تفريغ شَرحُ

رَوْضَةُ النَّاظِرِ وجُنَّةُ المناظِرِ

في أصول الفقه

لفضيلة الشيخ الدكتور

سعد بن ناصر الشثري

- حفظه الله -

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده..

يسَّر الله بفضله تفريغ الدروس الصوتية لشرح فضيلة الشيخ د.سعد بن ناصر الشثري – حفظه الله تعالى– لكتاب روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، والذي أقيم في مجلس فضيلته ..

مع التنويه على أن هذا التفريغ لم يعرض على الشيخ، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن أنفسنا والشيطان..

وصلى الله وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المحتويات

مباحث الأحكام ٩

مباحث أدلة الأحكام ١٧٦

الأصل الأول: الكتاب ١٧٩

الأصل الثاني: سنة النبي صلى الله عليه وسلم ٢٥٩

الأصل الثالث: الإجماع ٣٩٦

الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل ٤٦٧

بيان أصول مختلف فيها ٤٩٤

مباحث قواعد الاستنباط (دلالات الألفاظ) ٥٣٥

باب الأمر ٦١٢

باب العموم ٦٨٤

باب المطلق والمقيد ٧٩٤

باب القياس ٨٤٠

مباحث الاجتهاد والتقليد والتعارض ١٠٦١

الملف الصوتي الأول:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

أما بعد:

من المعلوم أن من أفضل العبادات التي يتقرب بها الإنسان إلى ربه: طلب العلم الشرعي، والعلم الشرعي يرتكز على الكتاب والسنة، ولذا فإن فهم الكتاب والسنة ومعرفة طرق دلالتهما على الأحكام أساس العلم الشرعي الذي يعظم به أجر الإنسان عند الله عز وجل، وأساس فهم أحكام الشرع.

وفهم الكتاب والسنة ليس أمرًا اعتباطياً؛ بل هو من الأمور التي بني على سنن وأحكام وقواعد اعتنى العلماء بتدوينها في مباحث علم أصول الفقه، ولذا اهتم العلماء المعاصرون بإدخال هذا العلم في الكليات الشرعية، وكان من أوائل الكليات الشرعية التي اعتنت بهذا الجانب: الكليات الشرعية في المملكة والتي جعلت كتاب (روضة الناظر) أساساً للتعلم فيها، وإن كان طلبة العلم لا يقتصرون على هذا الكتاب، إلا أنه هو أساس المناهج.

ولذا وجد اهتمام في عصرنا الحاضر بهذا الكتاب:

إما باختصاره كما فعل الشيخ (عبد القادر شيبة الحمد) في كتابه (إمتاع العقول بروضة الأصول)، أو بإعادة إخراج الكتاب وتحقيقه كما فعل (الشيخ عبد العزيز السعيد) والشيخ (عبد الكريم النملة) والدكتور (محمود حامد عثمان) وجماعة، أو بشرحه كما فعل الشيخ عبد القادر بدران والشيخ علي الضويحي، والشيخ عبد الكريم النملة أيضاً.

ولذا فإن الاهتمام بهذا الكتاب مفيد جداً ولكنه يحتاج إلى ثلاثة أشياء:

الأمر الأول: تكميل بحث المسائل الأصولية؛ فإن المسائل الأصولية لها مراحل في بحثها وعناصر، عندما لا توجد كاملة بين يدي طالب العلم، لا يُميز تلك القاعدة تمييزًا كاملاً ولا يتمكن من الانتفاع بها، فمثلاً: في منشأ الخلاف، لم يتطرق الشيخ إلى ذكره في مواطن عديدة، وهكذا مثلاً في تحرير محل النزاع وإن كان في مرات يمكن أن يستفيد الإنسان تحرير محل النزاع من خلال الاستدلالات أو الردود التي يذكرها الشيخ؛

لكن ليست موجودة مفردة. مثل هذا أيضاً ما يتعلق بِذكر بعض المسائل التطبيقية التي تمكن طالب العلم من تطبيق القاعدة الأصولية وتعرفه بكيفية استثمار هذه القاعدة على الأدلة الشرعية.

الأمر الثاني: هو حذف بعض المقدمات خصوصاً في الأدلة، بحيث من يقرأ الدليل لا يعرف مراد الشيخ من ذلك الدليل، وبالتالي ينزل كلامه على غير مراده، والشيخ خاطب طلبة العلم المتمكنين ليكون تذكرة لهم في هذا العلم، وتعلمون أن الشيخ (ابن قدامة) قد استقى كثيراً من مباحث الكتاب من كتاب (المستصفى) للعلامة (الغزالي) وحذف بعض المقدمة بناء على أنها معروفة لديهم، ومن ثم قد لا يتمكن الإنسان من إدراك معاني الدليل إلا إذا عرف هذه المقدمات، ويجد الإنسان هذا جلياً في بعض الشروح المعاصرة، بحيث ينزلون كلام الشيخ على غير مراده؛ لأنهم لم يتمكنوا من معرفة المقدمات التي حذفها الشيخ رحمهُ الله.

والأمر الثالث مما يحتاج الإنسان معرفته في قراءة هذا الكتاب: معرفة معاني المصطلحات التي يستعملها الشيخ، وأنتم تعرفون المصطلحات مرة تختلف معانيها من بابٍ إلى أخر، وقد ينزل الإنسان المصطلح على غير مُراد المؤلف منه، وأضرب مثلاً: لفظة (النص) مرةً يراد بها ما لا يرد إليه احتمال مطلقاً، ومرةً يراد بها مالا يجد إليه احتمال مُتأيد بالدليل، ومرةً يراد بها الدليل اللفظي سواء كان قاطعاً أو ظنياً، ويختلف هذا من باب إلى آخر يُعرف معناه بحسب سياق الكلام، ومثلاً في (باب التخصيص) استخدم لفظ النص المراد به الدليل اللفظي، بينما في أنواع الكلام إذا استعمل لفظ النص أريد به ما لا يرد عليه احتمال.

وهناك مصطلحات يختلف معناها باختلاف المذاهب التي أُلفت الكتب عليها، ومن ثم عندما نفهم مصطلحات ابن قُدامة بناء على طريقة مذهبٍ معين قد ننزل كلام الشيخ على خلاف المراد به، خصوصاً أن الشيخ تردد في المناهج؛ لأنه كما تعرفون حنبلي المذهب سلفي المعتقد، واختصر من الغزالي الذي هو شافعي المذهب اشعري المعتقد، ومن ثم مرة يستخدم المصطلح بحسب منهجه ومرة يستخدم المصطلح بالكتاب بحسب المنهج الآخر، و لذا يجد الإنسان بعض الاختلاف بالكتاب؛ لأنه مرة يسير على هذا المنهج، ومرة يسير على هذا المنهج، مما لعلنا نشير إليه فيما يأتي.

والأمر الآخر: هو أن هناك اختلاف في معاني المصطلحات؛ بسبب الاختلاف في الفنون وابن قدامة ممن ألف في الأصول إلا أنه في الفقه أشهر، ومن ثم قد يستخدم بعض المصطلحات الفقهية في هذا الكتاب الأصولي، ومن المعلوم أن الفنون تختلف معاني المصطلحات فيها، مثل: (لفظة السُنة) مرةً تستخدم بمعنى

المندوب، ومرةً تستخدم بمعنى ما نقل عن النبي –صلى الله عليه وسلم– من الأقوال والأفعال والتقريرات، الأول هو منهج الفقهاء وطريقة الفقهاء، والثاني طريقة الأصوليين، ولا شك أن طريقة الأصوليين أفضل من طريقة الفقهاء لأنها هي الموافقة للطريقة الشرعية في استخدام لفظة السنة؛ لأن السنة مرة تُطلق ويراد بها المندوب، ومرة تطلق ويراد بها الواجب، و قد تطلق على مجموع الأمرين كما في حديث "وعليكم بسنتي" ليس خاصاً بالمندوب.

وكتاب (روضة الناظر) كتاب مهم له قيمته ومنزلته ولذلك لا يُستثقل أن توجد فيه شروح كثيرة متعددة تختلف مناهج المؤلفين فيها، لكل منهم يراعي درجة من درجات طلاب العلم، وكل منهم له منهج بشرح الكتاب وتتميمه، وكلٌ منهم له طريقة بعرض موضوعات الكتاب.

وهناك شيء أخر فاتني أن أنبه عليه مما يتعلق بالكتاب:

وهو أن هناك قواعد أصولية مهمة، ولم توجد في الكتاب، وبالتالي نحتاج إلى بحث هذه القواعد الأصولية وتأصيل الكلام فيها، **ومن أمثلة ذلك مثلاً:** قاعدة (حُجية سد الذرائع) وقاعدة (العُرف وإعماله) هذه قواعد أصولية مهمة لم يذكُرها الشيخ في الكتاب، ومثلهُ قاعدة (هل يلزم المندوب بالشروعِ فيه؟) هذه قاعدة أصولية أيضاً مهمة مع ذلك لم يذكرها الشيخ وهناك عدد من القواعد، وبالتالي نحتاج إلى تكميل البحث في هذه القواعد ليكمل لنا هذا العلم.

وأما من جهة منهجنا في شرح هذا الكتاب فهو:

في تتميم الأمور السابقة بحيث:

أولاً: نستكمل عناصر البحث الأصولية.

ثانياً: نُكمل المقدمات المحذوفة.

ثالثاً: استكمال بحث مسائل أصولية التي لم يذكرها المؤلف.

هذه لمحة عامة عن الكتاب وعن طريقتنا لتناول هذا الكتاب.

طالب: ما أفضل الشروح للكتاب؟

الشيخ: ما قرأتها كلها، عندنا شرح الشيخ عبد الكريم النملة (إتحاف ذوي البصائر) وعندنا شرح الضويحي، وعندنا شرح عبد القادر بدران، هذه الشروح التي أعرفها.

طالب: ما ضبط مسمى الكتاب، جَنة أو جُنة المناظر؟

الشيخ: (جُنة المناظر) بمعنى يتقي وليس (جَنة) بفتح الجيم هذا خطأ من الناسخ أو الطابع.

طالب: ما أظهر الفروق بين هذا المصنف وبين أصله؟

الشيخ: الفروق بين الكتابين تظهر في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: ترتيب الكتاب، وترتيب الكتاب اختلف في جُزئيات متعددة، وليس الاختلاف أمراً اعتباطياً أو ترتيباً بحسب الأولويات وإنما بحسب المناهج، مثلاً (مفهوم المخالفة) يرى ابن قُدامة أنه حجة ويرى الغزالي أنه ليس بحجة، ترتب عليه أن المؤلف هنا جعله من باب أنواع الدلالات، بينما جعلهُ الغزالي في أواخر مباحث قواعد الاستنباط؛ ليُبين حسب مذهبه أنه ليس بحجة، ومثلاً أيضاً في مباحث (مفهوم دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه، أيضاً دلالة الحصر مثلاً) جعلها ابن قدامة من دلالة المنطوق، بينما جعلها الغزالي من دلالة المفهوم.

الفرق الثاني: أن ابن قُدامة أدخل روايات الأمام أحمد، واعتنى بتحقيق مذهب السلف بأصل قواعد وإن كان هناك عبارات الجمل في ثنايا المباحث الأصولية قد راجت على ابن قدامة، لعله لم ينتبه لها وهي سائرة على مذهب الأشاعرة، ولعلنا ننبه عليها.

الفرق الثالث: في تطويل الكلام والاستطراد فيه، ابن قُدامة حرص على إبعاد الاستطرادات في الكلام، وأما الغزالي فنجد عندهُ استطرادات كثيرة في كثير من المباحث الأصولية في أوائل كتاب (الاستقراء).

(يقول الشيخ سعد: درست الكتاب من خمسة وعشرين سنة وبالتالي ما حصله الإنسان من معلومات متراكمة من هذه سنين قد لا يجده الإنسان عند آخر.)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

الباب الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه

أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور.

وجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما.

فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب، وإلا فيكون إيجابًا. والذي يرد باقتضاء الترك نهي، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة، وإلا فحظرٌ.

ينقسم البحث الأصولي إلى عدد من الأقسام:

القسم الأول: المقدمات

وتشتمل على مقدمات تعريفية بالفن والمقدمات العشر المعروفة وتشتمل أيضاً على مباحث الحُكم، فإن كثير من الأصوليين يرون أن الحُكم الشرعي ليس من مباحث الأصول؛ لأنه نتيجة بالبحث الأصولي ولكننا لا نستطيع أن نتعرف على قواعد العلم إلا بالمعرفة الإجمالية للأحكام الشرعية، وبالتالي ضمنُوها كتبُهم الأصولية خصوصاً أنها لا تُبحث في فنٍ آخر.

وبعض الأصوليين يرى: أن بيان حقيقة الحكم وأقسامه جزءٌ من مباحث علم الأصول، **ومنشأ هذا الخلاف**: هو الاختلاف في موضوع علم الأصول ما هو؟ ومن المفترض أن نكون قد بحثنا المقدمات العشر ولكن أخرناها مع البحث في المقدمة المنطقية.

والعلماء لهم منهجان في موضوع الأصول:

المنهج الأول: منهم من يقول: (موضوع علم الأصول هو الأدلة الشرعية) ومن ثم بمباحث الحُكم لا تكون قسماً من أقسام هذا العلم وإن كانت من مقدماته.

المنهج الثاني: منهم من يقول: (موضوع علم الأصول هو الأحكام الشرعية من حيث استفادتُها من الأدلة، ومن ثم تدخل هذه المباحث بهذا العلم) وعلى كِلا المنهجين لا زال العلماء يدرسون مباحث حقيقة الحكم وأقسامه بعلم الأصول سواء كانت من صلبه أو كانت من مقدماتهِ لكونها ثمرة لهُ.

والقسم الثاني من أقسام هذا العلم:

هو الأدلة الشرعية وما يصح الاستدلال به وما لا يصح الاستدلال بهِ.

وهو من أعظم المباحث فائدة؛ وذلك لأن الناس لا زالوا يعتمدون على ما يظنونهُ دليلاً وليس الأمرُ كذلك، حتى بعضهم ينسب إلى علم، وإلى فتوى، وإلى تأليف، في الأحكام الشرعية تجدهُ يستدل بما لا يصح الاستدلال بهِ، تجد عند الوعاظ مثلاً: الاستدلال بالمنامات، والكرامات، وبالأحوال، والثمرات، وتجد في الكتب الفقهية الاستدلال بالأحاديث الضعيفة، والاستدلال بأقيسة ليست منضبطة في القواعد الشروط المقررة عند أهل العلم، وتجد أن عندهم استدلالاً باستحسانات ليست مبنية على دليل صحيح، واستدلال باستصحاب، أو بنوع من أنواع الإجماع أو بأنواع مما ينسب إلى الإجماع وليست من الإجماع في شيء.

القسم الثالث: مباحث قواعد الاستنباط ومنها دلالة الألفاظ، هذه أيضاً مباحث مهمة يترتب عليها فهم القرآن والسنة.

كذلك من مباحث علم الأصول: حال المستفيد مما يشمل أحكام الاجتهاد والتقليد.

أوائل هذه المباحث مبحث الحكم الشرعي، وما تقدم أن الحكم ثمرة من ثمرات تطبيق قواعد الاستنباط على الأدلة والنصوص.

والحكم في اللغة مأخوذ من: فعل حكَمَ ومن معانيهِ المنع.

وأما في الاصطلاح فالحكم هو: إثبات أمرٍ لآخر أو نفيهُ عنهُ، عندما تقول: (بابٌ مغلق) هذا حكم لأن فيهِ أثباتاً.

وينقسم الحكم تقسيمات مختلفة، وهناك أنواع للحكم:

(**الحكم الشرعي**): وهو الثابت بدليلٍ شرعي، سوف يأتي الكلام فيه.

ومن أنواع الأحكام: (الأحكام اللغوية): المنسوبة إلى اللغة، سواء قلنا: بأن اللغة توقيفية فتكون تلك الأحكام منسوبة إلى الخالق جل وعلا، أو تكون اللغة من وضع أهلها وبالتالي تكون تلك القواعد منسوبة إلى أهل اللغة من مثل ماذا؟ (فاعل مرفوع).

النوع الثالث: (الأحكام العادية) مأخوذة من العادة، **والمراد بالعادة:** ارتباط أمرين في غالب الأحوال بحيث يحكم بوجود أحدهما لوجود الآخر، يمثلون له (بوجود المطر، دليل على وجود السحاب).

ومما يذكر في أنواع الحكم: (الحكم العقلي) وهو المنسوب إلى العقل، وغالب الأحكام العقلية أحكام قياسية، مثالُ ذلك: إذا وجدنا أن النار قد أحرقت الثياب أو أحرقت الأخشاب هذا دليل على أن النار تُحرق ما يماثل الأخشاب من الثياب ونحوه، إذا وجدنا أن النار الأولى مُحرقة فهذا نستنبط منه إن النار الأخرى محرقة كذلك.

وهناك نوع آخر من أنواع الأحكام: (الأحكام الحسية) وهي المحسوسة بالحواس المعروفة، مثل ذلك الحكم على الأشياء بناء على رؤيتها أو لمسها، تحكُم على الشيء بأنه بارد باللمس.

وهنا أشير إلى ما يتعلق بالأحكام العقلية وهو أن الحُكم العقلي مرةً يُراد بهِ (ما نتج من العقل) ومرةً يُراد به (ما استُنبطِ بواسطة العقل)، هذا معنى جميع الأحكام عقلية؛ فإن العقل استخدم في استنباطها، لكن هذا من الإلباس وليس من حقيقة الدليل العقلي، لما نأتي إلى النصوص الشرعية مثل قوله: (أفلا تعقلون) هنا يشمل الأمرين، فعندما يقصر هذا على الدليل العقلي لا على استخدام العقول بالأدلة، حينئذ يكون قصراً لمدلول اللفظ على بعض معانيه، وفي هذا قصور في فهم معنى كلام الرب جلا وعلا.

يبقى معنا البحث في الحكم الشرعي: **هل يوجد حكم الشرعي؟ أو لا وجود للحكم الشرعي؟**

هذا المبحث يذكر في العقائد للرد على منكري الشرائع السماوية، لكل عصر يوجد من يتكلم بهذا العلمانيون ينفون الحكم الشرعي، وينفون أن تكون الأحكام الشرعية منسوبة للرب جل وعلا.

وبعضهم يثبت الحكم الشارع؛ لكنه لا يرى أنها مُلزمة، إما يقولون بأنها على الاختيار، وأما أن يقولوا بأنها مخصوصة بزمان، وإن كان الناظر في كلامهم يجد أن ما يستخدمونه من مثل هذه التقسيمات إنما هو من

التلاعُب على الخلق لإبطال الشرائع وإلا فلو جُودلوا وأظهروا مذهبهم لقالوا إن هذه الشرائع ليست صالحة لا للزمان الأول ولا للزمان المتأخر، على كلاً لعل الكلام على مذاهبهم تأتي لاحقاً.

يبقى هنا في مبحث الحُكم الشرعي: الكلام في مصدر الحكم الشرعي، **والبحث فيه له وجهان**:

الوجه الأول: الكلام في خلاف المعتزلة بمبحث التحسينِ والتقبيح العقلي، وهل يمكن إثبات الأحكام الشرعية بناءً عليه؟ وهذه المسألة لها غور أمر لعلنا نشير إليه في مباحث الإباحة.

وأما الوجه الثاني: فيما يظهره أهل الاجتهاد من الأحكام سواء في النوازل أو في غيرها، هل هو حكم شرعي، ينسب للشارع مع أن الذي نبه عليه المجتهد؟

ومثله ما يستخرج من الأحكام بواسطة القياس، لعل الكلام يأتي فيه بمبحث هل القياس منشئ للأحكام أو هو كاشفٌ لها؟

الصواب أن المجتهدين لا ينشئون حكم جديد وإنما عملهم هو تَعرف الحكم الشرعي، لأن ما من حادثة إلا وللشارع فيها حكم، فأهل الاجتهاد يبحثون كيفية استنباط هذا الحكم.

الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

قبل أن ندخل في هذا التقسيم، **نعرف الحكم الشرعي ما هو؟**

هناك مناهج متعددة في التعريف مع الاتفاق على معنى واحد، **والاختلاف في التعريفات على ثلاثة أنواع**:

اختلاف ينشئ من الاختلاف في حقيقة المعرف، فأنت تريد باللفظ معنى وأنا أريد معنى آخر، وبالتالي يقع الاختلاف في التعريف.

مثالُ ذلك: (تعريف القرآن) عند الأشاعرة القرآن هو: المعاني النفسية القديمة.

بينما عند أهل السنة والجماعة القرآن هو: الحروف التي تُحفظ تقرأ تكتب وهذا بعينه هو القرآن عند أهل السنة ومن ثم يقع الاختلاف في التعريف، أولئك يعرفون شيءً وهؤلاء يعرفون أمراً آخر.

النوع الثاني من أنواع الاختلاف في التعريف: الاختلاف في حدود المعرف وما يدخُل في معناه، فمثلاً: في القياس يرى كثير من الأصوليين أن العكس ليس من القياس، بالتالي لا يُدخلونه في تعريف القياس، ويقتصرون تعريف القياس بقياس الطرد، بينما آخرون يرون دخوله فيه ومن ثم يجعلونه في حقيقة القياس.

الاختلاف الثالث: الاختلاف في اللفظ، **والاختلاف في اللفظ على نوعين**:

اختلاف حقيقي، بحيث تختلف معاني الألفاظ، وهناك اختلاف لفظي مثلاً بالقياس: ما هو القياس؟ حمل وإلحاق كلمتان تدُلان على معنى متقارب بالتالي وجد اختلاف بينهما، هذا اختلاف باللفظ مع اتحاد مدلولِهما.

أنا أسألكم سؤال: في تعريف مفهوم الموافقة وجد الاختلاف في أي الأنواع؟

ناشئ من النوع الأول، لماذا؟ لأن طائفة يرون أن مفهوم الموافقة دلالة لغوية، بينما آخرون يرونها دلالة قياسية.

والاختلاف في حقيقة الحكم الشرعي لها وجهان:

الأول: الاختلاف باللفظ، وهو الموجود عند الأصوليين، فمثلا بعضهم يقول (خطاب الله) وبعضهم يقول: (خطاب الشارع)، هذا اختلاف في اللفظ.

النوع الثاني: الاختلاف في المعرف بين الأصوليين يريدون بالحكم ذات الخطاب، بينما يريد الفقهاء بالحكم أثر الخطاب، لذلك فالحكم عند الأصوليين هو الإيجاب، بينما الحكم عند الفقهاء هو الواجب، الوجوب والإيجاب حُكمان أصوليان.

وبذا نعرف الحكم الشرعي بأنه: (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع).

الملف الصوتي الثاني:

الباب الأول: **في حقيقة الحكم وأقسامه**

أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور.

وجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما.

فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب، وإلا فيكون إيجابًا. والذي يرد باقتضاء الترك نهي، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة، وإلا فحظرٌ.

ابتدأ المؤلف في كيفية انقسام الأحكام التكليفية قال: (حقيقة الحُكم وأقسامهُ) تقدم معنا الكلام في حقيقة الحكم وفي أقسامه أنه ينقسم إلى (شرعي، ولغوي، وعادي، وعقلي).

وتكلمنا عن الحكم الشرعي وأنه ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي.

وعرفنا أن رأي الجماهير في الحكم هو (أنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع).

أما بأن الأصوليين يرون أن ذات الخطاب هو (الحكم) وقالوا المتعلق قالوا خطاب الشارع لأن الحكم من عند الله عز وجل أما ما يأتي من عند النبي أقوال النبي —صلى الله عليه وسلم— فإنه لا يبتدئ الحكم من عند نفسه، إنما هو مبلغ الأحكام عن الله عز وجل.

قلنا (**المتعلق بأفعال المكلفين**) لأن خطاب الشارع الذي لا يتعلق بأفعال المكلفين فإنه لا يعد حُكماً، من أمثلة ذلك: (ما أخبر الله به عز وجل عن نفسه) فهذا لا يُعد حُكماً، وهكذا ما أخبر الله به عن الجنة، والنار، وأخبار الأمم الماضية، فهذا أيضاً ليس من الحكم.

وقوله: (**بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**) المراد بالاقتضاء: الطلب، المراد بالتخيير أي تمكين العبد من الفعل وعدمه على جهة السواء، المراد بالوضع (الجعل) بأن يجعل أمرًا من الأمور معرفاً بالحكم التكليفي.

نتكلم عن الحكم التكليفي، لماذا أتينا بهذا القيد (الاقتضاء أو التخيير أو الوضع)؟

لأن هناك خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لا تدخل في الحكم التكليفي لكونها لم ترد بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، **ومن ذلك**: قوله سبحانه: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (الصافات: ٩٦) هنا خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين ومع ذلك ليس حُكماً شرعياً، وبهذا لأنه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير ولا وضع.

قوله **(بأفعال)** يُخرج الذوات، فإن الذوات لا يُحكم عليها بالحكم التكليفي الشرعي، **ومن أمثلة ذلك**: (بدن الإنسان) ليس لهُ حكم إنما الحكم للأفعال المتعلقة بهِ، ومثل هذا أيضا: (ذوات المخلوقات الأخرى) لا يقال: (ما حكم الجدار) وإنما الحكم يتعلق بأفعالِ المكلفين.

وقوله: **(بأفعال المكلفين)** المراد بالمكلف من وجدت فيهِ صفتان: العقل والبلوغ.

سبق الكلام في التكليف وشروطه، وعلى ذلك فالمجانين لا تدخل أفعالهم في الأحكام التكليفية لذاتها، وإنما يُحكم عليها بحكم تكليفي باعتبار ما يتعلق بها.

مثالُ ذلك: (وجوب الضمان مما أتلفهُ المجنون) الضمان هذا من فعل من؟ من ولي المجنون وليس من فعل المجنون.

ترتب الأثر على فعل المجنون هذا من الخطاب الوضعي، ليس المراد به أن يكون الحكم في ذات المجنون وإنما بفعل مكلفِ متعلق بهِ.

تقدم معنا أن الأصوليين يرون أن الحكم هو ذات الخطاب، بينما الفقهاء يرون أن الحكم هو أثر الخطاب، ومن ثم فالحكم عند الفقهاء هو (الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح، والحرام) لأن هذا هو أثر الخطاب.

بينما عند الأصوليين الحُكم هو (التحريم والكراهة والندب والإباحة والوجوب).

يقال هنا: (وجوب وإيجاب) وكلاهما بمعنى واحد؛ لكن لكلِ واحد من اللفظين نظر، أو بم ينظر إليه، الإيجاب باعتبار أمر الله عز وجل وفعله، والوجوب باعتبار تعلقه بالمكلف.

بعد هذه المقدمة نأتي إلى شرح كلام المؤلف:

قال المؤلف: **(أقسام أحكام التكليف خمسة)** أي أن الحكم التكليفي ينقسم خمسة أقسام، تقدم معنا أن الأولى أن يقول الحكم التكليفي؛ لأن الإباحة ليست من التكليف لكنها من الحكم التكليفي،

سيأتي معنا أن العلماء في حقيقة التكليف لهم ثلاثة مناهج:

منهم من يقول إن التكليف هو الخطاب بالإلزام، بالتالي لا يشمل إلا الواجب والحرام.

ومنهم من يقول التكليف هو (الخطاب بأمرٍ أو نهي)، وهو الذي سار عليه المؤلف، وبذلك يشمل أربعة أحكام (الوجوب والتحريم والندب والكراهة دون الإباحة)

وهناك من جعل التكليف يشمل الأحكام الخمسة، سيأتي الكلام فيها.

فالمقصود أن المؤلف عنده أن التكليف لا يشمل الإباحة، لذا كان الأولى بهِ أن يقول هنا: (أقسام الحُكم التكليفي).

وذكر أنها تنقسم إلى خمسة أقسام وهذا هو منهج الجمهور تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، وخالفهم في هذا الحنفية.

نأتي أولاً إلى تقسيم الجمهور ثم ننطلق منه إلى تقسيم الحنفية.

أعدَّ المؤلف خمسة أقسام: (الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور) هذا على منهج الفقهاء، فجعل الحكم أثر الخطاب لا ذات الخطاب، بما أن المؤلف يكتب في كتب الأصوليين كان الأولى به أن يسير على منهج الأصوليين في المصطلحات والتقسيمات وعلى ذلك يقول (الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحظر).

ثم ذكر المؤلف وجه انقسام الحُكم التكليفي إلى هذه الأقسام.

وتقدم معنا أن الحكم التكليفي إما أن يرد بالاقتضاء أو يرد بالتخيير، والتخيير هو الإباحة.

والاقتضاء على نوعين: اقتضاء على الفعل، واقتضاء الترك.

اقتضاء الترك ينقسم إلى قسمين: اقتضاء للترك جازم وهذا هو التحريم، واقتضاء للترك غير جازم فهذا هو الكراهة.

اقتضاء الفعل ينقسم كذلك إلى هذين القسمين: اقتضاء جازم للفعل فهذا هو الإيجاب، اقتضاء للفعل غير جازم فهذا هو الندب.

هذا التقسيم يُقال له عند الأصوليين طريقة (السبر والتقسيم)، يقول (سبرَ الخطاب تكليفي) فوجد كل هذه الأقسام، فأعطى كل قسماً حكماً، مصطلحاً مغاير لغيره.

ما هو منهج الحنفية؟ **طريقة الحنفية في أقسام الحكم التكليفِ يقسمونه إلى سبعة أقسام:**

يستعملون هذه الخمسة ويزيدون (الفرض والكراهة التحريمية).

ما الفرق عندهم بين الواجب والفرض؟

قالوا: (كلاهما يجب العملُ به، وكلاهما يأثم تاركهُ) ولكن الفرض ثبت بدليل قطعي والواجب ثبت بدليل ظني، **ماذا يترتب على ذلك؟**

قالوا: (من أنكر الواجب لم يكفر) لأن دليلهُ ظني، ومن أنكر الفرض كفر بذلك.

وهكذا في (التحريم) قسموه إلى قسمين: المحرم وهو ما طلب الشارع تركهُ بالجزم بدليلٍ قطعي، والكراهة التحريمية ما طلب الشارع تركه بطلب جازم، وكلاهما لا يجوز فعله، وكلاهما يأثمُ فاعلهُ، وكلاهما يؤجرُ تاركهُ متى قصد بذلك التقرب لله عز وجل، **إذاً ما الفرق بينهما؟**

الفرق أن المحرم يكفر جاحده؛ لأن دليله قطعيٌ، بخلاف المكروه تحريماً؛ فإنه لا يكفر جاحده بكون دليله دليلاً ظنياً.

مثال للواجب والفرض عند الحنفية:

فالفرض عندهم مثلاً: (الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وزكاة المال المفروضة) بينما الواجب عندهم مثل: (صلاة العيد، صلاة الوتر، صوم النذر وصدقة الفطر) هذه واجبه يأثم تاركها ولكنها ليست بفرض.

[الواجب وتقسيماته]

وحد الواجب: ما توعد بالعقاب على تركه.

وقيل: ما يعاقب تاركه.

وقيل: ما يذم تاركه شرعًا.

والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين؛ لاستواء حدهما، وهو قول الشافعي.

والثانية: الفرض آكد.

فقيل: هو اسم لما يقطع بوجوبه، كمذهب أبي حنيفة.

وقيل: ما لا يتسامح في تركه عمدًا ولا سهوًا، نحو: أركان الصلاة، فإن الفرض في اللغة: التأثير، ومنه فُرضة النهر والقوس.

والوجوب: السقوط، ومنه: "وجبت الشمس والحائط" إذا سقطا، ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ} فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعا؛ ليوافق معناه لغة.

ولا خلاف في انقسام الواجب إلى، مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.

الحكم التكليفي الأول (الوجوب) على طريقة الأصوليين، وهكذا العادة أنهم يبدؤون بحكم الوجوب؛ لتحتمه ولكبير أثره على العبد عند فعله، ولكثرة مباحثه، مباحث الواجب كثيرة لذا يقدمونهُ.

قال: (**وحد الواجب**) المراد بكلمة الحد: التعريف، وقال: (**ما توعْد بالعقاب على تركهِ**):

(ما) بمعنى الفعل الذي تُوعد بالعقاب على تركه، لماذا استعمل كلمة توعد؟ لأن العقوبة قد تتخلف عن تارك الواجب أما لجهله وإما لتوبته، وإما لعفو الله عز وجل، كما يقول بذلك الجماهير خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن تارك الواجب يُعاقب لا محالة، وقوله (**توعد بالعقاب**) يُخرج المندوب والمكروه والمباح، فإنه لا عقاب فيها.

وقوله (**على تركه**) يخرج التحريم لماذا؟ لأن العقاب فيه متوعد على الفعل لا على الترك.

يلاحظ على هذا التعريف أنه عرف الواجب بأثره، وبحكمه، الوعيد بالعقاب هذا أثر من آثار كونه واجب، التعريفات يعرف الشيء في ذاته لا يعرف بآثاره.

ولا يستحسن كثير من المعرفين الإتيان بلفظة (ما) في التعريف لأنها موغلة في الإبهام.

هذا التعريف الذي ذكرنا كأنهُ اختيار المؤلف ابن قُدامة؛ ولذا قدمه.

ثم ذكر تعريفات أخرى بصيغة التمريض بصيغة قيلَ مما يدل على أنه لم يكن مرتضي لها، قال: (**وقيل حد الواجب ما يعاقب تاركهُ**) والاعتراضات الواردة على التعريف الذي قبل ترد على هذا، ويرد عليه أن تارك الواجب قد يتخلف عنه العقاب إما لعفو الله وإما لتوبة صادقة، وإما لحسنات ماحية.

ثم ذكر تعريفاً ثالثاً وهو أنه (**ما يُذمُ تاركهُ شرعاً**)، (ما) يعني الفعل الذي يُذمُ تاركهُ شرعا، فأتى بالذم ليكون أوسع من العقوبة، ونسب الذم إلى الشرع.

ويلاحظ على هذه التعريفات الثلاثة أيضاً أنه هناك واجبات لا عقوبة فيها، مثل الواجب الموسع، فإن الواجب الموسع في أول أوقاته واجب، ومع ذلك لا يأثم تاركهُ ولا يعاقب ولا يُذم.

والأولى في تعريفِ الواجب أن يُقال: (الوجوب هو طلب الشارعِ للفعل طلبًا جازمًا) أو نقول (الطلب الجازم لأداء الفعل) هذا تعريف للوجوب في ذاته لا بأثره.

طالب: لو علقنا التعريف بالأمر والنهي فنقول (ما أمر به الشارع)؟

الشيخ: نقول لا يصح لأن ما موغلة في الإبهام، ثم عند الأصوليين الحكم هو أمر الشارع، وليس الفعل كما تقدم معنا، فالحكم عند الأصوليين هو ذات الخطاب لا أثر الخطاب.

أيضاً يُمكن أن نعترض على قول أمر الشارع؛ لأن هناك أوامر تُصرف عن الوجوب، سيأتي معنا أن المندوب مأمورٌ بهِ.

فقولنا (**طلب**) يُخرج الإباحة فليس فيها طلب، (طلب الشارع الجازم) نخرج المندوب والمكروه يخرج الندب والكراهة، ليس فيهما جزم بالطلب.

وقوله (للفعل) يخرج التحريم فإن الطلب يفيد الترك وليس للفعل.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك مسألة التفريق بين الفرض والواجب:

فالجمهور يرون أن الفرض والواجب أسمانِ مترادفان تُدلان على معنى واحد، كُل ما طلبه الشارع فعلهُ بطلبٍ جازم فهو فرض وواجب.

وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

استدل لهما المؤلف: (باستواء حدهما)، الحد كما تقدم معنا هو التعريف، فيقول بأن الدليل على الفرض والواجب: أن حد الفرض وحقيقته هي حد الواجب وحقيقته. وقوله (أن الفرض مرادف للواجب) هو مذهب الأمام الشافعي والأمام أحمد، وقد سار على ذلك أيضاً جماعة من الأصوليين.

القول الثاني: بأن الفرض آكدُ من الواجب ويستدلون على ذلك بالدلالة اللغوية، فيقولون الفرض معناه في اللغة: التأثير، بينما الوجوب معناه في اللغة السقوط، لا شك أن معنى التأثير له دلالة أقوى من دلالة السقوط. إذا اختلف مدلولهما في اللغة حسُن اختلافُ معناهما في الاصطلاح.

والذين يقولون في التفريق بين الفرض والواجب، انقسموا إلى قسمين:

القسم الأول: جعل الفرض هو ما ثبت بدليلٍ قطعي، فقال: الفرض هو: ما طلب الشارع فعله على سبيل الجزم بدليل قطعي. والمراد بالقطع مالا يرد عليه احتمال أو احتمال مُتأيد بالدليل، ويقولون عن الواجب بأنه ما ثبت بدليل ظني، والمراد بالدليل الظن تمييز أمرين أحدهما أرجح من الأخر.

(القطعية والظنية في الدليل تكون في ثلاث جهات)

الجهة الأول: الحُجية، هناك أدلة يبقى في حجيتها كالكتاب والسنة، وهناك أدلة مظنونة كالقياس غالب مباحثه وقول الصحابي.

الجهة الثانية: جهة الإسناد. فإن المتواتر قطعي سيأتي البحث.

الجهة الثالثة: جهة الدلالة هناك دلالة مقطوع بها وهناك دلالات مظنونة. لعل البحث عنها سيأتي بذلك إتباعا

القول الثاني في التفريق بين الفرض والواجب: أن الفرض ما لا يتسامح في تركه في حال العمد والسهو، بينما الواجب يتسامح بتركه حال النسيان والسهو.

مثال الفرض على هذا القول (أركان الصلاة)، وهناك (واجبات الصلاة) غير الأركان.

ماذا يترتب على هذا التفريق؟

أن من ترك الفرض لا بد عليه من إعادة، خلاف من ترك الواجب، فإذا في تركه نسياناً لم تبطل عبادتهُ. مثل لهذا المؤلف بأركان الصلاة وواجباتها. أركان الصلاة فرائض كالركوع والسجود، من ترك ركوعاً في الصلاة نقول (تبطل صلاته، إن ذكر في أثناء الصلاة بطلت الركعة وأقام ما بعدها مقامها، وأن لم يذكر إلا بعد فراغ الصلاة أعادها). فهذا يسمونه فرض.

بخلاف الواجب أنه يتسامح بتركه حال السهو، ومن أمثلة الواجب جلسة التشهد الأول فإنها واجبه من تركها عمداً فقد بطلت صلاته، لكن من تركها نسيان لم تبطل صلاتهُ ولم يؤمر بأدائه. هذه يسمونه واجب.

أيهما أولى (أي القولين أرجح) إذاً عندنا الآن هذه المسألة أخذنا أولاً حقيقة المسألة أو صورة المسألة.
وعندنا منشأ الخلاف: في الدلالة اللغوية، الأولون قالوا حدهما واحد، والآخرون ألتفتوا إلى المعنى الشرعي الاصطلاحي، والاخرون ألتفتوا إلى المعنى اللغوي، بينهما فرق في المعنى اللغوي.

وأخذنا الأقوال والأدلة، ما هو الراجح؟ قال المؤلف لا يحسن بنا الترجيح.

لماذا؟ قال لعدم وجود أثار له. كيف ذلك؟ قال الذين لا يرون فرق بين الفرض والواجب، يقسمون الواجبات إلى واجبات قطعية وواجبات ظنية.

قال المؤلف ولا اعتبره في الاصطلاحات بعد فهم المعنى فإذا اختلف تسوية الشيء بيني وبينك مع اتحادنا في الحكم فهذا لا يؤثر ليس خلافاً حقيقياً.

من أمثلتهِ مثلاً (الاختلاف في بعض الألفاظ بين النحاة والأصوليين الاختلاف ليس في الحكم وإنما الاختلاف في الاصطلاح)

هل يترتب على هذا الخلاف ثمرة أو لا؟

المؤلف رأى أنه لا ثمرة لهذا الخلاف، وبالتالي فالاختلاف اختلاف لفظي، بينما يرى طائفة بأن الاختلاف حقيقي ويترتب عليه أثار من مثل ماذا؟ (تكفير المنكر) ولكن التكفير حكم مستقل يتعلق بقطعية وظنية، ولذلك فهذا الأثر للقطع والظن، فعند الجمهور أن منكر الواجب القطعي يكفر وهم يماثلون الحنفية في هذا الباب.

فحينئذٍ الجمهور استعملوا لفظة واجب قطعي، والحنفية قالوا الفرض.

ومن ثم لا يترتب على الخلاف بينهما كبير أثر.

وقبل أن ننتقل من هذه المسألة نشير إلى ما يتعلق بالعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي والاصطلاحي، فالجمهور يقولون إن الشرع يقر بعض الألفاظ على مدلولاتها ويخصص بعض الألفاظ اللغوية بأن يحصرها في بعض المدلول وقد ينقلها يستعملها في غير مدلولها اللغوي، سيأتي الخلاف في هذه المسألة نفصلها فيما يأتي.

إذا هذا هو خلاصة هذا البحث الذي ذكره المؤلف.

طالب: ....

الشيخ: سيأتي معنا أن شاء الله أن المخطئ في القطعيات لا يكفر في هذا، وما ذكر في الإجماع في هذا لا يصح. لعله أنشاء الله نذكره في باب الاجتهاد والتقليد في أواخر الكتاب.

طالب: ....

الشيخ: المالكية لا يفرقون يماثلون الجمهور، هذا بالنسبة لكتبهم الأصولية.

طالب: ....

الشيخ: على العموم ظواهر النصوص تدل ما ثبت بالسنة يوافق ما ثبت في الكتاب. قال تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله)

طالب: ....

الشيخ: من تعريفات الواجبات قالوا هناك ما يعاقب تاركه والواجب الموسع في أول وقته، يتركه المكلف ولكن لا يعاقب تاركه مع أنه واجب، ليس تعلق الوجوب بأهل الزمن فقط بل بجميع الوقت.

أوضح من هذا في خصال الكفارة كلها تسمى واجبة، تسقط بفعل أحداهم فإذا ترك أحد الخصال لا يقال يعاقب، ولا يتوعد بالعقاب.

نشير هنا إلى أن بعض الأصوليين عرف الواجب باعتبار ترتب الثواب على فعله، وهذا فيه نظر من جهة أنه لا بد في ترتب الثواب بوجود القصد، فمن لم ينوي التقرب لله والحصول على الأجر الأخروي، فليس له من الأجر الأخروي شيء. فالثواب ما يكون إلا بوجود نية التقرب به لله عز وجل.

طالب: ....

الشيخ: أصلا هذا ما ارتضينا المنهج في (تعريف الواجب بما يترتب عليه) لأن هذا منهج خاطئ فالصواب أن يعرف بذاته، أما بالنسبة للكلام عن الواجب وحكم الثواب عليه واشتراط أن يكون قصداً مطلقاً القصد يكون بنية ومطلقاً يكون الإيجاب والإلزام على سبيل الإطلاق وبالتالي يدخلون الواجب الموسع والواجب الكفائي والواجب المخير، لكن نحن ما ارتضينا الأصل.

طالب: ....

الشيخ: خطاب الشارع ما ليس باقتضاء الفعل هذا ليس بواجب أو باقتضاء الترك.

طالب: ....

الشيخ: أسقط المؤلف عن الكلام ما فيه تخيير وهذا كما تقدم معنا في الكلام السابق أن المؤلف يسير على طريقة مقدمات المعلومة التي يغلب على ظنه أن القارئ يعرفها.

الملف الصوتي الثالث:

فصل: [في تقسيم الواجب باعتبار ذاته]

والواجب ينقسم إلى معين، وإلى مبهم في أقسام محصورة، فيسمى واجبًا مخيرًا، كخصلة من خصال الكفارة.

وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا: لا معنى للوجوب مع التخيير.

ولنا: أنه جائز عقلًا وشرعًا:

أما العقل: فإن السيد لو قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم، أيهما فعلت اكتفيت به، وإن تركت الجميع عاقبتك، ولا أوجبهما عليك معًا، بل أحدهما لا بعينه، أيهما شئت، كان كلامًا معقولًا. ولا يمكن دعوى إيجاب الكل؛ لأنه صرح بنقيضه ولا دعوى أنه ما أوجب شيئًا أصلًا؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحدًا معينًا، لأنه صرح بالتخيير، فلم يبق إلا أنه أوجب واحدا لا بعينه.

ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين، لكون كل واحد منهما وافيًا بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه، والتعيين فضلة لا يتعلق بها الغرض، فلا يطلبه منه.

وأما الشرع: فخصال الكفارة، بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع، وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب.

فإن قيل: إن كانت الخصال متساوية عند الله –تعالى– بالنسبة إلى صلاح العبد، ينبغي أن يوجب الجميع، تسوية بين المتساويات.

وإن تميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عينًا.

قلنا: ولِمَ قلتم: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله –سبحانه– بل الإيجاب إليه، له أن يخصص من المتساويات واحدًا بالإيجاب، وله أن يوجب واحدًا غير معين. ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال.

جواب ثان: أن التساوي يمنع التعيين؛ لكونه عبثًا، وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد، لكونه إضرارًا مجردًا حصلت المصلحة بدونه، فيكون الواجب واحدًا غير معين.

فإن قيل: فالله –سبحانه–يعلم ما يتعلق به الإيجاب، ويعلم ما يتأدى به الواجب، فيكون معينًا في علم الله –سبحانه–.

قلنا: الله –سبحانه–إذا أوجب واحدًا لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته، ونعتُه أنه غير معين، فيعلمه كذلك، ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعينًا قبل فعله، والله أعلم.

عنوان المسألة: (الواجب المخير)

المراد بها هل يوجد في الشرعِ واجبات مخيرة، يُخير فيها الشارع المكلف بين أفعال معينة بحيث يكون الواجب أحد هذه الأفعال لا بعينهِ؟ أو لا يوجد في الشرع ما يسمى بالواجب المخير؟

وأما عن تحرير محل النزاع: فاتفق العلماء على وجود الواجب المعين، ومن أمثلة الواجب المعين (الصلوات الخمس، صيام رمضان، حج البيت) وكذلك اتفقوا على إمكانية تعلق الوجوب بواحدٍ من أفرادٍ غيرِ محصورة، من أمثلة ذلك: إيجاب الصاع في صدقة الفطر، فإن هناك أصواعاً كثيرة يمكنُ المكلف أن يخرج منها، أن يخرج أحدها، فهذا أيضا محل اتفاق وإنما الاختلاف في مسألة إيجاب مخير بين خصال معدودة محصورة. هل يوجد في الشريعة مثل ذلك أو لا يوجد؟

الأقوال في المسألة:

الجمهور: يرون انقسام الواجب إلى واجب معين، وواجب مبهم في أقسام غير محصورة، وواجب مبهم في أقسام محصورة.

والقول الثاني: نفي انقسام الواجب إلى معين ومخير، ونفي وجود واجب مخير في الشريعة.

استدل المعتزلة بأن معنى كون الشيء واجباً تعينهُ في ذمة المكلف، بالتالي فإن الوجوب يتنافى مع التخيير، لأن الوجوب تعين في الفعل في ذمة المكلف.

وقد اختلف العلماء في حقيقة مذهب المعتزلة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يقول بأن الجميع واجب، جميع الخصال واجبة.

القول الثاني: أن الواجب في حقِ كلِ إنسان هو ما سيفعلهُ، هو ما سيفعله المكلف.

القول الثالث: أن الواجب أحدها لا بعينه، بحيث إذا فعل المكلف أحد هذه الخصال سقط به الباقي؛ لكن لا نتبين ما هو هذا الواجب إلا بفعل المكلف، إذا فعله المكلف فإن الآخر يسقط.

الجمهور يقولون: الجميع واجب.

إذاً الدليل الأول أنهم قالوا: الوجوب يتنافى مع التخيير.

الدليل الثاني لهم قالوا: لا يخلوا الحال من أحد أمرين ما أن تكون هذه الخصال متساوية، فإذا كانت متساوية بالنسبة بتأثيرها على المكلف حينئذ يجب أن تكون الجميع واجبة، لأنها متساوية والمتساوية تُعطى حُكماً واحداً، وأن قدرنا أن أحد هذه الخصال فيه ما ليس في غيره من الخصال فحينئذ ينبغي أن يكون المتميز هو الواجب دون غيره من الخصال.

أجيب عن الدليل الأول في قولهم بأن الوجوب يتنافى مع التخيير: أن يقال هذا استدلال بقولهم بالمسألة والنزاع بهذا.

الجمهور يقولون: التخيير لا يتنافى مع الوجوب من ثم لا يصح لهم أن يستدلوا بقولهم بمحل النزاع.

أما الدليل الثاني: فهو مبني على قول المعتزلة بأنه يجب على الله فعل الأصلح، والجمهور يعارضونكم في هذا فيرون أن الله عز وجل لا يجب عليه فعل شيء وإنما هو سبحانه يتفضل.

الجواب الثاني: بأن إذا قلنا بأن الخصال متساوية فمعنى أنه لا يصح أن يعين الوجوب بأحدها دون غيره، لأن المصلحة تتحقق بإحدى الخصلتين، ولا فائدة من إيجاب الجميع لأن المصلحة تحصل بفعل أحدها.

الدليل الثالث لهم: قالوا إن الله يعلم ما سيفعله العبد، هذه الخصال سيكون هو الواجب، ويُجاب عن هذا بأن الله يعلم بأن بعض العباد لن يفعلوا الواجب (أي واجب) ولا يعني هذا سقوط الوجوب عنه، الحكم الشرعي لا يتعلق بفعل المكلف أو عدم فعله، إنما يتعلق بخطاب الشارع.

الجواب الثاني الذي ذكره المؤلف هنا: أن إيجاب الفعل في خصال الكفارة مبني على صفته التي يعلمها الله عز وجل، من صفة الواجب المخير أن الله يعلم أنه غير معين، وأن المكلف مخير فيه فلا يمتنع تعلق علم الله عز وجل بهِ على هذه الصفة.

أما أدلة الجمهور، استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الجواز العقلي، فإن العقول تقبل وجود الواجب المخير، مثّل المؤلف بذلك: بأن السيد لو قال لعبده أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيتَ به أو اكتفيتُ أنا يا أيُها السيد بهِ، وإن تركت الجميع عاقبتُكَ ولا أوجبهما عليك معاً، بل أحدهما أيهما شئت، فإن العقل يقبل بمثل هذا وهذا كلام معقول. حينئذ لا يمكن أن يدعى أن الجميع واجب لأنه صرح بنقيضه بقوله (أو)، كذلك لا يمكن أن يدعي مدعي أنه لا يوجد واجب بهذه المسألة لأنه قد صرح بالإيجاب وصرح بالعقوبة بمن ترك جميع الخصال.

ولا يمكن أيضا أن يقال بأنه أوجب معيناً لأنه صرح بالتخيير، حينئذ لم يبقى إلا احتمال واحد هو أنه أوجب واحد لا بعينه. وهذه الجملة الأخيرة (أوجب واحد لا بعينه) توسدت مذهب الجمهور في المسألة.

الدليل الثاني: أن الغرض من إيجاب أحد هذه الأفعال قد يتعلق بواحد غير معين، لأن كل واحد منهما يحقق الهدف والغاية من إيجاب هذا الواجب مثل ما تحققه الخصلة الأخرى، وبالتالي القدر المشترك بين هذه الخصال هو المطلوب، والتعيين هذا أمر زائد فضلاً لا يتحقق بها ولا يتعلق بها غرض الشارع وبالتالي لم يطلب الشارع الواجب المعين بعينه.

وهذا الاستدلال لا يقر بهِ الأشاعرة لم؟ لأنهم يرون أن أحكام الله غير معللة.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن الشرع قد جاء بالواجب المخير في مسائل عديدة ومن أمثلة ذلك قوله جل وعلا: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) (البقرة: ١٩٦).

فخيره بين هذه الخصال الثلاثة. ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ﴾ (المائدة: ٨٩)

ومثل هذا كثير في النصوص.

والدليل الرابع لهم (دليل قياسي): بقياس الواجب المخير بأقسام محصورة على ما لا ينحصر بأقسام محصورة. من أمثلة ذلك قوله عز وجل (فعتق رقبة) أوجب إعتاق رقبة فأي رقبة أعتقها فإنها تجزئ. فيقاس على ذلك هذا هو الواجب في أقسام غير محصورة ومحل اتفاق فنقيس عليه الواجب المخير في أقسام محصورة.

بل قد لا يمكن الجمع بين الخصال في بعض المواطن مثل: تزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين، هنا الواجب تزويجها من أحدهما ولا يمكن الجمع بينهما.

مثل هذا: عقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع.

الدليل الخامس: الإجماع فإن الأمة مجمعة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب، وأن الواجب منها واحد لا على التعيين.

ما منشأ الخلاف في هذه المسألة؟

العلماء في ذلك قولان:

القول الأول: أن منشأ الخلاف في هذه المسألة هو الاختلاف في التحسين والتقبيح العقلي.

المعتزلة يقولون يجب على الله فعل الأصلح، بالتالي نفوا الواجب المخير.

إذاً المعتزلة أثبتوا التحسين العقلي، فيجب على الله فعل الأصلح بالتالي قالوا لا يوجد واجب مخير فإنه إذا كانت إحدى هذه الخصال هي الأصلح فتتعين في الوجوب، فيجب على الله أن يوجبها.

والجمهور لا يوافقون المعتزلة في الأصل بالتالي لا يوفقونهم على ما ترتب عليه من فرق.

نريد أن نحقق القول في مسألة التحسين والتقبيح العقلي:

عندنا منهجان مذهبان متقابلان:

مذهب المعتزلة يقولون: الأفعال لها صفات تثبت حسنها وقبحها ويجب على الله أن يأمر بالصالح وينهى عن الفاسد.

والأشاعرة يقولون: ليس للأفعال صفات ذاتية يثبت حسنها وقبحها، بالتالي لا يتعلق خطاب الشارع بالتحسين والتقبيح العقلي لأنه باطل.

وأهل السنة عندهم وسط يرون أن هذه المسألة ينبغي تقسيمها إلى مسألتين:

المسألة الأولى: وجود صفات ذاتية تثبت الحسن والقبح للأفعال فيقولون هذا واقع شاهد لا يشككون فيه.

المسألة الثانية: ترتب الثواب والعقاب على هذا الحسن والقبح العقلي، ويقولون بأنه لا يترتب العقاب على الفعل إلا إذا وجد الخطاب.

قوله تعالى (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (الإسراء: ١٥) (وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ) (الأنعام: ١٩) ونحوها من النصوص، وهذا القول الأخير هو الذي تجتمع عليه الأدلة ولذلك من أكبر أسباب الضلال عند الخلق جمع مسألتين مختلفتين ووضعهما في محل واحد. من أمثلة هذا كما سيأتي في تكذيب المكره فإن هناك إكراه بإلجاء وإكراه بغير إلجاء ولكل منهما حكم، عندما تدخل مسألتين في محل واحد حينئذ تقع في أشكال؛ لأن كل من القولين يكون فيه شيء من الحق، والراجح يتبين لنا مما سبق رجحان الجماهير بأقسام الواجب إلى معين ومخير في أقسام محصورة.

ما هي ثمرة الخلاف؟

بعض أهل العلم يقول الخلاف لفظي لأن الاختلاف إنما هو في اللفظ والمعنى متفق عليه.

ويرون أنه لا يوجد ثمرة لذلك.

والقول الثاني بأنه يوجد ثمرات وأوردوا من الثمرات أن من فعل جميع خصال الواجب هل هو يثاب على الجميع ثواب واجب؟ أو يثاب على أحدها ثواب واجب والباقي يثاب ثواب نفل؟

وهذا أمره إلى الله. لكن نحن نتكلم عن تعلق الحكم الشرعي بفعل المكلفين.

إذا هذا ما يتعلق بهذه المسألة.

طالب: ....

الشيخ: معين متعلق بعلم الله عز وجل بحسب فعل المكلف.

طالب: الفرق بينهما؟

الشيخ: الأول يقول الجميع واجب والآخر يقول بأن الواجب واحد وهو ما سيفعله المكلف ولا يوجد تخيير. والقول الثالث بأن الواجب واحد معين يسقط به الوجوب ويسقط به وجوب فعل الآخر.

قد يكون هناك من يجمع بين الثاني والثالث، لا يوجد فيها تعارض، لكن نريد تفسير لهذه المسألة يفسرونها بهذه التفسيرات الثلاث كل طائفة من المعتزلة تفسره بأحد هذه.

كلام المؤلف قوله (الواجب ينقسم إلى معين) أي ما لا يقع التردد فيه بينه وبين غيره، (وإلى مبهم) والأصل في المبهم ما لا يعرف معناه ولا يتضح، والمراد هنا بالمبهم المتردد بين عدد من الأفعال، وقوله (في أقسام محصورة) من أجل إخراج ما وقع فيه الاتفاق من محل النزاع في أقسام محصورة هذا هو محل النزاع.

قوله (كخصلة من خصال الكفارة) أي كفارة اليمين وفدية الحد.

وقوله (لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين) هذا لا يتوافق مع مذهب الأشاعرة لأنهم يرون أن الأحكام واجبة ابتداءً بدون أن يكون في إيجابها هدفٌ وغرض.

وقوله (فيطلب منه) أي يطلب الشارع من المكلف قدر ما يفي بغرضه، أي المقدار الذي يتحقق به مقصد الشارع وبالتالي يكون التعيين فضلاً.

قوله (للأفعال صفات في ذاتها) هذا مسألة التحسين والتقبيح للعقل.

والناس في مصدر الحسن والقبح على أقوال: منهم من يقول مصدر الحسن والقبح هو الشرع (وهو قول الأشاعرة) منهم من يقول مصدر الحسن والقبح هو العقل. وإن كان بعضهم ينفي وجود من يقول بمثل هذا وهو منسوب لبعض المعتزلة.

والقول الثالث يقول بأن الأفعال لها صفات يثبت بها الحسن أو القبح والعقل والشرع لهم معرفان.

وقوله (يجعل مناط التكليف خيار المكلف) مناط التكليف أي ما يعلق به الوجوب من هذه الأفعال.

طالب: ....

الشيخ: منشأ الخلاف قلنا إما أن يعود إلى مسألة التحسين والتقبيح العقلي.

والأمر الثاني هو الاختلاف في مفهوم التخيير وهل يوجد بينه وبين الإيجاب منافاة؟

عند الجمهور لا توجد منافاة بين التخيير والإيجاب خلاف للمعتزلة.

الملف الصوتي الرابع:

فصل: [في تقسيم الواجب باعتبار وقت الأداء]

والواجب ينقسم -بالإضافة إلى الوقت- إلى مضيق وموسع.

وأنكر أصحاب أبي حنيفة التوسع، وقالوا: هو يناقض الوجوب.

ولنا: أن السيد لو قال لعبده: ابْن هذا الحائط في هذا اليوم: إما في أوله، وإما في وسطه، وإما في آخره وكيف أردت، فمهما فعلت امتثلت إيجابي، وإن تركت عاقبتك، كان كلامًا معقولًا.

ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئًا أصلًا، ولا أنه أوجب مضيقًا؛ لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعًا.

وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجبًا، بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت.

وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض، وتلزمه نيته، ولو كانت نفلًا لأجزأت نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالِم كونها نفلًا؛ إذ النية قصد يتبع العلم.

فإن قيل: الواجب ما يعاقب على تركه، والصلاة إن أضيفت إلى أخر الوقت فيعاقب على تركها، فتكون واجبه حينئذ، وإن أضيفت إلى أوله، فخيّر بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها، وهذا حد الندب.

وإنما أثيب ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية، فهو كمعجّل الزكاة، والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما.

قلنا: الأقسام ثلاثة:

قسم: لا يعاقب على تركه مطلقًا، وهو: المندوب.

وقسم: يعاقب على تركه مطلقًا، وهو الواجب المضيق.

وقسم: يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا القسم ثالث، يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو "الواجب، والندب" وأولى عباراته: "الواجب الموسع".

قالوا: ليس هذا قسمًا ثالثًا، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب، وبالإضافة إلى آخره واجب، بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه، دون آخره.

قلنا: بل حد الندب: ما يجوز تركه مطلقًا، وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو: "الفعل بعده" أو: "العزم على الفعل"، وما جاز تركه بشرط فليس بندب، كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل.

ومن أمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه، ولا يكون ندبًا، بل واجبًا مخيرًا، كذا هذا يسمى واجبًا موسعًا.

وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقًا، وما لا يجوز تركه مطلقًا فهو قسم ثالث.

وإذا كان المعنى متفقًا عليه وهو: الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة في العبارة.

وأما تعجيل الزكاة: فإنه يجب بنية التعجيل، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره، ولم يفرقوا أصلًا فهو مقطوع به.

فإن قيل. قولكم: "إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده" باطل، فإن لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصيًا".

ولأن الواجب المخير: "ما خير الشارع فيه بين شيئين" وما خير بين العزم والفعل.

ولأن قوله: "صل في الوقت" ليس فيه تعرض للعزم أصلًا، فإيجابه زيادة.

قلنا: إنما لم يكن عاصيًا، لأن الغافل لا يكلف.

فأما إذا لم يغفل، فلا يترك العزم على الفعل إلا عازمًا على الترك مطلقًا، وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجبًا.

فهذا دليل وجوبه، وإن لم تدل عليه الصيغة، والله أعلم.

المراد في هذه المسألة هل يوجد في الشارع واجبٌ موسع؟ أو أن جميع الواجبات مضيقة؟

ذلك أن الواجب منه ما هو مضيق، **والمراد به**: مالا يتسع وقت الواجب إلا لفعله مرة واحدة، **من أمثلة ذلك**: صيام رمضان فإن المكلف لا يتمكن من الصيام في يوم واحد إلا مرة واحدة.

والنوع الثاني: ما يتمكن المكلف من فعله في وقته أكثر من مرة، **من أمثلة ذلك**: صلاة الظهر فإن وقت صلاة الظهر يبتدئ من بعد زوال الشمس إلى صيرورة ظل كل شيءٍ مثلهُ ولا شك أن هذا وقت يمكن فعل صلاة الظهر فيه أكثر من مرة.

وهناك نوع ثالث: يكون واجب موسع من جهة ومضيق من جهة أخرى، من أمثلته صيام قضاء رمضان، فإنه بالنسبة للوقت اليومي مضيق؛ إذ لا يمكن أن يصامَ في اليوم الواحد أكثر من مرة وهو بالنسبة للوقت السنوي موسع؛ لأن أيام السنة قد يجوز فيها القضاء تتسع للصيام مرات متعددة. والجمهور يسمونه بهذا الاسم موسع ومضيق، والحنفية يسمونه معيار وضرب، الضرب هو الواجب المضيق، والمعيار هو الواجب الموسع (الاصطلاح عند الحنفية).

أما عن تحرير محل النزاع:

قد وقع الاتفاق على وجود الواجب المضيق، كما وقع الاتفاق على أن الموسع في أخر وقتهِ واجبٌ، وقد حُكي في تفسير مذهب الحنفية أقوال متعددة، المؤلف اختار أن ينسب إليهم القول: (بأن الوجوب متعلق بأخر الوقت).

أما بالنسبة للأقوال:

القول الأول: إنكار تقسيم الواجب بالإضافة إلى الوقت إلى: مضيق وموسع، وحصر الواجبات في وقتٍ واحد، وهذا القول منسوب لبعض الحنفية، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن التوسع يناقض الوجوب إذ إن الواجب ما يعاقب على تركه والواجب الموسع بالنسبة لأول وقته لا يعاقب على تركه، بل يخير العبد بين الفعل والترك فيكون مندوباً.

وأجيب عن هذا: بأن المندوب ما يجوز تركهُ مطلقاً، والواجب الموسع لا يجوز تركه إلا بشرط وهو الفعل في أثناء الوقت أو العزم على الفعل.

الدليل الثاني لهم: أن تارك الواجب عاصٍ، وتاركُ الموسع في أول وقته ليس بعاصٍ فلا يكونُ واجباً.

وأجيب عن هذا: بأن تارك الموسع باعتبار جميع وقته يُعد عاصياً، بالتالي دخل في مفهوم الواجب.

والقول الثاني: أن الواجب ينقسم إلى مضيق وموسع وهذا قول الجمهور، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: الجواز العقلي فإن العقل لا يمنع من وجودِ واجبٍ موسع.

مثَّل له المؤلف: بما لو قال السيد لعبده ابنِ هذا الحائط في هذا اليوم إما في أوله أو في وسطه أو في آخره؛ فإن هذا كلام معقول لا شك أنه أوجب عليه واجباً موسعاً.

الدليل الثاني: أن الشارع جعل واجبات موسعة تجبُ في أول الوقت كما قال تعالى: (**أَقِمِ** الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) (الإسراء: ٧٨) لدلوك الشمس إي لزوالها، فجعل مبتدأ الوجوب متعلق بأول الوقت.

طالب: ....

الشيخ: أقم الصلاة إيجاب جعل الإيجاب متعلق بزوال الشمس، وزوال الشمس أول الوقت، فجعل الوجوب متعلق بأول الوقت.

الدليل الثالث: الإجماع على أن فاعل الموسع في أول الوقت إنما يثاب ثواب الفرض.

وأجيب عن هذا: بأن فاعل الموسع في أول الوقت إنما يثاب ثواب الفرض لأن مآل الموسع أن يكون فرضاً في آخر الوقت فهو كمعجلِ الزكاة.

وأجيب عن هذا: بأن تعجيل الزكاة لا يصحُ إلا بنية التعجيل، بخلاف الواجب الموسع بأول الوقت ومن ثم فقياس فعل الصلاة في أول وقتها على تعجيل الزكاة قياس مع الفارق.

استدل الجمهور على أن فاعل الموسع في أول وقته يثاب ثواب الفرض، وأجابوا بأنه إنما أثيب ثواب الفرض لأنه سيؤول إلى أن يكون فرض في أواخر وقته. فهو مثل (معجل الزكاة) معجل الزكاة إذا تعاقب الوقت لم يجب عليه وإنما يثاب ثواب الفرض من أجل أنه سيؤول أن يكون فرضاً عند وجود وقته وأجيب بوجود الفرق بين المسألتين معجل الزكاة لابد أن ينوي تعجيل الزكاة بخلاف فاعل الصلاة في أول الوقت فإنه لا ينوي لها نية جديدة.

الدليل الرابع: أن فاعل الموسع في أول وقته يجب عليه أن ينوي أنه فرض وأنه واجب ولا يصح منه أن ينوي أنها ندب، بالتالي تكون واجبة وليست ندباً.

وأجيب عنه بمثل ما أجيب عن الدليل الذي قبله بأنه إنما صح منه أن ينوي أنها فرض لأنه سيؤول إلى الفرضية كتعجيل الزكاة، يجاب عنه بوجود الفرق فإن الزكاة المعجلة تنوى بنية مغايرة للزكاة في الوقت بخلاف الموسع فإنه لا يفرق بين النية، لا يفرق في نيته بين فعله في أول وقته أو أخره وعلى ذلك إجماع السلف.

إذًا خلاصة هذا الدليل (الدليل الرابع) أنهم قالوا بأن الواجب الموسع بأول الوقت يصح أن ينوى فيه أنه واجب ولو كان مندوباً لما صح منه أن ينوي أنه واجب، قال المؤلف (بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً) لأن من كان يعلم بأن الصلاة في أول الوقت ويعتقد ذلك لا يمكن عقلا أن ينوي أنها فرض وهو يعلم أنها مندوبة، فالنية قصدٌ يتبع العلم، فلا تقصد شيء إلا إذا كنت تعلمه فما لا تعلمه لا يمكن أن تقصده.

الدليل الخامس: أن ما طلب شرعاً على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما لا يعاقب على تركهِ مطلقاً وهو المندوب.

النوع الثاني: ما يُعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق.

النوع الثالث: ما تكون العقوبة فيه بالإضافة إلى مجموع الوقت، أي ما تكون العقوبة فيه متعلقة بترك الفعل في جميع الوقت وإن كان لا يعاقب في أول الوقت، وهذا نسميه الواجب الموسع.

أجيب عن هذا الدليل: بأن قالوا القسم الثالث لا حقيقة له؛ لأنه في أول الوقت ندب لجواز تركه، وهو في آخر الوقت واجب لتعلق العقاب بتركهِ.

أجيب عن هذا: بأن المندوب ما يجوز تركهُ مطلقاً وهذا لا يجوز تركه مطلقا لا بد من فعله في أثناء الوقت.

الدليل الآخر لهم: القياس على الواجب المخير، فإنه من أقسام الواجب ومع ذلك يجوز ترك كل واحدة من الخصال، بشرط فعلِ غيرها، الواجب المخير يجوز تركه إلى بدل ومع ذلك يُسمى واجباً، وهكذا الواجب الموسع نسميه في أول وقته واجباً وإن جاز تركه إلى بدل بفعله في آخر الوقت.

الدليل الأخير لهم: قياسه على الواجب الكفائي فإنه يتعلق بذمة الجميع ويجب على كل فرد منهم فعله وإذا تركه الجميع استحقوا العقاب، وإن كان العقاب لا يتعلق بترك البعض متى فعله الآخرون ومع ذلك هو من أنواع الواجب بالاتفاق.

نوع الخلاف:

أشار المؤلف إلى أن الخلاف لفظي عندما قال (وإذا كان المعنى متفق عليه والانقسام إلى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة).

وهناك طائفة قالوا: بأن الخلاف معنوي وأنه يترتب عليه عدد من المسائل، وجعلوا من آثار الخلاف مسائل منها:

المسألة الأولى: هل يجب العزمُ على الفعلِ أول الوقت في الواجب الموسع لمن لم يفعله في أول وقته؟ فمن قال بإثبات الواجب الموسع أوجبه، ومن نفى الواجب الموسع لم يوجب العزم.

المسألة الثانية: من كان من أهل الوجوب في أول الوقت دون آخره هل يجب عليه القضاء؟

مثال ذلك: من حاضت أثناء الوقت ولم تصل في أوله هل يجبُ عليها القضاء؟

فإن قلنا بإثبات الواجب الموسع وجب عليها القضاء؛ لأن الوجوب تعلق بذمتها في أول الوقت.

ومن قال بنفي الواجب الموسع فمن مقتضى مذهبه أن من حاضت في أثناء الوقت وهي لم تصلي لم يجب عليها القضاء؛ لأن الوجوب لم يتعلق بذمتها.

ومثل ذلك: المريض العاجز عن الصوم إذا مات في أثناء اليوم هل يجب عليه الإطعام بحيث تجبُ من تركته؟

فإن قلنا بإثبات الواجب الموسع أوجبنا إخراج الكفارة بإطعام مسكين من تركته؛ لأن الوجوب يتعلق بأول الوقت، وإن قلنا بنفي الواجب الموسع لم نوجب إخراج الكفارة من تركتهِ.

ولعل الراجح: هو قول الجمهور في إثبات الواجب الموسع.

تبقى هنا مسألة وهي هل يجب على من ترك الواجب الموسع في أول وقته العزم على الفعل، أو لا يجب عليه ذلك؟

هذه المسألة من مسائل الخلاف.

والمراد بالمسألة: أن من أخر الواجب الموسع عن أول وقته هل يجب عليه أن يعزمَ على الفعل في أثناء الوقت أو لا يجب عليه ذلك؟

وأما عن منشأ الخلاف:

فالخلاف نشأ من أسباب متعددة منها:

أولا: إثبات الواجب الموسع، فمن نفى الواجب الموسع لم يوجب العزم على الفعل لمن لم يفعله بأول وقته، بخلاف من أثبت الواجب الموسع.

السبب الثاني: الاختلاف في بعض أنواع دلالة الالتزام، فإن وجوب العزم لم يدل عليه دليل بذاته وإنما أخذ من طريق دلالة التلازم.

وأما عن الأقوال:

فالجمهور يقولون: بأن من لم يفعل الواجب الموسع في أول وقته وجب عليه العزم على الفعل في أثناء الوقت، **استدلوا على ذلك**: بأن من لم يعزم على الفعل فهو عازمٌ على الترك والعزم على الترك حرام، ومالا يتم ترك الحرام إلا به فإنه يكون واجب.

القول الثاني: بأن العزمَ على فعل الواجب الموسع لمن لم يفعله في أول الوقت ليس بواجب، قال به بعض الحنابلة وبعض المعتزلة.

استدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: عدم ورود دليل يوجب العزمَ فإن قوله صلِ بالوقت ليس فيهِ إيجاب للعزم.

أجيب عن هذا: بأن إيجاب العزم إنما ثبت لأنه لو لم يعزم على الفعل لكان عازمًا على الترك والعزم على الترك حرام وما لا يتم ترك الحرام إلا بهِ فهو واجب.

الدليل الثاني: إن من غفل عن العزمِ لم يأثم ولا يعد عاصياً، فدل ذلك على عدم وجوبه.

أجيب عن هذا: بأن الغافل غير مكلف فعدم الإثم لعدم التكليف فهو بمثابة النائم، فالنائم لا يأثم بالترك لعدم تكليفه مع ثبوت الواجب في نفسه بدلالة وجوب قضائه.

هذه خلاصة هذه المسألة ولعل قول الجمهور في هذه المسألة أرجح.

وهذه المسألة ليست من مسائل الأصول؛ فالعزم من مسائل الفقه، وإنما بحثت عند الأصوليين؛ لأنها ثمرة من ثمرات تقسيم الواجب إلى مضيق وموسع.

مثله أيضا المسألة التي تليها ذكرها المؤلف (أن من أخر الواجب الموسع فمات في أثناء الوقت لم يأثم) هذه المسألة أيضا من المسائل الفقهية.

فصل: [في تضييق الواجب الموسع]

إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصيًا، لأنه فعل ما أبيح له فعله، لكونه جُوِّز له التأخير.

فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة؟

قلنا: هذا محال؛ فإن العاقبة مستورة عنه.

ولو سألنا فقال: "عليّ صوم يوم فهل يحل لي تأخيره إلى غد" فما جوابه؟

إن قلنا: "نعم" فلم أثم بالتأخير؟

وإن قلنا: "لا" فخلاف الإجماع.

وإن قلنا إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ، لم يحل، وإلا فهو يحل.

فيقول: وما يدريني ما في علم الله، فلا بد من الجزم بجواب.

فإذًا: معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير، إلا بشرط العزم، ولا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه. والله أعلم.

كما تقدم من أن هذه المسألة من المسائل الفقهية وهي مترتبة على مسألة إيجاب العزم وسيترتب عليها أيضًا مسألة الحكم بأنها قضاء أو أداء.

صورة المسألة: ذكرها المؤلف بقوله (إذا أخر المكلف الواجب الموسع عن أول الوقت، فمات في أثناء الوقت قبل فعل الواجب الموسع وقبل ضيق وقته) فهل يعد عاصياً لكونه تعلق به وجوب الفعل ومع ذلك لم يفعله؟

الجواب عن هذا: بأنه لا يأثم ولا يعد عاصيا الدليل في هذا أنه فعل ما يجوز له فعله، تأخير الصلاة عن أول الوقت مما يجوز له فعله، بالتالي لم يأثم بهذا.

قد أورد المؤلف اعتراضاً على هذا: وهو بأنه أنه ما يجوز له التأخير إذا علم بأنه سيبقى إلى آخر الوقت. وقال إنما جاز له تأخير الواجب الموسع عن أول وقته بشرط أن يكون هناك سلامة في العاقبة.

أجيب عن هذا: أن العاقبة مستورة ما يدري ما الذي سيفعله الله بالعبد في آخر الوقت، يدل على ذلك أنه يجوز التأخير بالإجماع لا يأثم ولا يمكن أن يُجيب أحد بتعليق الإثم بجواز التأخير بما في علم الله لأنه غيب بالنسبة للعباد.

كما تقدم أن هذا من المسائل الفقهية، **ترتب على هذه المسائل مسألة فقهية أخرى وهي**:

إذا أخر المكلف الواجب الموسع عن أول وقته ويغلب على ظنه أنه لن يبقى إلى آخر الوقت فبقي، فهل يعد فعله في آخر الوقت أداءً أو قضاءً؟

مثال ذلك: من حُكم عليه بالقصاص وعلم أنه سيقتل في الثانية ظهراً لم يُجز له تأخير صلاة الظهر عن أول الوقت، فإذا أخرها فعفى أولياء الدم ففعل الصلاة في آخر الوقت هل تُعد أداء كونه فعل العبادة في وقت مقدر شرعا أو تكون قضاء لأنه يعصي بالتأخير ولعل المؤلف أيضاً يشير إلى هذه المسألة في مباحث الأداء والقضاء.

المقصود أن هذه من مسائل الفقهية وليست من المسائل الأصولية وإنما ذكرها الأصوليين لترتبها على مسألة الواجب الموسع.

طالب: من أخر صلاة الظهر ثم سافر هل يصليها ركعتين أم أربع؟

الشيخ: هل يتعلق الوجوب بأول الوقت هذا في أصل الواجب، أما بالنسبة لصفته فلا تدخل في هذا الباب، ممكن أيضاً أن تجعل هذه من ثمرات مسائل قاعدة الواجب الموسع هل تتعلق صفة العبادة بذمة المكلف بأول الوقت أو بوقت الفعل؟

إذا قلنا بإثبات الواجب الموسع لم تتعلق إلا في وقت الفعل أو في أخر الوقت، إذا قلنا بنفي الواجب الموسع لم يتعلق الوجوب إلا بنفس وقت الفعل أو بأخر الوقت، وإذا قلنا بإثبات الواجب الموسع تعلق الوجوب بأول الوقت هذا في أصل الوجوب أما في الصفة فلا ترابط بينهما.

عند الجمهور يقولون: من تعلق به الوجوب بأول الوقت لزمهُ ولذلك عندهم من كان مقيم في أول الوقت فسافر في أثناء الوقت وجب عليه صلاة مقيم تامة، ومثله من دخل عليه وقت الصيام وهو مقيم ثم سافر في أثناء الوقت قال الجمهور لا يفطر هذا اليوم.

فرق الحنابلة بين المسألتين:

فقالوا في مسألة الصلاة: يتم الصلاة.

قالوا في مسألة الصيام: يجوز له الفطر.

لعل الصواب أن الكلام في الصفة مغاير للكلام في أصل الوجوب، فصفة العبادة متعلقة بوقت فعلها، بخلاف أصل الوجوب؛ ولذلك من دخل عليه وقتُ الصلاة وهو مقيم فسافر فالصواب أنه يجوز له قصر الصلاة، لقول الله عز وجل (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (النساء :١٠١) فلم يشترط بجواز القصر أن يكون الضرب قبل وقت الصلاة قال (وإذا ضربتم في الأرض) هذا يشمل ما إذا كان الضرب قبل دخول الوقت وما إذا كان الضرب خارج دخول الوقت.

ولذا فالصواب في مثل هذا تعلق الصفة في وقت الأداء لا بوقت الوجوب ثم لا يصح أن تجعل من ثمرات هذه القاعدة.

طالب: ...

الشيخ: في مسألة العزم هل هو واجب من أدلتهم لا يوجد دليل يدل على إيجاب العزم هذه خلاصة هذا الدليل

طالب: قوله (زيادة) يعني زيادة عن النص؟

الشيخ: إيجابه لم يرد به دليل قوله (إيجاب زيادة) يعني لم يرد به دليل. الدليل نص على وجوب الفعل في الوقت وليس فيه إشارة على العزم، من أوجب العزم؟ أوجبه من غير دليل لأن الدليل إنما أوجب الفعل ليس له علاقة مسألة الزيادة.

طالب: .... الفرق بين السؤال والاعتراض؟

الشيخ: الآن عندنا شخص أخر الواجب الموسع مثل (قضاء رمضان أخره إلى شعبان فمات قبل ذلك) الجمهور يقولون: لا يأثم. والمخالف يقولون: يأثم وهنا لو جاءنا الشخص بشهر شوال وقال هل يجوز لي تأخير صوم رمضان إلى شعبان؟ فما جوابك؟ تقول نعم يجوز فكيف تقول يجوز فلما مات في رجب قلت هو آثم عاصي!؟

الملف الصوتي الخامس:

فصل: [في مقدمة الواجب وحكمها]

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى: ما ليس إلا المكلف، كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب.

وإلى ما يتعلق باختيار العبد، كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فهو واجب.

وهذا أولى من قولنا: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب؛ إذ قولنا: "يجب ما ليس بواجب" متناقض، لكن الأصل: وجب بالإيجاب قصدًا، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، فهو واجب كيف ما كان، وإن اختلفت علة إيجابهما.

فإن قيل: لو كان واجبًا لأثيب على فعله، وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل.

قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب من البيت في الحج مثل ثواب البعيد وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة؟

وأما العقوبة: فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم، ولا يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل.

عنوان هذه القاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا بهِ)، **المراد بذلك**: الوسائل التي لا يتحقق فعل الواجب إلا بفعلها، قد أشار المؤلف إلى عنوان آخر في هذه القاعدة حيث قال البعض (يجب التوصل من الواجب بما ليس بواجب) واعترض المؤلف على هذا العنوان بما فيه من التناقض لأن حاصله أن يقال يجب ما ليس بواجب، وإثبات الوجوب ونفيه أمران متقابلان لا يمكن اجتماعهما في محلٍ واحد من ثم أصبح من المتناقضات، ومن ثم فالأولى أن يستعمل في عنوان المسألة ما ذُكر أولاً: (ما لا يتم الواجب إلا بهِ) وهذه القاعدة من قواعد الوسائل ولذا استعمل طائفة عنواناً ثالثاً لهذه القاعدة فقالوا: (ما لا يتم فعل المأمور به إلا به فهو مأمورٌ به) استعملوا لفظ الأمر ليشمل الواجب والمندوب فإن ما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب.

ومن هنا نعلم أن وسائل الواجبات على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وسائل لا يتحقق وجود الواجب إلا بوجودها وهي المراد هنا في هذه القاعدة، وهي على الوجوب.

النوع الثاني: وسائل تفضي إلى الواجب في الغالب، هذه يقال بمشروعيتها وبتحقق الثواب بفعلها عند وجود النية والقصد ولكنها لا تأخذ حكم الواجب، وهذه القاعدة تُفرق لك بين وسائل المأمور به شرعاً وبين البدع، فهي تخفى على كثير من الناس.

من أمثلة هذا النوع: طباعة المصاحف، هذه وسائل يتحقق بها الأمر الشرعي بحفظ القران ويقال بمشروعيتها، **ومثل هذا**: وضع خطوط في المسجد ليستقيم الصف، ووضع مكبرات الصوت في المسجد، وإفراد النساء في المسجد بمحل خاص أو في دور خاص.

والفرق بين هذا النوع والبدع: أن البدع وجد الداعي لها في عهد النبوة فتركها النبي –صلى الله عليه وسلم– قصداً فدل ذلك على عدم مشروعيتها، بخلافِ ما لم يوجد داعي لفعله في عهد النبوة.

والنوع الثالث: وسائل تفضي إلى الواجبات على سبيل الندور (على سبيل الندرة) وقد ذكرها بعض الفقهاء وذكروا بأنها لا تشرع لذاتها، وخالفهم آخرون وقالوا: باستحبابها.

والبحث في الواجب هنا ووسائله مغاير للبحث في ذرائع الحرام.

ويدخل في هذا البحث شروط الواجب سواء كانت شروطًا شرعية أو عقلية أو حسية، وكذلك الأسباب سواء كانت عقلية أو شرعية أو عادية.

ننتقل بعد هذا إلى الكلام عن تحرير محل النزاع: للعلماء طريقتان لتحرير محل النزاع:

الطريقة الأولى: تقسيم المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: ما ليس بقدرة المكلف، أو ليس من فعله، هذا لا يجب بالاتفاق. **من أمثلة ذلك**: لا يجب على المأموم أن يحضر العدد الكافي في الجمعة، لأن هذا ليس من فعله، **ومن أمثلته**: لا يجب على المقعد أن يقف بالصلاة لأن هذا ليس إلى قدرته.

النوع الثاني: ما يتعلق بقدرة العبد وباختياره، وهذا هو محل الخلاف المحكي بهذا الباب، ويمثلون له بالطهارة للصلاة لأن واجب الصلاة لا يتم إلا بفعل الطهارة والطهارة من فعل العبد وقدرته واختياره.

ومثل ذلك: السعي إلى صلاة الجمعة، لأن أداء صلاة الجمعة لا يتم إلا بالذهاب إليها. وهكذا: لا يتم استيعاب الوجه بالغسل إلا بغسل جزء من الرأس عند غسل الوجه فيكون غسل جزء من الرأس عند غسل الوجه واجباً. ومثله: أنه لا يتم استيعاب النهار بالصوم إلا بإمساك جزء من الليل.

الطريقة الثانية: تقسيم المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: ما لا يتم الوجوب إلا به، بحيث يكون الفعل قبل الوسيلة ليس بواجب ولم يتعلق بذمة المكلف، فهذا القسم وهو ما لا يتم الوجوب إلا به ليس بواجب بالاتفاق.

ومن أمثلة ذلك: لا يجب على العبد السعي لتملك نصاب الزكاة من أجل أن تجب عليه الزكاة، لا يجب على المكلف السعي لملك النصاب من أجل أن تجب عليه الزكاة، فهنا الزكاة قبل ملك النصاب ليست بواجبة فلا يجب عليه تحصيل سبب الوجوب وهو ملك النصاب، **ومثل ذلك أيضاً:** الإقامة، فعل صلاة الظهر تامة واجب، ولا يجب إلا على المقيم؛ لأن شرط وجوبها تامة الإقامة، فلا يجب على المسافر أن يقيم من أجل أن تجب عليه صلاة الظهر أربعاً ومثله في الصوم.

النوع الثاني: ما لا يتم الواجب إلا به بحيث يكون الفعل واجباً قبل فعل الوسيلة، فهذا هو موطن البحث. فالثاني وهو ما لا يتم الواجب إلا به هو موطن البحث الذي حكي فيه الخلاف، حيث أن الواجب قد تقرر وجوبهُ قبل فعل العبد للوسيلة.

وقد حاول بعض الباحثين الجمع بين هاتين الطريقتين لتحرير محل النزاع، فقالوا ما لا يتم الوجوب إلا به لا يجبُ بالاتفاق، وما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما لم يكن في قدرة العبد مما لا يتم الواجب إلا به فهذا ليس بواجب بالاتفاق.

والثاني: ما لا يتم الواجب إلا به وهو في قدرة العبد هذا هو موطن البحث في المسألة، والصواب القول بالوجوب فيه.

يبقى عندنا البحث في حكم المسألة:

يصرح الجمهور بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، **ويستدلون على ذلك:** بدلالة التلازم، فإن من لازم ترك الوسيلة ترك الواجب، وترك الواجب حرام فما يلزم منه ترك الواجب فإنه يكون حراماً، وبالتالي فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويُلاحظ أن علة الإيجاب مختلفة، فإن الواجب الأصلي وجب بأمر الشارع والوسيلة وجبت بطريق التبع، وجبت بواسطة وجوب المقصود.

حكى بعضهم قولاً في هذه المسألة: بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو ليس بواجب، ولم يُذكر من هو قائل هذا القول، **وقد استُدل لهذا القول بدليلين:**

الدليل الأول: أن فاعل هذه الوسيلة لا يؤجر، إنما يؤجر على فعل الواجب، ولو كان فعل ما لا يتم الواجب إلا به من الواجبات لأُثيبَ فاعله ثواب الواجب.

وأجيب عن هذا: بمنع ما ذُكر في هذا الاستدلال، فإن فاعل الوسيلة يؤجر، ويدل على ذلك أن الثواب يختلف باختلاف مقدار الوسيلة. فمن كان بيته قريباً من المسجد فأجره أقل من أجر من كان بيته بعيدًا عن المسجد، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أعظم الناس أجرًا في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى).

الاستدلال الثاني: قالوا بأن تارك الوسيلة لا يُعاقب على تركِها، وإنما يعاقب بعقاب واحد على الجميع، فمن ترك الذهاب إلى المسجد لا يعاقب من أجل ترك الذهاب إلى المسجد؛ وإنما يعاقب من أجل ترك صلاة الجماعة.

وأجيب عن هذا: بأن العقوبة في ترك الواجب لا تتجزأ على أجزاء الواجب، وإنما هي عقوبة واحدة، تشمل الواجب الأصلي وتشمل ما لا يتم الواجب إلا به، **مثال ذلك:** من ترك غسل نصف وجهه في الوضوء هل يعاقب عقوبة على ترك النص أو عقوبة ترك الجميع؟ قلنا لم يصح وضوءه، وبالتالي عوقب عقوبة واحدة تشمل الجميع، ولا يتوزع العقاب على أجزاء الفعل، فهكذا في وسائل الواجب التي لا يتم الواجب إلا بِهِ، من تركها فإنه يعاقب عقوبة واحدة، كأنه لم يفعل شيئاً من الواجب.

بهذا يتبين صحة هذه القاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، وهذه القاعدة لها ارتباط بمسألة اشتراط القدرة للتكليف؛ ولذا قسم ما لا يتم الواجب إلا به إلى قسمين: ما كان في قدرة العبد، وما لم يكن في قدرته.

وأما عن تطبيقات هذه القاعدة وثمرات الفقهية المترتبة عليها فهي كثيرة جداً، ولا يخلو باب من أبواب الفقه إلا وفيه ثمرات له هذه القاعدة، بل لا تخلو مسألة فيها وجوب أو ندب إلا وفيها تطبيقات لهذه القاعدة، ثم إن تطبيقات هذه القاعدة قد تختلف باختلاف أحوال الناس المتعلق بأزمنتهم؛ فيستجد للناس من وسائل الواجب ما لا يوجد بالأزمنة السابقة.

يبقى تنبيه إلى شيء في آخر هذه القاعدة وهو أن وسائل الواجب قد تتعدد فيكون وجوب الوسيلة على التخيير، مثال ذلك: صلاة الجماعة واجبة ولا يتم فعل صلاة الجماعة الواجبة إلا بأحد الوسائل إما بالمشي إليها بالأقدام أو بركوب الدواب أو باستعمال السيارات والمركوبات الحديثة، فيكون الواجب أحد هذه الوسائل لا بعينه.

هذا ما يتعلق بهذه القاعدة.

طالب: ....

الشيخ: دليل التلازم مبناه أنه يلزم من ترك الوسيلة ترك الواجب، ما أدى إلى ترك الواجب فإن تركه واجب.

طالب: هل هم طرف في سبب في الأحكام الوضعية؟

الشيخ: قد يكون سببا وقد يكون شرطا. تلاحظون هذا نبهنا إلى شيء، وهو أن الأركان لا تدخل في هذه القاعدة لأن الأركان أجزاء ماهية. فالدليل الموجب لأصل الفعل يشمل أجزائه وأركانه هذه القاعدة في الشروط والأسباب لأنها خارج ماهية الواجب. مثال ذلك قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) هل يصح لأحد أن يستدل فيقول (إقامة الصلاة لا تتم إلا بالسجود، السجود وسيلة للصلاة فتكون واجبة). نقول: (لا)؛ فقوله (وأقيموا الصلاة) يدل بنفسه على إيجاب أجزاء الصلاة. لا على سبيل الوسيلة وإنما على سبيل الأصالة بالتالي نقول قوله (وأقيموا الصلاة) يشمل أجزاء الصلاة من الركوع والسجود والقيام ونحو ذلك.

فصل: [في بعض الفروع المخرجة على مقدمة الواجب]

وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة حرمتا: الميتة بعلة الموت، والأخرى بعلة الاشتباه.

وقال قوم: المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنها.

وهذا متناقض، إذ ليس الحل والحرمة وصفًا ذاتيًّا لهما، بل هو متعلق بالفعل، فإذا حرم فعل الأكل فيهما فأي معنًى لقولنا: هي حلال؟!

وإنما وقع هذا في الأوهام، حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض، والأوصاف الحسية، وذلك وَهْم على ما ذكرناه. والله أعلم.

هذه القاعدة متعلقة باختلاط الحلال بالحرام، هل يصير الحلال حراماً أو لا؟

وهذه القاعدة على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: اختلاط الحلال بالحرام، بحيث يكون عيناً واحدة فهذا يؤدي إلى التحريم، **من أمثلة ذلك**: ما لو خلط الماء الطهور بالماء النجس فهذا يجعله نجساً إذا بقيت صفة النجاسة في الماء.

النوع الثاني: اشتباه الحرام بالحلال بحيث يوجد لهما بدل، فحينئذ يقال بتحريم الجميع، والصيرورة إلى البدل، **من أمثلة ذلك**: ما لو اشتبه الطهور بالنجس فحينئذٍ يجب الكف عنهما وينتقل إلى البدل إما بماء آخر أو بالتيمم، **ومثله**: ما لو اشتبهت ثيابٌ طاهرة بنجسة وعنده ثياب طاهرة ما حكمه؟ يترك المشتبه ويصلي في الطاهر.

النوع الثالث: إذا اختلط المحرم بالنجس أو إذا اشتبه المحرم بالنجس ولم يكن بينهما امتزاج ولا يوجد لهما بدل، فماذا يفعل حينئذ؟ **مثال هذه المسألة**: إذا اختلطت أو اشتبهت ثياب طاهرة بثياب نجسة ولا يوجد عنده ثياب أخرى.

للعلماء في هذه المسألة أربعة أقوال مشهورة الرابع منها غير مشهور:

القول الأول: بأنه يتيقن بحيث يفعل ما يجزم به براءة ذمته وخروجه عن عهدة التكليف، وهذا قول الشافعي وأحمد في مسائل اشتباه الثياب يقولون يصلي بعدد النجس ويزيد واحدة ويتيقن أنه صلى بثوب طاهر.

القول الثاني: أنه يختار فيصلي بأحد هذه الثياب، وهذا قول الحنفية.

القول الثالث: أنه يجتهد بالثياب فيعمل على ما غلب على ظنه أنه طاهر منها صلى فيه، وهذا قول الإمام مالك، ولعله أرجح الأقوال في هذه المسألة؛ لأن قاعدة الشريعة العمل بغالب الظن وقيامه مقام اليقين.

وهناك قول رابع يقول: يترك الجميع في مسألة الثياب فيقولون يصلي عُرياناً.

قد أشار الشيخ عبد الرحمن بن قاسم بحاشية الروض بهذا القول وقواه.

وبحث المؤلف بهذا الفصل هو في القسم الثاني، وقد ذكر المؤلف فيه قولين مؤداهما واحد:

القول الأول: أنه إذا اشتبه المحرم بالحلال فإنه يُحرم جميع، الحرام لعلة التحريم فيها، والثانية لعلة الاشتباه، فما دام أنه لا يتمكن من ترك الحرام إلا بتركه فيكون حراماً.

وقد حكى المؤلف قولا آخر قالوا فيه: (بأن المذكاة حلال؛ لأنها مذكاة لكن يجب الكف عنها بوجود صفة الاشتباه بالحرام).

ورد المؤلف على هذا القول بأنه متناقض ووجه التناقض:

كيف يقال هي حلال ثم يقال يجب الكف عنها؟ ما دام أنها حلال فإنه يجوز الإقدام عليه ولا يجبُ الكف عن شيء إلا إذا كان محرماً.

ثم ذكر المؤلف أسباب وجود الوهن في هذه المسألة:

وهو أنهم ظنوا أن التحريم يتعلق بالذوات، وهذا خطأ؛ التحريم يتعلق بالأفعال، **مثال ذلك**: لا يصح أن تقول زيد حلال أو زيد حرام؛ لأنه ذات وإنما يقال تقديره (السلام عليه) هذا واجبٌ أو مندوب لأنها أفعال

وضربُ زيد حرام لأن الضرب فعل، فجاز تعلق الحكم الشرعي به، وأما الذوات فإنه لا يصح أن يحكم عليها بالحكم الشرعي.

ولذا قال المؤلف: (**إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما**) في أي شيء؟ المذكاة والميتة (**بل هو**) أي الحكم الشرعي للحل والحرمة (**متعلق بالفعل**) فإذا حرم الشارع فعل الأكل فيها، فبالتالي يقال هي حرام، ولا معنى لقولنا هي حلال مع قولنا يجب الكف عنها.

وقال بأن منشأ قول من قال هي حلال ويجبُ الكف عنها: أنهم ظنوا أن الأحكام الشرعية في الحل والحرمة تتعلق بالذوات، كما هو الشأن في الألوان والأوصاف الحسية التي تتعلق بالذوات. وهذا وهم فإن الأوصاف الحسية تتعلق بالذوات بخلاف الأحكام الشرعية فإنها تتعلق بالأفعال.

يبقى هنا قد يسأل سائل كيف تختلط أخته بأجنبية؟

الواجب عن هذا بأن الأخت قد تكون من الرضاعة، فبالتالي يكون عند زيد ابنتان إحداهما رضعت من أمك لا تعلم من هي الراضعة هل هي الكبرى أو الصغرى؟ فبالتالي اختلطت أخته من الرضاع بأجنبية، ما الحكم؟ يجب عليه الكف عنهما هما حرام لا يجوز الزواج بهما.

يبقى عندنا مسألتان:

المسألة الأول: أن هذه المسألة فيما يتعلق بالأقسام المحصورة، **ونضرب لذلك أمثلة**: لو اختلطت أخته من الرضاع بنساء أهل البلد هن بالآلاف، فهنا نقول لا يثبت التحريم على إحداهن، إنما يثبت إذا كان الاشتباه محصورا، **ومثل هذا**: ما لو علمنا أن بعض من في بلد لا يصلي لكنهم ندرة، والغالبية يصلون، فهل تحل ذبائحهم؟ نقول اختلاط المحرم بالحلال هنا اختلاطٍ نادر بالتالي لا يلتفت إليه.

والمسألة الأخرى: معاملة من في ماله حرام، فإنها مما يُلحق في هذه القاعدة، وبعض أهل العلم قال: هذه المسألة متعلقة بنسبة الحرام في ماله، فإن غلب الحرام في مال إنسان لم يجز معاملته، وبعضهم قيد ذلك بالثلث، والظاهر في هذا الباب أن المال الحرام على نوعين:

النوع الأول: ما حرم لذاته أو لعينه فإنه لا يصح التعامل معه فيه مع الغير، **من أمثلة ذلك**: الخمور والخنزير، **ومثل هذا النوع**: ما حرُمَ لتعلق حقوق الآخرين بهِ، هذا النوع لا يصح التعامل مع صاحبه فيه، مثال ذلك: من سرق سيارة، فلا يجوز لك أن تشتري السيارة لماذا؟ لأن التحريم هنا متعلق بحقوق الآخرين.

النوع الثاني من الحرام: ما حرُمَ لكسبه، فهذا النوع يتعلق التحريم فيه بذمة الإنسان، ما حرم لكسبه لا يقع فيه التعيين بالتحريم، وبالتالي يصح التعامل مع صاحبهِ فيه، مثال ذلك: من يأكل الربا، لا يتعين التحريم بالمال والنقد الذي في يده وإنما يتعلق بذمته، بالتالي جاز التعامل معه في ذلك المال، ومن هنا كان النبي – صلى الله عليه وسلم –يتعامل مع اليهود رغم أنهم لا يتورعون عن أكل الربا، ويدل على الحكم بهذه المسألة حديث بريرة رضي الله عنها فإن النبي –صلى الله عليه وسلم- لما دخل البيت وجد طعام يُطبخُ بالبرمةِ فسأل عنه، فقيل مال تُصدقَ به على بريرة، (النبي – صلى الله عليه وسلم – لا يأكل الصدقة) فقال – صلى الله عليه وسلم –هو صدقة عليها هدية لنا، فغيّر الحكم في المال تغيّر وجه التصرف فيه.

هذا حاصل ما يتعلق بهذه المسألة.

طالب: ....

الشيخ: إذا اختلط المال المسروق بغيره صورة ذلك:

عندنا إنسان علمنا أنه سرق سيارة وعنده خمس سيارات ولا ندري ما هي السيارة المسروقة منهن فيدخل في القاعدة بالتالي لا يجوز شراءِ أي سيارة من سياراته لماذا؟ لأن التحريم هنا متعلق بحقوق الآخرين ومن ثم يقال لا يجوز التعامل معه في ذلك، ويترتب على ذلك أنه اشتبه نوع ذلك المال بغيره من أنواع ما يملكه من السيارات لكن لو كان عنده سلعة أخرى لو كان عنده نقد جاز التعامل معه فيه.

طالب: أقسام الوسائل منها ما يفضي إلى الواجب في الغالب هل المقصود الواجب أو مطلقا أو المندوب؟

الشيخ: هذه تكلمنا عنها في مسألة ما لا يفعل المأمور إلا بهِ.

الطالب: لو يا شيخ ضربنا مثال (تكبير العيد) مندوب برفع الصوت لو كان لا يتحقق التكبير إلا بالتكبير الجماعي؟

الشيخ: هذا يتعلق بالقاعدة التي ذكرناها وجد الداعي لهذا الفعل في عهد النبوة فلم يُفعل فيدل هذا على عدم مشروعيته. لأن هذا الكلام يتنافى مع ما كان موجود في عهد النبوة نقول لا تتم رفع الصوت بالتكبير إلا إذا كان جماعياً لو كان هذا التلازم صحيحاً للزم في عهد النبوة لكنه لم يلزم في عهد النبوة فدل هذا على أن التلازم ليس بصحيح، لكنه قال في عهد النبوة كانوا يرفعون صوتهم بالتكبير في غير التكبير الجماعي.
فيقال في زمننا الحاضر يرفعون أصواتهم بالتكبير بدون التكبير الجماعي لأن الداعي للتكبير الجماعي كان موجود في عهد النبوة ولو كان مشروعاً لفُعل فلما ترك دل ذلك على عدم مشروعيته.

الملف الصوتي السادس:

فصل: [في الواجب غير المحدد]

الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود، كالطمأنينة في الركوع والسجود، ومدة القيام والعقود، إذا زاد على أقل الواجب: فالزيادة ندب، واختاره أبو الخطاب.

وقال القاضي: الجميع واجب؛ لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض، فالكل امتثال.

ولنا: أن الزيادة يجوز تركها مطلقًا من غير شروط ولا بدل، وهذا هو الندب.

ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب، والزيادة ندب، وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض، فيعقل كونه بعضه واجبًا، وبعضه ندبًا، كما لو أدى دينارًا عن عشرين.

المراد بهذه القاعدة: أنه إذا جاء أمر غير محدود وليس له حدٌ يفصله عن غيره، فهل يشمل الأمر جميع أجزاء ذلك الفعل بحيث يكون الجميع واجب، أو يكون الواجب هو أقل مقدار يصدق على الاسم؟

وبهذا نعرف منشأ الخلاف، إذ إن **منشأ الخلاف**: أن الأمر إذا جاء هل يصدق على أقل مسماه أو يصدق على جميع المسمى؟

مثال ذلك: إذا نظرنا في قوله تعالى (اركعوا) فهل هذا الأمر إنما يصدق على أقل ما يسمى ركوعاً وأما الزائد فنحتاج إلى دليل آخر لإثباته، أو أن الأمر يشمل جميع مسماه بحيث تكون جميع أجزاء الركوع واجبة؟

وبهذا ننتقل إلى تحرير محل النزاع: فإن الأفعال المأمور بها على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مأمورات مندوبة منفصلة عن الواجبات، فهذه لا إشكال في فصل الواجب عن المندوب بالاتفاق، مثال ذلك: صلاة الفجر واجبة وسنة الفجر مستحبة وكل منهما منفصل عن الآخر.

النوع الثاني: ما يكون الفعل فيه متميزاً وإن كان متصلاً بعضه ببعض، مثال ذلك: تسبيحات الركوع، فإن التسبيحة الأولى واجبة، التسبيحات البواقي لا تجب كما هو في مذهب أحمد وجماعة، التسبيحات هنا منفصلٌ بعضها عن بعض ومتميز بعضها عن بعض وإن كانت متصلة.

النوع الثالث: ما لا تتميز أجزاءه، مثال ذلك: الركوع، فإن أجزاء الركوع الواحد غير متميزة ومن ثم وقع الخلاف هل الواجب هو أقل مسمى الركوع أو أن الواجب هو جميع ما يسمى ركوعاً؟ ومثل هذا ما ذكره المؤلف من الطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام والقعود.

أما بالنسبة للأقوال: قد ذكر المؤلف قولين:

القول الأول: أن أقل المسمى هو الواجب وأن الزيادة ندب، ونسبه المؤلف لأبي الخطاب واختاره وهو قول جماهير الأصوليين، وقول المؤلف هنا (إذا زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب) هذا خلاصة قول هذا الفريق.

القول الثاني: بأن الزيادة واجبة، هم لا يسمونها وزيادة ويقولون الجميع واجب، قد اختاره القاضي أبو يعلى وقلة من الأصوليين.

أما بالنسبة لأدلة الجمهور، **قد استدلوا على أن الزيادة على أقل المسمى مندوبة بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الزيادة يجوز تركها، مما يجوز تركه بلا بدل ولا شرط هو الندب؛ لأن الواجب لا يجوز تركه إلى بدل ولا شرط.

الدليل الثاني: أن الأمر يصدق على أقل مسماه، فيكون أقل المسمى هو الواجب وما زاد عنه يكون مستحباً مندوباً.

أما أدلة أصحاب القول الآخر الذين يقولون بأن الجميع واجب:

استدلوا على ذلك بأدلة ذكر منها المؤلف دليلين:

الدليل الأول: أن الأمر يصدق على أقل المسمى وزيادة، فيكون الجميع مشمولاً بالأمر، فإن قوله (اركعوا) كما يصدق على أقل المسمى يصدق على الزيادة، وبالاتفاق أن هذا أمر إيجاب فيكون الجميع واجب.

وهذا استدلال بمنشأ الخلاف في المسألة، والجمهور لا يسلمون للمخالفين بذلك.

الدليل الثاني لمن يرى أن الزيادة (مندوبة)[١]: أن الزيادة غير متميزة عن أصل الفعل وأقل المسمى ومن ثم يكون الجميع له حكم واحد بعدم تميز بعض أجزاءه عن بعض.

وأجيب عن هذا: بأنه ليس من شرط المندوب أن يكون متميزًا عن الواجب، ولذلك لو كان عنده عشرون دينار من الذهب لوجب عليه في الزكاة نصف دينار، فإذا أخرج دينار كاملاً كان نصفه واجباً ونصفه مستحباً بالاتفاق، مع أن الواجب لم يتميز عن المندوب هنا.

وبذلك يظهر **رجحان قول الجمهور** بأن الزيادة مندوبة وليست واجبة.

ننبه إلى أمر وهو أن بعض الشراح جعل هذه المسألة من فروع قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به، وفي الحقيقة أن هذه المسألة ليست من فروعها بل هي مسألة مستقلة، وقد تكون مقابلة للأُولى؛ لأن قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به في الغالب تكون من مقدمات الفعل وهذه القاعدة في توابع الفعل الواجب.

يبقى ثمرات القاعدة:

أما بالنسبة لثمرات القاعدة فهي كثيرة متعددة بناءً على معرفة انطباق هذه القاعدة على مواطن عديدة.

أما ثمرات الخلاف يمكن أن تظهر فيما يأتي:

المسألة الأولى: في الأجر والثواب، بحيث إذا قلنا إن الجميع واجب، أثيب عن الجميع ثواب الواجب بخلاف ما إن قلنا بالاستحباب.

المسالة الثانية: في النية، هل يصح للإنسان أن ينوي أن الزائد يؤديه على جهة الوجوب أو لا بد أن ينوي أنه مستحب؟ والصواب أن نية الوجوب والاستحباب غير متعينة ولو قدر أنه أخطأ في ذلك لم يؤثر على صحة نيته.

---

[١] لعل الشيخ حفظه الله قصد: واجبة

المسالة الثالثة: إدراك الركعة بإدراك آخر الركوع، فإن بعض من يرى أن الزيادة واجبة ألزم الآخرين الذين يقولون بأنها مستحبة بالقول بأن من لم يدرك إلا آخر الركوع لم يدرك الركعة، لأن آخر الركوع عندهم مندوب وليس بواجب.

والجمهور لا يلتزمون بذلك، ويرون أن إدراك الركعة حكم شرعي غير متقيد بإدراك الواجب أو المندوب، كما أن من لم يدرك القيام في قراءة الفاتحة يعد مدركًا للركعة وإن كان فاته شيء من الواجبات، وهكذا من فاته أول الركوع.

ننتقل بعد ذلك إلى القسم الثاني من أحكام التكليفية.

فصل:

القسم الثاني: المندوب

والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل. كما قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم

في النائبات على ما قال برهانا

وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم، من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل.

وقيل: هو ما في فعله ثواب، ولا عقاب في تركه.

والمندوب مأمور به. وأنكر قوم كونه مأمورًا به قالوا: لأن الله –سبحانه–قال: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}. والمندوب لا يحذر فيه ذلك.

ولأن النبي –صلى الله عليه وسلم–قال: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة". وقد ندبهم إلى السواك، علم أن الأمر لا يتناول المندوب.

ولأن الأمر: اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير، ولم يسم تاركه عاصيًا.

ولنا أن الأمر: استدعاء وطلب، والمندوب مستدعًى ومطلوب، فيدخل في حقيقة الأمر. قال الله تعالى–: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى} وقال تعالى: {وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ}. ومن ذلك ما هو مندوب.

ولأنه: شاع في ألسنة الفقهاء: أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب.

ولأن: فعله طاعة، وليس ذلك لكونه مرادًا، إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكونه موجودًا؛ فإنه موجود في غير الطاعات "أو حادثًا، أو لذاته، أو صفة نفسه؛ إذ يجري ذلك في المباحات". ولا لكونه مثابًا؛ فإن الممتثل يكون مطيعًا وإن لم يثب، وإنما الثواب للتراغيب في الطاعات.

وقولهم: "إن الأمر ليس فيه تخيير" ممنوع.

وإن سلمنا: فالمندوب كذلك، لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل ارتفعت التسوية والتخيير.

ولم يسم تاركه عاصيًا، لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله –تعالى–الذم عنه، لكن يسمى مخالفًا وغير ممتثل، ويسمى فاعله موافقًا ومطيعًا.

وقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "…. لأمرتهم بالسواك…." أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب.

وقوله –تعالى–: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، ونحن نقول به، لكن يجوز صرفه إلى الندب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمرًا، كما ذكرناه في دليلنا. والله أعلم.

ذكر المؤلف هنا قال (**القسم الثاني**) أي من أقسام الأحكام التكليفية، تقدم معنا القسم الأول وهو الواجب وقال هنا (المندوب) وسار على طريقة الفقهاء باعتبار أثر الخطاب فجعله هو الحكم وعند الأصوليين أن الحكم هو ذات الخطاب ولذلك يقولون الحكم هو الندب.

وقد أشار المؤلف هنا إلى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى تعريف المندوب في اللغة:

ذكر أنه مأخوذ من فعل ندبَ والندب في اللغة هو الدعاء إلى الفعل، والمراد بالدعاء: أي طلب الدخول فيه، **واستدل المؤلف على ذلك:** في بيت عند العرب ينسب إلى قريط بن أنيف يقول فيه: (لا يسألون أخاهم حين يندبهم) أي لا يطلبون بينة من أخيهم إذا دعاهم (في النائبات) أي فيما يعرض لهم من الحوادث (على ما قال برهانا) أي لا يطلبون دليلاً وحجة من أخيهم إذا استدعاهم وطلبهم إلى أن يشاركوا معه في النائبات، والغالب في النائبات أن تطلق في الحروب، فهذا البيت يدل على أن الندب في اللغة يراد به الطلب من الآخرين المشاركة في الفعل.

المسألة الثانية في تعريف الندب في الاصطلاح:

عرف المؤلف المندوب بأنه (مأمور) وهذا على طريقة الفقهاء في جعل الحكم هو أثر الخطاب وإلا فعند الأصوليين يقولون أمر، وقوله (وحدَّه) كان يتكلم في التعريف اللغوي عن الندب ثم رجع إلى أصل التقسيم

عنده وأراد به المندوب (حدهُ في الشرع) المعنى المندوب في خطاب الشرع (وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل) قوله مأمور أي مطلوب وبهذا يخرج الحرام والمكروه فإنهما منهي عنهما ويخرج أيضاً المباح فإنه لا أمر فيه لذاته وقوله (لا يلحق بتركه ذم) هذا لإخراج الواجب فإن الواجب يلحق بتركه ذم وقال هنا (لا يلحق بتركه ذم) ليشير إلى أن الواجب قد ينقسم إلى واجب معين يلحق بتركه ذم مطلقًا وكذلك يُخرج هنا الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية؛ لأنه يلحق بتركها ذم عند تركها وترك بدلها؛ ولذا قال بآخر التعريف (من غير حاجة إلى بدل) وقوله من غير حاجة إلى بدل يخرج الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية، لأنه يجوز تركها لكن إلى بدل، أما المندوب فيجوز تركه من غير حاجة إلى بدل.

وهذا التعريف يُلحظ عليه بأنه عرف المندوب بأثره فإن الذم هذا أثر في خطاب الشارع وخصوصًا أنه عرف المندوب بأمر عدمي وهو عدم اللحوق وهذا لا يصح في التعريفات؛ لأن المراد التعريف بذات المعرف فلا يصح مثلاً أن تقول في زيد ليس بحصان وليس بأرنب؛ لأن هذه صفات عدمية، وقد قيل إن الصفة العدمية يجوز التعريف بها عندما تكون الصفات على جهة المقابلة بحيث لا يوجد صنف ثالث بينهما.

وأورد المؤلف تعريف آخر للمندوب فقال: (وقيل هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه) وقوله (ما في فعله ثواب) يخرج الحرام والمكروه والمباح، وقوله (ولا عقاب في تركه) بإخراج الواجب، ولكن هذا التعريف يلحظ عليه أمران:

الأول: أنه جعل جنس المعرف كلمة ما، وهي كلمة موغلة في الإبهام فإن ما من الأسماء المبهمة والتعريفات ينبغي أن تكون واضحة بينة.

الثاني: أن هذا التعريف بالأثر والنتيجة في الثواب والعقاب وهذه أمور تابعة وليست من ذات المعرف.

ولذا فالأحسن أن يقال في تعريف الندب: طلب الشارع غير الجازم للفعل.

وقولنا طلب: لإخراج المباح فليس فيه طلب، وقولنا طلب فعلٍ: لإخراج المكروه والحرام ففيهما طلب للترك لا للفعل، وقولنا غير جازم: لإخراج الواجب لأن الطلب فيه جازم.

إذا تقرر هذا فإن المندوب ورد في الشريعة في مواطن، ومن صيغ الدالة على المندوب:

١- الترغيب في الفعل من غير إلزام به.

٢- ترتيب الثواب على الفعل مع عدم ترتيب عقاب على الترك.

٣- الأوامر المصروفة عن الوجوب؛ لأنها تحمل على الندب على الصحيح.

٤- أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- التي تكون على جهة القربة.

ونلحظ هنا أن كثيراً من الأصوليين والفقهاء يسمون المندوب سنة، وهذا يخالف الاصطلاح الشرعي في كلمة سنة فإن كلمة سنة بالاصطلاح الشرعي أي الطريقة المتبعة فتشمل الواجبات، ولذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: (فمن رغب عن سنتي فليس مني)، وقال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي).

أما عن أسماء المندوب فإنه قد يسمى مستحباً وتطوعاً ونفلاً وهناك أسماء أخرى عند الفقهاء مثل رغيبة وفضيلة، والجمهور على أن هذه الأسماء متساوية الدرجة وأنه لا مزية لأحدها على الآخر.

وهناك طوائف فرقوا في هذه الأسماء، **من أمثلة هذه التفريقات:** أن بعض الحنابلة قال السنة ما دل عليه دليل نصي، والمستحب ما أخذ بطريق القياس، ولكن ليس هذا محل اتفاق بين الأصوليين في اصطلاحاتهم كما أن بعض الشافعية والمالكية قسم المندوب إلى درجات فجعل بعضهما فعل المندوب يسمى السنة وأوسطه يسمى فضيلة وأقله يسمى نافلة، وبعضهم أدخل اسم رغيبة.

المسألة الثالثة التي ذكرها المؤلف: وهي مسألة المندوب هل هو مأمور به؟

المراد بهذه المسألة: أن المستحبات هل يطلق عليه اسم المأمور من جهة الحقيقة؟ وهل يكون المندوب مأمور به بحسب الحقيقة اللغوية أو لا؟ ينبغي بنا أن نفرق بين هذه المسألة ومسألة دلالة الأوامر على الوجوب فإنه هناك يُراد بها الأمر المجرد عن القرائن وهنا يراد بها الأمر المقترن بقرينة.

وأما عن منشأ الخلاف: فهو الاختلاف في مفهوم الأمر وحقيقته، هل من لآزم الأمر الدلالة على الإلزام بحيث يقال ما لا يدل على الوجوب فليس بأمر؟

وذكر المؤلف هنا قولين للأصوليين:

القول الأول: أن المندوب ليس مأموراً به، وهذا قول طائفة من الأصوليين منهم الكرخي والجصاص، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قول الله عز وجل (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة) قوله (عن أمره) هنا أمر اسم جنس معرف بإضافته إلى الضمير فيدل على العموم مما يدل على أن جميع الأوامر يُحذر من تركها الوقوع في الفتنة، والمندوب لا يحذر فيه ذلك فدل هذا على أن المندوب ليس مأموراً به.

أُجيب عن هذا: بأن الآية في دلالة الأمر المجرد عن القرائن على الوجوب هذا مسلم به لكن هو خارج محل النزاع، النزاع في هل يصدق على المندوب أنه مأمور به.

الدليل الثاني: استدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) فدل الحديث على أن السواك ليس مأموراً به مع أنه مندوب مما يدل على أن المندوب ليس مأموراً به وأن الأمر لا يتناول المندوب.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن المراد بالحديث لأمرتهم أمر إيجاب بدلالة قوله (لولا أن أشق على أمتي) المشقة لا تكون إلا في الواجب، فيكون الحديث ليس وارداً في محل النزاع.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن الأمر طلب جازم للفعل لا يمكن معه تخيير والمندوب فيه تخيير لأن المكلف يجوز له ترك المندوب، حينئذ لا يصدق على المندوب حقيقة الأمر.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن الأمر لا يقتصر مفهومه على الطلب الجازم، بل يصدق على طلب الفعل غير الجازم.

الجواب الثاني: بأن المندوب ليس فيه تخيير؛ فإن التخيير يصدق على المساواة، والمندوب ليس فيه مساواة بل جانب الفعل أرجح من جانب الترك.

الدليل الرابع لهم: أن تارك المندوب لا يسمى عاصياً، بينما تارك الأمر يسمى عاصياً مما يدل على تنافي حقيقة الأمر عن المندوب.

وأجيب عن هذا: بأن اسم العصيان اسم ذم، وقد أسقطه الله عنه، **كما أجيب عن هذا**: بأن اسم العصيان غير مرتبط بالأمر؛ بدلالة الواجب المخير والموسع والواجب الكفائي فهي واجبات ولا يسمى تاركها عاصياً، فدل هذا على أنه ليس من خاصية الأمر تسمية مخالفه بالعصيان، بل يسمى غير ممتثل، يسمى مخالفاً، كما أن فاعله يسمى موافقاً ومطيعاً.

القول الثاني في هذه المسألة: أن المندوب مأمورٌ به، وهذا مذهب جماهير أهل العلم وهو اختيار المؤلف، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: الاستدلال بحقيقة الأمر، فإن الأمر بلغة العرب استدعاء الفعل وطلبه، وهذا كما يصدق على الواجب يصدق على المندوب، فإن المندوب مطلوب ومستدعى وبالتالي يدخل في حقيقة الأمر، وهذا الاستدلال استدلال بالحقيقة اللغوية بلفظ الأمر.

الدليل الثاني: الاستدلال بالاستعمال الشرعي، فإن الشارع أمرَ ببعض المندوبات مما يدل على أن المندوب مأمور بِهِ، مثَّل المؤلف على ذلك بقول الله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) فإن غالب الإحسان مندوب إليه مع ذلك يصدق عليه الأمر، هذا استعمال شرعي للأوامر فيما يشمل المندوبات، منه قوله تعالى: (وأْمُر بالعرف) فإن من العرف ما هو مستحب.

الدليل الثالث للجمهور: أن مما اتفق عليه الفقهاء تقسيم الأوامر إلى أمر إيجاب وأمر استحباب مما يدل على أن المستحب مأمور به، هذا استدلال باتفاق علماء الشرع على الاصطلاح على ذلك.

الدليل الرابع: استدلال بالسبر والتقسيم، وهذا مبني على مقدمتين ينتج عنهما نتيجة:

المقدمة الأولى محل اتفاق: وهو أن فعل المندوب يعتبر طاعة وهذا محل اتفاق.

والمقدمة الثانية في سبب تسمية الفعل طاعة: لماذا يسمى الفعل طاعة؟ قال بأن العلماء قد انقسموا في ذلك إلى أقسام:

القسم الأول: من يقول بأن سبب تسمية الفعل طاعة أنه مراد للشرع فكل ما أراد الشرع كونه فإنه يسمى طاعة، كما قال بذلك القدرية الذين ينفون القدر، ينفون خلق الله للأفعال، وهم يقولون: الله أراد الطاعات؛ لكن بعض العباد لم يفعل الطاعة لأنه يخرج عن إرادة الله وخلقهِ وفعله.

وهذا القول قول خاطئ فإن كل ما وقع من العباد، جميع أفعال العباد مخلوقة لله ولا يلزم ذلك أن يكون مريداً لها إرادة شرعية وإن كان مريداً لوقوعها إرادة كونية، **استدل المؤلف على هذا**: بأن الأوامر لا يشترط فيها إرادة إيقاع الفعل، كما سيأتي بمبحث الأمر، فإن الله قد يأمر بفعل ولا يريد إرادة كونية من العباد أن يفعلوا، كما في تارك الواجبات فإن الله قد أراد منهم إرادة شرعية أن يفعلوا الواجب ولم يرد منهم إرادة كونية أن يفعلوا ذلك الواجب، فدل هذا على أن الأوامر تخالف الإرادة، وأنه ليس سبب تسمية الفعل طاعة هو كونه مرادًا إرادة كونية.

القول الثاني: بأن سبب تسمية الفعل طاعة هو وجوده، كما يقوله بعض الغلاة، فإن طائفة تقول: كل ما خلقة الله فهو طاعة؛ لأنه لم يخلقه إلا لكونه محبوبًا له، لذلك قالوا عن المعاصي بأنها طاعات لأنها موافقة للأوامر الكونية.

وهذا أيضاً لا شك أنه قول باطل لأن النصوص قد دلت على أن مخالفة الأوامر تعتبر معصية ولو قد فعلها بعض العباد فليست العلة في وصف الفعل طاعة هو كون ذلك الفعل من الموجودات لأنه توجد أفعال كثيرة ليست طاعات بل هي من المعاصي.

القول الثالث: يقول بأن سبب تسمية الفعل طاعة؛ أنه يثاب عليه، فكل فعل يثاب عليه فإنه يعتبر طاعة.

أجيب عن هذا: بعدم تسليم ذلك بل هناك أفعال لا يثاب عليها ومع ذلك هي طاعة، من أمثلة هذا: من ارتد، من فَعل طاعات بإسلامه ثم ارتد فإنه يبطل أجره وثوابه، ومع ذلك فأفعاله الأولى تسمى طاعةً، وهكذا قال إنما الثواب من أجل الترغيب في الطاعات، وهكذا قد يفعل الإنسان حسنات فيبطل أجره بسبب عجبه بذلك الفعل أو كونه يدلي على الله به أو كونه يأتي بمنافٍ له فدل هذا على أن تسمية الفعل طاعة ليس بسبب كونه يثاب على ذلك الفعل فإن هناك طاعات لا يثاب عليها.

فلم يبق لنا إلا الاحتمال الرابع وهو أن سبب تسمية الفعل طاعة هو كونه مأموراً بها، **النتيجة**: أن المندوبات التي هي طاعة مأمورٌ بها.

يبقى عندنا ثمرة الخلاف في هذه المسألة:

هذه القاعدة ترتب عليها خلاف في قاعدة أصولية وهي مسألة: الأمر الذي جاء دليل على صرفه عن الوجوب، نفي عنه الوجوب، ولم يبين وجه ذلك الأمر ومدلوله، هل نحمله على الندب أو نحتاج إلى البحث عن دليل آخر؟ **مثال ذلك**: قال تعالى: (وأشهدوا إذا تبايعتم) جاءنا دليل يدل على أن الأمر ليس على الوجوب وهو كون النبي صلى الله عليه وسلم باع ولم يُشهد، فهل نحمله على النهي مباشرة أو نحتاج إلى دليل آخر يوضح المراد منه؟ إذاً هذه هي ثمرة القاعدة.

طالب: القول بأن المندوب أو الندب لا يدخل في الأمر المطلق ولكنه يدخل ....؟

الشيخ: هذه مسألة متعلقة بمبحث الأوامر لعلنا نتركها هناك، الأمر المطلق المراد به المجرد عن القرائن الذي يقول بهذا القول هو موافق لمذهب الجمهور.

طالب: ....

الشيخ: مما يترتب على مسألة المندوب مأمور به رتب بعضهم على هذه القاعدة مسألة هل يجوز ترك المندوب بالكلية أو لا يجوز ذلك؟

والصواب أنها ليست من ثمرات هذه القاعدة إنما يرى بعض الأصوليين أن هناك أفعلا تجب في الجملة وإن لم تجب أفرادُها، ومن أمثلة ذلك الأكل فإنه واجب وإن كانت أفرادهُ لا تجب، وبعض الفقهاء حمل هذا المفهوم على بعض المندوبات مثل الوتر وحينئذ نفهم قول المالكية في اصطلاح السنة فإنهم لا يجيزون تركه بالكلية وإن كانوا يجيزون ترك بعض أفراده، بالتالي إذا قال المالكية صلاة الجماعة سنة ليس معناه أنه يجوز تركها بالكلية لكن لو تركها مرات لم يأثم بذلك. على العموم مسألة اصطلاح وترتيبه على هذه القاعدة فيه نظر.

طالب: الأحكام التكليفية ....

الشيخ: نخاطب كلاً بما يناسبه فلا يصح أن تقول أن أرجح أنه أثر الخطاب، لكن إذا خاطبت الأصوليين خاطبتهم باصطلاحهم وإذا خاطبت الفقهاء خاطبتهم باصطلاحهم، ولا يصح أن نقول بأن هذا راجح لأن هذا اصطلاح.

طالب: ....

الشيخ: إذا قلت الاقتضاء غير الجازم للفعل كافٍ وزيادة للألفاظ لا حاجة لها وأنت تعرف التعريفات الأولى الاختصار فيها ما استطعت.

الملف الصوتي السابع:

المباح

القسم الثالث: المباح

وحدّه: ما أذن الله في فعله وتركه، غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه، وهو من الشرع.

وأنكر بعض المعتزلة ذلك؛ إذ معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع.

قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب، ولا معنى للحكم إلا الخطاب.

وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه، فهذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف فيه مخير.

وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل لا مدلول عليه سمعًا، فتكون إباحته من الشرع.

ويحتمل أن يقال: لا حكم له، والله أعلم.

فصل: في حكم الأشياء قبل ورود الشرع

اختلف في الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع ما حكمها:

فقال التميمي، وأبو الخطاب، والحنفية: هي على الإباحة: إذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا، ولا على غيرنا، فليكن مباحًا.

ولأن الله -سبحانه- خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه، فثبت أنه لنفعنا.

وقال ابن حامد، والقاضي، وبعض المعتزلة: هي على الحظر؛ لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله –سبحانه–المالك ولم يأذن.

ول أنه٤ يحتمل أن في ذلك ضررًا، فالإقدام عليه خطر

وقال أبو الحسن الجزري، وطائفة من الواقفية: لا حكم لها؛ إذ معنى الحكم: الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع.

والعقل لا يبيح شيئا ولا يحرمه، وإنما هو معرف للترجيح والاستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه.

ولو حكمت فيه العادة [لقضت بأنه] إنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه، كالظل وضوء النار.

وهذا القول هو اللائق بالمذهب، إذ العقل لا دخل له في الحظر والإباحة، على ما سنذكره –إن شاء الله تعالى–وإنما تثبت الأحكام بالسمع.

وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}

وبقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ} الآية.

وقوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ}.

وبقوله تعالى: {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} الآية. ونحو ذلك.

وقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "...... وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه" وقوله: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا: من سأل عن شيء لم يحرم على الناس، فحرم من أجل مسألته".

وفائدة الخلاف: أن من حرم شيئًا أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل.

فصل: هل المباح مأمور به

المباح غير مأمور به، لأن الأمر: استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه ومطلق له، غير مستدعى ولا مطلوب. وتسميته مأمورا تجوّز.

فإن قيل: ترك الحرام مأمور به، والسكوت المباح يترك به الكفر، والكذب الحرام، فيكون مأمورا به.

قلنا: فليكن المباح واجبًا إذا، وقد يترك الحرام إلى المندوب فليكن واجبًا.

وقد يترك الحرام بحرام آخر، فليكن الشيء حرامًا واجبًا، ولتكن الصلاة حرامًا إذا تحرّم بها من عليه الزكاة، وهذا باطل.

فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟

قلنا: من قال التكليف: الأمر والنهي، فليست الإباحة كذلك.

ومن قال: التكليف: ما كلف اعتقاد كونه من الشرع، فهذا كذلك. وهذا ضعيف؛ إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

ش: ذكر المؤلف في هذا الباب القسم الثالث وخمس مسائل.

قال المؤلف: (**القسم الثالث**) أي: من أقسام الأحكام التكليفية، (**المباح**) تقدم معنا اثنان: الواجب والمندوب، والمباح على طريقة الفقهاء، وعند الأصوليين يقولون الإباحة.

والمباح في اللغة: مأخوذ من باح بمعنى اتسع وانتشر، ومنه: باح بسره إذا أذاعه وانتشر خبره، ومنه الباحة في البيت وهو المكان المتسع فيها.

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه المؤلف بقوله: (وحدّه) أي تعريفه: (ما) المراد بها الفعل الذي (أذن الله في فعله وتركه)

قوله: (أذن الله في فعله) يخرج به الحرام فإنه لم يؤذن في فعله.

وقوله (وتركه) يخرج به الواجب فإنه لم يؤذن في تركه.

(غير مقترن بذم فاعله وتاركه) تأكيد لذلك (ولا مدحه) يخرج بهذا المندوب والمكروه، لأن المندوب يمدح فاعله، والمكروه يمدح تاركه.

وذكر الذم هنا لا فائدة له، ولو قال: غير مقترن بمدح فاعله وتاركه لكان أولى، على أن هذا التعريف تعريف للشيء بأثره ونتيجته، ولذلك **يمكن أن يقال**: ما أذن الله بفعله وتركه على السواء، أو الفعل الذي سوى الله بين فعله وتركه، وكما تقدم معنا أن المحل الذي يحكم عليه بحكم قد يتغير حكمه لتغير ما يقترن به فحينئذ يصبح حكما آخر، فالأكل في الأصل مباح، لكن إذا نوى به التقرب لله والتقوي على الطاعة فينتقل إلى أن يكون مندوبا أو واجبا، فحينئذ الحكم لم يتغير لذاته وإنما تغير لتغير علته.

المسألة الثانية: هل المباح من الشرع؟ تقدم معنا أن الأحكام تنقسم إلى: أحكام شرعية، وأحكام عادية، وأحكام لغوية، وأحكام لغوية، فهل المباح حكم شرعي أو أن المباح حكم عقلي.

ولعل من منشأ الخلاف هو: حكم الأفعال قبل ورود الشرع، وهي المسألة الآتية فإن من قال بأن حكم الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر أو ليس لها حكم لم يثبت كون المباح حكمًا شرعيًا وإنما الخلاف نشأ عند من جعل حكم الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة.

وتحرير محل النزاع: أنهم اتفقوا على أن الإباحة حكم، ولكن اختلفوا هل هو حكم عقلي أو حكم شرعي؟

أما بالنسبة للأقوال:

فذهب الكعبي إلى أن المباح حكم عقلي وليس حكمًا شرعيًا، **واستدل على ذلك:** أن الإباحة ثابتة قبل ورود الشرع، فالشرع لم يغير من الحكم شيئا، فبالتالي لا يصح أن نثبت نسبة الإباحة إلى الشرع لأن الإباحة ثابتة قبله، ومن ثم فإباحة الشيء معناها إبقاء حكم الشيء على ما كان عليه قبل ورود الشرع.

القول الثاني: أن الإباحة حكم شرعي، وهذا مذهب جماهير أهل العلم وذلك لأن الشرع قد صرح بالإباحة في مواطن.

ثم قال المؤلف هنا (**قلنا: الأفعال**) يعني المباح، ليس المراد به أي فعل، إنما المراد به الإباحة (**قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام: قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه**) كما في تخيير النبي في بعض المسائل.

مثال خير فيه الشرع بين الفعل والترك: يعني في مثل قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ هنا (اصطادوا) أمر يدل على الإباحة، فهنا قسم صرح الشرع فيه بحكم الإباحة، وبالتالي لا شك أنه ينسب إلى الشرع، أنه يكون حكما شرعياً.

وحرم حشائش الحرم، ثم بعد ذلك استثنى الأذخر، وهنا فيه خطاب شرعي يدل على الإباحة، فإذا وجد فيه خطاب شرعي دال على الإباحة دل ذلك على أن هذه الإباحة مأخوذة من الشرع.

القسم الأول: (**قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه**) فهذا خطاب بالإباحة، بالتالي يكون حكما شرعيا لأن الحكم هو: خطاب الشرع، وقد وجد هنا خطاب الشارع.

القسم الثاني: (**وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير**) في ذلك المحل بعينه، لكن الأدلة العامة من أدلة الشريعة تدل على إباحته ونفي الحرج على من فعله، فهنا نقول هذه إباحة شرعية، وهذا النوع اجتمع فيه دليلان، دليل سمعي، ودليل عقلي، وبالتالي يصح لنا أن نثبت كونه حكما شرعيا.

القسم الثالث: لم يأتي فيه دليل بخصوصه من أدلة السمع، هذا يحتمل أن نقول إن أدلة السمع العامة قد دلت على أن الأصل الإباحة، من مثل قوله عز وجل: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ وهذا الدليل دليل عام يشمل ما لا يتناهى من الأفعال وبالتالي لا يوجد فعل إلا وقد دل السمع على حكمه لوجود هذه القاعدة العامة، ويحتمل أن يقال: لا حكم للشرع فيه، فهذا لا ينفي وجود حكم الإباحة في القسمين السابقين، وهذه المسألة سيأتي البحث فيها في الفصل الذي يليه.

المسألة الثالثة: حكم الأفعال قبل ورود الشرع:

هل الأفعال قبل ورود الشرائع يحكم عليها بالإباحة، أو بالحظر، فالمراد قبل ورود الشرائع، أما بالنسبة لأهل الفترات فلا يدخلون في هذه القاعدة، لأن أهل الفترة لهم حكم الجاهل في الشريعة التي وردت قبلهم، ومن ثم ليسوا مما يراد في هذه القاعدة.

وقد حكى طائفة في **تحرير محل النزاع**: أن النزاع لا يشمل ما فيه ضرر، حكوا الاتفاق على أن ما فيه ضرر أنه لا يدخل في محل النزاع بل هو متفق على المنع منه، وقال آخرون بل القاعدة تشمل الجميع ولا دليل على التفصيل بين المنتفع به، وغير المنتفع، وذلك لأن الانتفاع قد يكون على وجه محرم، وقد يكون على وجه مباح، ولذلك يقولون لا حاجة لذكر الانتفاع.

أما بالنسبة للأقوال في المسألة، فقد حكى المؤلف ثلاثة أقوال:

قبل أن ندخل في الأقوال: ما حكم الأفعال بعد ورود الشرع؟ الأصل فيها الإباحة، إن كان فيه دليل حكمنا بما ورد عن الشرع، إذا لم يكن فيه دليل فالأصل الإباحة، **ما الدليل على ذلك؟** قوله: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ ﴿إنما حرم ربي الفواحش﴾ الآية، **وجه الاستدلال**: أنه حصر المحرمات في الآتي، ومثله قوله: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾ فإن فيه دلالة على أن المحرم محصور في المذكور، ومثله قوله: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعمٍ يطعمه﴾ وهذا فيه دليل على أن التحريم مقتصر على المنصوص، وأن ما عداه على الإباحة.

ومثله حديث: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته" إذا هذه المسألة متعلقة بما بعد ورود الشرع، الأصل هو الإباحة.

من الذي يستدل بهذا الأصل؟ هم الفقهاء، أما عامة الناس فإنه لا يصح لهم الاستدلال لماذا؟ لأنهم ليسوا أهل للاجتهاد ولا الاستدلال، ولأنهم لا يعلمون وجود المغيّر، هذا الأصل قد يطرأ عليه ما يغيره والعامي ليس أهلا لمعرفة ما يغيره.

إذا يبقى معنا المسألة الأخيرة، وهي حكم الأفعال قبل ورود الشرع.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أربعة أقوال، ذكر المؤلف منها ثلاثة وأغفل الرابع:

القول الأول: أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة، وقد اختاره طائفة من الحنابلة والحنفية، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن هذه الأفعال تعود منفعتها إلينا، ولا يوجد ضرر علينا، ولا على غيرنا، وبالتالي يدل هذا على أنها للإباحة.

وهذا الاستدلال فيه ما فيه، لأن انتفاع الإنسان بمال غيره يحتاج إلى دليل يدل على إباحته.

واستدلوا ثانيا: بأن الله خلق هذه الأعيان لحكمة، ولا يجوز أن تكون تلك الحكمة عائدة إليه سبحانه، لأنه غني، ومن ثم لم يبق إلا أن نكون نحن من ينتفع بها، ومن ينتفع بها يباح له ذلك الانتفاع.

القول الثاني: بأن الأفعال قبل ورود الشرع على المنع والحظر حتى يدل الدليل على إباحتها، **واستدلوا على ذلك بدليلين:**

الأول: أن التصرف بملك الغير بغير إذنه قبيح، وهذه الأعيان ملك لله فلا يصح لنا أن نتصرف فيما تعود ملكيته إلى الله عز وجل إلا بإذن منه.

أجيب عن هذا: بأن الله عز وجل لا يتضرر بانتفاعنا بهذه الأفعال، ومن لا يتضرر انتفاع الآخرين بما لَهُ فإنه لا يحسن منه أن يمنع الآخرين من الانتفاع بمالِه.

من أمثلة هذا: ظل الجدار، قال صاحب البيت لا أحد يستظل بجدار بيتي، فنقول هنا لا ضرر عليه في مثل ذلك وبالتالي لا يحسن منه هذا التصرف.

والدليل الآخر: أن هذه الأفعال قد تكون ضارة وليس من شأن العقلاء أن يقدموا على ما يحتمل أن يكون ضارًا، وبالتالي يدل هذا على عدم جواز فعل هذه الأفعال.

وذكر المؤلف القول الثالث: لأبي الحسن الجزري-أو الخرزي بأنهما اسمان فقط لقبان له بالجيم والخاء-قال وطائفة الواقفية، المراد بذلك من يرى وجوب التوقف، قالوا لا حكم لها، أي لا حكم لهذه الأفعال التي ينتفع بها، وقالوا: السبب في هذا أن معنى الحكم هو خطاب الشارع، وقبل ورود الشرع لا يوجد خطاب.

منشأ الخلاف في هذه المسألة:

هو هل العقل يحق له الحكم أو لا؟ من قال العقل يحكم في الأشياء بالإباحة والحظر قبل ورود الشرع، قال بأحد القولين الأولين، ومن قال العقل لا مدخل له في الأحكام قال لا يصح أن نثبت حكمًا لهذه الأفعال المنتفع بها.

وقد ذكر المؤلف أن هذا القول الثالث القائل بأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع هو اللائق بالمذهب؛ والسبب في هذا أن العقل لا يثبت حكم التحريم ولا حكم الإباحة، والأولون إنما استدلوا بأدلة العقول، والعقول لا مدخل لها في مثل ذلك.

وهناك قول رابع أغفله المؤلف وهو: أنه لا يوجد زمان قبل بعثة الرسل ولا يوجد زمان قبل ورود الشرع فمنذ خلق الله آدم أمره ونهاه فقال:﴿ اسكن أنت وزوجك الجنة ﴾ وقال:﴿ ولا تقربا هذه الشجرة ﴾.

ولعل هذا القول الرابع هو القول اللائق بالمذهب ولهذا قال الإمام أحمد: الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل علماء أو نحو هذا.

فإن قال قائل: أهل الفترات ماذا نحكم عليهم به؟ فنقول يحكم عليهم بحكم الجاهل بالشرائع السابقة له.

ماهي ثمرة الخلاف؟

قال المؤلف بأن ثمرة الخلاف هو استصحاب حكم الأصل فإن من حرم شيئًا فيصح له أن يستدل بأن يقول الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع الحظر، وهكذا من أباح شيئا فإنه قد يكون مثل ذلك.

مثال هذا: الفيل لم يرد فيه دليل بنص بجوازه أو عدم جوازه، قد يأتي إنسان ويقول الأصل في الأفعال البشرية هو الجواز على أحد الأقوال في هذه المسألة، مثلا الزرافة مثل ذلك.

وفي هذا نظر، لماذا؟ لوقوع الاتفاق على أن الاصل في الأفعال بعد ورود الشرع على الإباحة.

فإذا قلنا الشرع قد جاء بأن الاصل في الأفعال على الإباحة حينئذٍ لن نلتفت لما قبل الشرع.

ولعل مراد المؤلف صحة الاستدلال، هل يصح لنا أن نستدل في أي قاعدة بحكم على الأفعال قبل ورود الشرع؟

كذلك من ثمرات المسألة: مسألة الاستصحاب، هل هو دليل عقلي أو دليل شرعي؟

إذا أثبتنا حكمًا في الأفعال قبل ورود الشرع فيمكن أن نقول إن الاستصحاب من الأدلة الشرعية أو العقلية؟

إذا قلنا بأن الأفعال قبل ورود الشرع لها أحكام فحينئذ هذه الأحكام مأخوذة من العقل بالتالي يكون الاستصحاب عقليًا، أما إذا قلنا بأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع أو لا يوجد زمان لوجود الشرائع فحينئذ لا يكون الاستصحاب حكمًا عقليا.

الثمرة الثالثة في المسألة: الفقيه الذي لا يجد دليلاً، فقالت طائفة ببناء المسألة على هذه القاعدة، وفي هذا نظر؛ فإنه قد وقع الاتفاق على أن الاصل في الأفعال بعد ورود الشرع أن تكون على الإباحة.

المسألة الرابعة: مسألة عجز الفقيه عن الجمع أو الترجيح بين الدليلين المتعارضين، فقالت طائفة بأنه يحكم عليها بحكم العقل قبل ورود الشرع، والصواب: أنه يحكم عليها بالأصل المقرر، وهو حكم الأفعال بعد ورود الشرع.

المسألة الرابعة: **المباح هل هو مأمور به أو لا؟**

تقدم معنا بأن الأمر طلب الفعل، وبالتالي لا يوجد في المباحات أوامر، ليس المباح مأمورا به، وبهذا قال الجمهور، **واستدلوا على ذلك**:

بأن الامر: طلب الفعل، والمباح لا يطلب فعله، وإنما غايته أن يباح للناس أن يفعله.

وذهب طائفة إلى أن المباح مأمور به.

وهنا ننبه إلى إشكال عند الأصوليين: هم يذكرون أن المخالف في هذه المسألة هو الكعبي، والكعبي المعتزلي أخذنا عنه قبل قليل أنه يقول إن المباح حكم عقلي، فكيف الآن يقول إن المباح مأمور به شرعًا؟ هذا لا يصح اجتماعه، بالتالي الظاهر عدم صحة نسبة هذا القول للكعبي –وإن قالت به طائفة–.

إذاً عرفنا أن قول الجمهور: أن المباح غير مأمور به.

القول الثاني: أن المباح مأمور به شرعا، **واستدلوا على ذلك بعدد من الادلة:**

الاول: أنه قد وردت أوامر في الشريعة تحمل على الإباحة مما يدل على أن الإباحة مأمور بها.

أجيبَ عن هذا: بأن حمل هذه الأوامر على الإباحة ليس على جهة الحقيقة، بدلالة احتياجها إلى دليل، مثل قوله: (فاصطادوا) هنا أمر، مع ذلك فهو للإباحة، هم يقولون هذا دليل على أن المباح مأمور به، أجيب عن هذا: بأن جعل الأوامر هنا على الإباحة من باب المجاز ليس من باب الحقيقة، ولذلك نحتاج إلى دليل يدل على صرف هذه الأوامر.

الدليل الثاني لهم: بأن ترك الحرام قد أمر الشرع به، والحرام يترك بفعل المباح، وبالتالي يكون فعل المباح واجبًا لأنه يترك به الحرام، ومالا يتم ترك الحرام إلا به فهو واجب، وبالتالي يكون المباح واجبًا مأمورًا به لأنه يترك به الحرام.

أجيب عن هذا: بأن هذا الاستدلال خاطئ، لماذا؟ لأن هذا الاستدلال يلزم عليه أن يكون المباح واجباً، لأن ترك الحرام واجب، بالتالي إذا كان الحرام لا يترك الا بفعل المباح يكون المباح واجبا، ويلزم عليه أن يكون المندوب واجبا أيضا لأنه يترك به الحرام.

وهذا اللازم باطل؛ لأنه لازال الفقهاء يفرقون بين المندوب والمباح والواجب، فدل هذا على عدم صحة هذا الاستدلال.

كما أجيب عنه بجواب آخر: وهو أن الحرام قد يترك بفعل حرام آخر، فعلى استدلالكم يكون الحرام الثاني مأمورا به، **ومثّل لذلك قال**: (ولتكن الصلاة حراما إذا تحرّم بها) يعني كبر تكبيرة الإحرام من عليه الزكاة، إذا وجب على الإنسان الزكاة، وجب عليه أنه يدفعها فعلى قولكم إذا تلبس بالصلاة يكون التلبس بالصلاة حرامًا.

وبالتالي يترجح لدينا أن المباح ليس مأمورا به.

المسألة الأخيرة: هل الإباحة تكليف؟

فرقوا بين التكليف، والأحكام التكليفية.

فالمباح من الأحكام التكليفية عند جماهير أهل العلم خلافًا للكعبي كما تقدم.

لكن هل هو تكليف أو لا؟

هل يدخل الإباحة في أقسام التكليف أو لا؟

هذه المسألة وقع الاختلاف فيها بين الأصوليين **ومنشأ الاختلاف**: هو الاختلاف في حقيقة التكليف، فمن وسع التكليف أدخل المباح فيه، ومن ضيق التكليف أخرج المباح منه.

ومن هنا لابد أن نعرف حقيقة التكليف، ومعنى التكليف حتى ننظر هل يدخل المباح فيها أو لا؟

والعلماء لهم ثلاثة أقوال في حقيقة التكليف:

الاول: أن التكليف هو الإلزام بالفعل أو الترك.

وبالتالي على هذا القول لا يكون من التكليف إلا الواجب والمحرم، لأنهما يشتملان على الإلزام، بخلاف المندوب والمكروه فإنه ليس فيهما إلزام، وبالتالي لا تكون الإباحة من باب أولى من التكليف.

الثاني: أن التكليف هو الأمر والنهي، وهو ظاهر اختيار المؤلف كما سيأتي في مبحث التكليف.

وعلى ذلك فيشمل التكليف أربعة أشياء: الواجب والحرام والمندوب والمكروه؛ لأن كل منهما فيه أمر أو نهي، سواء على سبيل الجزم أو لا على سبيل الجزم.

الثالث: أن التكليف: هو ما كلف اعتقاد كونه من الشرع.

فهنا التكليف في الاعتقاد لا في الفعل، وبالتالي قالوا بأن مفهوم التكليف يدخل فيه اعتقاد كون الحكم من الشرع فعلى هذا القول الأخير تكون الإباحة من التكليف.

قال: **(وهذا ضعيف)** أي هذا القول الأخير القائل بأن التكليف هو ما كلف اعتقاد كونه من الشرع، هذا قول ضعيف.

وجه تضعيفه: لأنه يلزم عليه جميع الأحكام، لأن الأحكام الوضعية ليست من الأحكام التكليفية ليست من التكليف في شيء، ومع ذلك يلزم المكلف أن يعتقد كونها من الشرع، وبالتالي هذا يدل على بطلان القول القائل بأن التكليف هو ما كلف اعتقاد كونه من الشرع، لماذا؟ لأنه يلزم عليه أن الأحكام الوضعية كالعلة والسبب يدخلون في مفهوم التكليف وليس في خطابهم تكليف.

وبهذا يترجح القول إن الإباحة ليست تكليفاً.

وبهذا نكون أنهينا مسائل المباح.

طالب: ثمرة الخلاف في مسألة هل الإباحة تكليف؟

الشيخ: هذه مسألة اصطلاحية، نريد أن نعرف معاني مصطلحات القوم مقارنة بحكم الشرع.

طالب: ....

الشيخ: لا لها حكم مطلق، يقولك خطاب الشارع هو الحكم.

وأنبه إلى شيء هنا: الواقفية أغلبهم أشاعرة، الأشاعرة من مذهبهم أن الأحكام قديمة، مثل صفة الكلام قديمة، بالتالي ينبغي بهم أن يقولوا بأن الحكم قديم ومن ثم لا يوجد .... قبل الحكم الشرعي.

وأعطيكم أيضاً فائدة في هذا:

هل التوقّف مذهب؟ نقول التوقف على نوعين:

١-نوع يُلزِم صاحبُه الآخرين بالتوقّف، يقول هذه المسألة ليس فيها أدلة كافية، أتوقف ويجب على الآخرين أن يتوقفوا، هذا مذهب.

٢-النوع الثاني من أنواع التوقف: التوقّف لعدم كفاية الأدلة عند الناظر، يقول أنا أتوقف لكن لا أوجب على غيري التوقف، فهذا لا يسمى مذهبا.

وتلاحظون أن الأشاعرة من أكثر الناس توقفاً خصوصاً في مباحث دلالات الألفاظ، لمَ؟

لأن عندهم: الكلام هو: المعاني النفسية، والأصوات والحروف هذه عبارة عنها، وهي لاتدل على معناها إلا بقرينة، بالتالي فإذا لم توجد قرينة فنتوقف فيها، ويلزمون غيرهم بالتوقف.

طالب: ....

الشيخ: هو الكعبي يقول: الإباحة ليست حكماً شرعياً، وإنما هي حكم عقلي، عندما ننسب إلى الكعبي قول: "أن الإباحة مأمور بها شرعًا" فكيف تقول حكم عقلي وليست من أحكام الشرع، ثم أنها مأمور بها؟

....

طالب: ....

الشيخ: لأنه يلزم الآخرين بالتوقف، تقدم معنا أن الوقف مذهب متى؟ إذا كان يرى الإنسان أنه يلزمه أن يتوقف

الطالب: ....

الشيخ: لا، هذا شيء زائد، وهو كأنه يقول: هذه المسألة لا يجوز الكلام فيها، مب يقول أنا أتوقف فيها، وإنما يقول: لا يجوز لأحد أن يرجح فيها شيئاً، ويجب على غيري ألا يرجح شيئاً.

طالب: قلنا إن الراجح في الإباحة أنها ليست تكليفاً، وما زال العلماء يذكرون في الأحكام التكليفية: الإباحة؟

الشيخ: كما تقدم هناك فرق بين الأحكام التكليفية وبين التكليف،

الطالب: ....

الأحكام التكليفية هي خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، فهذا يدخل في الحكم التكليفي، لكن مسألة التكليف هذا مصطلح آخر؛ لذلك لابد أن يكون لكل مصطلح معنى.

طالب: وما معنى التكليف؟

الشيخ: قلنا هناك مر معنا أن هناك ثلاثة أقوال في التكليف:

القول الأول: الإلزام بالأمر والنهي.

القول الثاني: الأمر والنهي.

القول الثالث: ماكُلّف اعتقاد كونه من الشرع.

طالب: ما الفرق بين المباح والإباحة؟

الشيخ: المباح جزء من الأحكام التكليفية بلا إشكال عند الجماهير، خلافا للكعبي، ولكن هل الإباحة من التكليف؟ هذه مسألة أخرى والجمهور على أنها ليست من التكليف.

طالب: المباح طريقة الفقهاء والإباحة طريقة الأصوليين فيه فرق بينهم؟

الشيخ: عند الأصوليين الحكم هو ذات الخطاب، وعند الفقهاء أن الحكم هو أثر الخطاب.

الملف الصوتي الثامن:

قبل أن ندخل في القسم الرابع "المكروه" نشير إلى مسألة تتعلق بالمندوب وهي مسألة: **هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟ والمراد بالمسألة**: أن المكلف إذا ابتدأ بفعل المندوب هل يلزمه الاستمرار فيه ويمنع من قطعه وإذا قطعه هل يلزمه أن يقضي وهل يتعلق ذلك المندوب في ذمته؟

وأما من جهة **تحرير محل النزاع**: فقد اتفق الفقهاء على أن من دخل في واجب لزمه اتمامه وحرم عليه قطعه، **ومن أمثلة ذلك**: صلاة الظهر، يجوز للإنسان ألا يفعلها في أول الوقت وأن يؤخر فعلها لكن إذا ابتدأ فيها وجب عليه اتمامها وإكمالها، هذا في **الواجب المتعين**، وهكذا أيضًا في **الواجب الكفائي**: فإن من ابتدأ فيه لزمه اتمامه، ومن ابتدأ في الجهاد في معركة لزمه إكمالها وحرم عليه قطعها ولذلك كان من مواطن تعين الجهاد حضور الصف، ويُلاحظ أن الواجب الكفائي إذا تعددت أفراده فكل واحد منها واجب لوحده، **مثال ذلك**: في طلب العلم، وحفظ القران هذا من الواجبات الكفائية لكن لا يقال بأن من ابتدأ بحفظ القران لزمه إكماله لأن حفظ كل آية منه عبادة مستقلة، مثله في طلب العلم فإنه من فروض الكفائيات لكن كل معلومة منه عبادة مستقلة فلا يلزم بالإتيان بأحدها الإتيان ببقيتها.

وقد حكي الاتفاق أيضًا على أن من ابتدأ بنفل الحج أو العمرة لزمه اتمامه لقول الله عز وجل: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)[1] وإن كان هناك من يقول بأن الحج والعمرة من فروض الكفايات ويقول بأنه يلزم ويجب على الأمة أن يحج منها كل عام طائفة ومن ثم قالوا بأنه من فروض الكفايات فيدخل في القسم السابق ولا يستثنى من مسألة لزوم المندوب بالشروع فيه، يبقى بعد ذلك بقية المستحبات من دخل في شيء منها هل يلزمه اتمامه أو يجوز له قطعه؟ وهذه من المسائل الخلافية قد اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: أن المندوب يلزم بالشروع فيه، وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة والإمام مالك رحمهم الله تعالى، **وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: قوله تعالى: (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ)[2] قالوا نهى الله عز وجل عن إبطال العمل ومن صور ذلك قطع المندوب بعد الشروع فيه.

---
[1] من الآية ١٩٦ سورة البقرة
[2] من الآية ٣٣ سورة محمد

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن المراد به الردة يحبط بها العمل بدلالة سياق الآيات.

كما استدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الواجب من الصلاة والصيام ونحوهما وأخبر به سأله السائل فقال: هل على غيرها؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا إلا أن تتطوع.[١] وقوله (لا) يعني: لا يجب عليك غير ذلك، (إلا أن تتطوع) قالوا: إلا إذا تطوعت وجب عليك ما تطوعت به.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن إلا هنا للاستدراك وليس للاستثناء فيكون معناها: لكن يجوز لك أن تتطوع.

القول الثاني في المسألة: أن من لزم في المندوب لا يجب عليه اتمامه وإكماله، وهذا مذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد، **واستدلوا على ذلك**: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر)[٢] وقد ورد في بعض روايات الخبر: (بمنزلة المتصدق) يعني: من كانت صدقته في يده قال: إن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها، واستدلوا على ذلك: بما ورد في الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بعض نسائه فوجد عندهم طعامًا فأمر بتقريبه وقال: "إني قد أصبحت صائمًا".[٣]

ولعل هذا القول الثاني أرجح من القول الأول لصراحة أدلته، ويبقى عندنا **ثمرات الخلاف**:

الثمرة الأولى واضحة في جواز الاتمام وعدمه، في جواز قطع العبادة بعد البدء فيها، ومن ثمرات الخلاف أيضًا: **مسألة من قطع المندوب هل يلزمه قضاؤه؟**

فعند أبي حنيفة ومالك: يلزمه القضاء خلافًا للشافعي وأحمد، مثال ذلك: من صام في يوم الخميس فلما جاء الظهر وجد حرارة وجوعًا فأفطر، قال أبو حنيفة ومالك: يلزمه قضاء هذا اليوم، وقال أحمد والشافعي: لا يجب عليه القضاء.

طالب: يا شيخ في مسألة قلب النية هل تدخل في هذه المسألة؟ قلب الفرض إلى نافلة.

الشيخ: لا ما تدخل

[١] أخرجه البخاري برقم ٤٦، ومسلم برقم ١١
[٢] أخرجه أحمد في مسنده برقم ٢٦٨٩٣
[٣] أخرجه مسلم برقم ١١٥٤

الطالب: لو قلب النية ثم قطعها؟

الشيخ: يعني عندك لو وجد شخص يصلي صلاة فريضة سواء كانت من الصلوات الخمس أو منذوره، فنوى قلب النية من الفرض إلى النفل؟ وش دخله في مسألتنا؟

الطالب: لو شرع في الفريضة يجب عليه إتمامها

الشيخ: قلب النية هذه مسألة مستقلة، قلب النية فأصبحت نافلة هل يجوز له قطعها بعد أن كانت نافلة هذا الخلاف فيه، الخلاف ليس في مسألة القلب وإنما الخلاف في كونه نفلاً هل يجوز له قطعه أو لا يجوز؟

طالب: يا شيخ لو بدأ الإنسان بفريضة بصلاة الظهر منفردًا هل يجب عليه الاتمام؟

الشيخ: إن كانت لا زالت فرضًا وجب عليه الاتمام، إذا قلبها للنفل وجد هذا الخلاف الذي ذكرناه.

الطالب: يا شيخ ما المخرج لكل من شرع في فريضة إذا أراد أن يقطعها أن يقلبها إلى نافلة ثم يقطعها

الشيخ: يعني أنت تستدل لأبي حنيفة ومالك تقول: بأنه يمكن أن يكون القول بجواز قطع النافلة مؤديًا إلى قطع الفرائض؟

الطالب: نعم

الشيخ: ما أجازه الشرع وأباحه لا نستطيع أن نقول إنه يمنع منه.

طالب:

الشيخ: لا يوجبون القضاء ويجيزون قطع النفل.

إذا صام واحد يعني هذا قد يظهر في الصيام المقيد مثل صيام يوم عرفة، من صام أول اليوم في أثناء اليوم نوى قطعه فقطعه عند ذلك أبي حنيفة يقولون يقضي في يوم آخر وعند الشافعي وأحمد يقولون لا يجب عليه القضاء ويجوز له أن يتنفل لكن لو صام تنفلا بعد ذلك لم نعتبره قضاء لذلك اليوم لأن عندهم ليس عنده قضاء.

طالب: سنة الظهر بعد العصر هل يدل على مشروعية القضاء؟ أو يقال بالخصوصية؟

الشيخ: متى ما ورد دليل يدل على مشروعية القضاء هنا قيل به أما أن يقال من صام يوم من ذي الحجة يكون له أجر صيام يوم التاسع هذه مشكلة.

القسم الرابع: المكروه

وهو: ما تركه خير من فعله.

وقد يطلق ذلك على المحظور.

وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه، فلا يتعلق بفعله عقاب.

فصل: والأمر المطلق لا يتناول المكروه؛

لأن الأمر: استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.

ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأمورًا ومنهيًّا.

وإذا قلنا: إن المباح ليس مأمورًا، فالمنهي عنه أولى.

ش: القسم الرابع المراد به: من أقسام الأحكام التكليفية، قد تقدم معنا ثلاثة أقسام هي: الواجب، والمندوب والمباح، قول المؤلف هنا: (المكروه) على طريقة الفقهاء باعتبار الحكم هو أثر الخطاب لا ذاته.

والمكروه في اللغة: مأخوذ من الفعل كَرِهِ بمعنى: أبغض، وهو يقابل المحبة والإرادة.

ولفظة المكروه مرة تطلق على كل ما كان مكروهًا أو مبغضًا عند الشرع سواء كانت كراهته على سبيل التحريم أو على سبيل التنزيه، ومرة يطلق على المكروه تنزيهًا دون المحرم، ومرة يطلق على المحظور، لذلك نعلم أن **كلمة المكروه لها ثلاثة إطلاقات في الاصطلاح**:

الأول: ما تركه خير من فعله، مثل: يشمل المكروه تنزيهًا والمحرم كل منهما تركه خير من فعله.

والمصطلح الثاني: حصر لفظة المكروه في المحرم الذي يأثم فاعله، ومنه قوله تعالى: (كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا)[1] بعد تعداد عدد من المحرمات.

والإطلاق الثالث: إطلاق لفظة المكروه على ما نهي عنه نهيًا غير جازم بحيث لا يأثم فاعله وهذا هو الذي سار عليه الفقهاء والأصوليون في استعمال لفظة المكروه في الاصطلاح.

---

[1] من الآية ٣٨ سورة الإسراء

والناظر في كتب وأجوبة الأئمة السابقين يجد أنهم يستعملون لفظة الكراهة يريدون بها التحريم، ومن هنا قال الإمام أحمد: (أكره الصلاة في المقابر) وهذا من المحرمات، قال: أكره المتعة وهو من المحرمات، ولذا اختلف كلام الأصحاب في تفسير لفظ الإمام أحمد إذا تكلم بالكراهة هل يحمل على التنزيه لأنه قد استعمل لفظ الكراهة في مواطن على التنزيه فقال: أكره النفخ في الطعام، وقال: أكره إدمان اللحم، وقال: أكره الخبز الكبار وهذه الكراهة المراد بها التنزيه، ومرة يطلق الإمام أحمد لفظ الكراهة يريد به التحريم كما تقدم، وهذا يدلك على أن المصطلحات قد يتطور مدلولها ويختلف ما بين زمان وآخر ومن ثم فعلى الإنسان أن يكون منتبهًا لاختلاف مدلول اللفظ ما بين زمان وآخر، **أضرب لذلك مثالاً**: عند الأصوليين أن النسخ هو إزالة الحكم ورفعه بالكلية، وهذا الذي استقر عليه الاصطلاح المتأخر، بينما الناظر في كتابات المتقدمين، الناظر في كلام الأئمة الأوائل من الصحابة والتابعين نجد أنهم يستعملون لفظ النسخ يريدون به ما هو أعم من معنى النسخ في الاصطلاح المتأخر، فمرة يريدون به التخصيص، ومرة يريدون به التقييد، ومرة يريدون به التفسير والتوضيح، ومن ثم فعلى من نظر في كلام الأوائل فهذا يجب عليه أن يتنبه لمعنى اللفظ الاصطلاحي في زمانهم.

إذا تقرر هذا **فما هو معنى المكروه**؟ نقول معناه: ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم.

وما هو حكمه؟ نقول حكمه: أن فاعله لا يأثم ولا أجر له بينما تاركه على جهة التقرب لله يكون مثابًا مأجورًا.

وقد تكلم بعضهم فيمن يداوم على فعل المكروهات فقالوا بتأثيمه، لكن هذا خلاف مدلول الدليل الشرعي، إذ من مقتضى الكراهة عدم وجود الإثم، فإن من مقتضى كون الشيء مكروهًا عدم تأثيم فاعله.

ما هي أسماء المكروه؟ هناك أسماء مختلفة بلفظة المكروه أو بحكم المكروه، منها: المرغوب عنه.

ما العلاقة بين الكراهة والتحريم؟ نقول: الكراهة والتحريم ضدان لا يجتمعان في محل واحد، وقد يرتفعان بوجود حكم آخر من الأحكام التكليفية.

هل ترك المندوب مكروه؟ وهل ترك المكروه يعد من المستحبات؟ وما الفرق بينهما؟

الجمهور على عدم التفريق بين الاثنين ويرون أن فاعل المكروه تارك للمستحب، وأن تارك المكروه فاعل للمستحب، وهناك طائفة قالوا: بعدم لزوم ذلك، **واستدلوا على ذلك**: بأن تارك المكروه لا على جهة التقرب لا أجر له، وأن من غفل فأقدم على فعل المكروه وكان من نيته ترك المكروه يؤجر على ما في نيته، **والصواب**: أن ترك المكروه مستحب، وفعل المكروه ترك للمستحب، لكن يلاحظ أن بعض الفقهاء يطلق لفظة السنة على المستحب والمندوب ويترتب عليه التنزه أو عدم إطلاق هذا اللفظ على ترك المكروه لأن الأصل في السنة أنه يتقرب بها لله، تقدم معنا أن الصواب عدم انحصار مفهوم السنة في لسان الشرع في المندوبات وأنها قد تشمل الواجبات لحديث: (من رغب عن سنتي فليس مني)[١].

بعد ذلك **مسألة**: **خلاف الأولى** أو لفظ اصطلاح خلاف الأولى يقول به بعض الشافعية ويجعلونه منزلة بين المباح وبين المكروه، والسبب الذي يجعلهم يضعون هذه الرتبة: أنهم مايزوا بين ترك المستحب والمكروه لأنك في خلاف الأولى إن أثبت الأجر فحينئذ أثبت الأجر على الترك وحينئذ أصبح مماثلاً للمكروه وجزءً من أجزائه، ولعل قول الجمهور عدم التفريق بينهما أولى لأن المحصلة والحكم المترتب على كل منهما واحد.

انتقل المؤلف إلى مسألة أخرى.

طالب: يا شيخ التزام خلاف السنة يعني مثل من يلتزم وضع اليد الشمال على اليد اليمنى في الصلاة؟

الشيخ: عندنا خلاف سنة وخلاف الأولى، خلاف السنة التزام خلاف السنة قد يشعر بالرغبة عنها لأن السنة هي طريقة وهدي النبي صلى الله عليه وسلم قد يكون منها ما هو واجب ومنها ما هو مستحب وترك السنة إشعار بذلك قد يشعر ترك السنة بالرغبة عنها كما تقدم ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من رغب عن سنتي فليس مني).

ننتقل لقاعدة: **هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟**

لفظة المكروه هنا في هذه القاعدة يقع التردد في معناها ما المراد بها، قد تقدم معنا أن المكروه يطلق على ثلاثة معان وبالتالي يقع الاختلاف في حكم هذه القاعدة بسبب الاختلاف في مفهوم ودلالة لفظ المكروه، **والمراد بالقاعدة**: أن امتثال الأمر إذا كان على صفة مكروهة هل يكفي ويجزئ ويكون داخلاً في مفهوم الأمر المطلق؟ قولهم الأمر المطلق المراد به: غير المقترن بقرينة مخصِّصة، قوله: هل يتناول المكروه يعني: هل

[١] أخرجه البخاري برقم ٥٠٦٣

يتناول فعل ما أُمر به على صفة مكروهة أو لا؟ فهنا المراد بالمكروه: الممنوع منه المحرم، وقوله: يتناول المكروه يعني أنه من فعله على صفة ممنوع منها فهل يصدق عليه أنه امتثل الأمر أو لا؟ **مثال ذلك**: في قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)[١] هنا أمر فعل مضارع مسبوق بلام الأمر فلو فُعل الطواف على صفة مكروهة كما لو نكّس الطواف أو طاف عُريانًا فهل يقال بأنه امتثل الأمر المطلق أو لا يقال ذلك؟

وبهذا نعلم خطأ بعض الأصوليين حينما قال بأن الحنفية لا يخالفون في هذه المسألة لأن المباح عندهم غير مأمور به، لأن عدم الأمر بالمباح يعني من جهة ذات المباح أما القاعدة التي معنا في الأمر على أصل الفعل والكراهة إنما دخلت في صفة الفعل.

وقد ذكر المؤلف قولين، ذكر قولاً وأشار للآخر، فقال: الأمر المطلق لا يتناول المكروه أي: الأمر المجرد عن القرائن لا يحصل امتثاله بفعل المأمور به على صفة مكروهة، وهذا هو قول جماهير العلماء، **استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: النظر في حقيقة الأمر، فإن الأمر استدعاء وطلب، والصفة المكروهة لا يصدق من الشرع استدعاؤها وطلبها حتى تكون مأمورًا بها فدل هذا على أن المكروه لا يدخل في مفهوم الأمر المطلق.

الدليل الثاني: أن هناك تضادًا بين الأمر والنهي، فالأمر يقابل النهي ومن ثم لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد لأن الأضداد لا تجتمع في محل واحد، هذا معنى قوله الأمر ضد النهي يستحيل أن يكون الشيء مأمورًا به منهيًا عنه.

قد أشار المؤلف إلى القول الآخر فقال: وإذا قلنا هذا **دليل ثالث**: إذا قلنا إن المباح ليس بمأمور كما تقدم فمن باب أولى أن يكون المنهي عنه غير مأمور به، وهذا الدليل الثالث ليس فيما نحن فيه إلا على جهة ملاحظة الأثر والنتيجة وذلك لأن كون المباح غير مأمور به لا يعني أن الأمر المطلق لا يتناول فعل المأمور به مع وجود صفة مباحة فيه، فلو طاف بصفة مباحة لتحقق به امتثال الأمر بالطواف وبالتالي هذا الدليل الثالث الذي ذكره المؤلف لا يصح الاستدلال به.

والقول الآخر: بأن الأمر المطلق يتناول المكروه وبعضهم يشير بهذا إلى مذهب الحنفية، **ومن أمثلة ذلك**: فعل الصلوات بصفة ممنوع منها لا تؤثر على أركان العبادة وشروطها، لو صلى وعلى رأسه عمامة حرير هنا

[١] من الآية ٢٩ سورة الحج

عمامة الحرير منهي عن لبسها هو صلى وهي عليه، هذا النهي لا يعود إلى ركن العبادة ولا إلى شرطها هل نقول إن هذه الصفة الصلاة التي وقعت هنا لبس العمامة ليست صفة للصلاة وبالتالي ما تدخل في قاعدتنا، بخلاف ما لو صلى وقد تخصر، فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التخصر في الصلاة[١]، الصفة المكروهة ليست داخلة معنا. إذًا هذا ما يتعلق بهذه القاعدة وأحكامها.

طالب: ما الثمرة الخلافية؟

الشيخ: ثمرة الخلاف: أن من فعل الأمر وامتثله بصفة مكروهة ممنوع منها هل يعد ممتثلاً أو لا؟

طالب:

الشيخ: لفظة الكراهة لعله إن شاء الله يأتينا في أن النهي على أربعة أنواع ثلاث منها تتنافى مع الأمر المطلق والرابعة لا تتنافى معه المسألة بعد القادمة وهي مسألة مصححو الصلاة في الدار المغصوبة يقسمون النهي إلى أقسام.

طالب: في مسألة العمامة الحنفية لا يرون وجوب تغطية الرأس

الشيخ: ليس هذا هو المذهب.

[١] أخرجه البخاري بلفظ (نهي عن الخصر في الصلاة) برقم ١٢١٩

القسم الخامس: الحرام

الحرام ضد الواجب: فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجبًا حرامًا، طاعة معصية من وجه واحد، إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى: واحد بالنوع، وإلى واحد بالعين، أي بالعدد.

والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام، ويكون انقسامه بالإضافة، لأن اختلاف الإضافات والصفات توجب المغايرة، والمغايرة تارة تكون بالنوع، وتارة تكون باختلاف في الوصف، كالسجود لله –تعالى–واجب، والسجود للصنم حرام، والسجود لله –تعالى–غير السجود للصنم.

قال الله –تعالى–(لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنّ)[1].

والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص، بنفس السجود والقصد جميعًا، والساجد لله مطيع بهما جميعًا.

ش: القسم الخامس: الحرام، القسم الخامس لأنه تقدم معنا أربعة أقسام من أقسام الحكم التكليفي هي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه، وقال هنا: الحرام على طريقة الفقهاء، وعند الأصوليين يقولون: التحريم.

قال: حرام مأخوذ من الفعل حَرَم بمعنى منع، المراد بالحرام: ما نهى الشارع عنه نهيًا جازمًا، ويترتب على كون الفعل حرامًا أن فاعله يأثم ما لم يكن معذورًا، وأن تاركه على جهة الامتثال والقصد يكون مأجورًا.

الحكم الحرام له **مسميات** مختلفة منها: المحظور، الممنوع منه، المحجور.

والحرام له **صيغ تدل عليه** ومن تلك الصيغ: لفظة التحريم الصريح إذا جاء لفظة: "إن الله حرم عليكم كذا" هذا تحريم صريح.

وقد يكون الحرام مأخوذًا من النهي، عندما يأتي نهي عن فعل يدل على تحريمه، كذلك يؤخذ التحريم من ترتيب العقوبة على الفعل فإن هذا مؤذن بأن الفعل محرم.

كذلك يؤخذ التحريم من عدم مشروعية الفعل إذا فُعل على جهة القربة والعبادة لأن الأصل في العبادات الحظر والمنع، فكل عبادة غير مشروعة فإنه يمنع منها.

[1] من الآية ٣٧ سورة فصلت

إذا تقرر هذا فقول المؤلف هنا: الحرام ضد الواجب ليس معناها أن الحرام في مقابلة الواجب وإنما المراد بالضد المعنى الاصطلاحي، والضدان هما: ما لا يجتمعان في محل واحد وقد يرتفعان، بالتالي لا يكون الفعل حرامًا وفي نفس الوقت يكون واجبًا، كما أنه لا يكون الفعل حرامًا وفي نفس الوقت يكون مباحًا وذلك لأنهما ضدان لا يجتمعان في محل واحد.

إذا تقرر هذا فإن الفعل الواحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: **الفعل الواحد بالنوع**، مثال ذلك: الضرب والجلد هذا فعل له أفراد عديدة في الخارج وبالتالي ليس واحدًا بالعين وإنما هو واحد بالنوع، ومن ثم قد يجتمع فيه تحريم ووجوب لأنه لا يلزم منه اجتماع التحريم والوجوب في محل واحد، الضرب مرة يكون واجبًا كما في ضرب أصحاب الحدود، وقد يكون ممنوعًا منه في الإيذاء والظلم، بالتالي نقول هنا فعل واحد بالنوع يمكن أن يكون بعضه حرامًا وبعضه واجبًا.

ما السبب في اختلاف الأحكام في الفعل الواحد بالنوع والجنس؟ نقول سببان: الأول: **اختلاف الصفة**، والثاني: **اختلاف النسبة**، اختلاف النسبة مثل: الصلاة واجبة على المكلفين إلا أنها حرام بالنسبة للحائض، ومنها اختلاف الحكم باختلاف نسبة الفعل إلى الفاعل، والسبب الثاني من أسباب اختلاف الحكم بالفعل الواحد بالنوع: اختلاف الصفة: فقد يكون الفعل حرامًا عند ما يفعله الإنسان في الوقت الأول ويكون واجبًا في الوقت الثاني، مثال ذلك: صلاة الظهر بالنسبة للمحدث ما حكمها؟ حرام، فإذا توضأ أصبح فعلها أداءً للواجب، وهنا فعل واحد بالنوع اختلف حكمه باختلاف صفته مع كونه منسوبًا إلى شخص واحد، وذكر المؤلف في هذا القسم **مسألة السجود لله تعالى والسجود للصنم**، هنا اختلف الحكم باختلاف النسبة مع أن الصفة واحدة الساجد لله والساجد للصنم فعلهما واحد، لكن الاختلاف هنا اختلاف الحكم بسبب الاختلاف في النسبة.

هنا مسألة ذكرها بعض المعتزلة يقول: الساجد للصنم لم يعص الله بفعله إنما عصاه بنيته، لأن فعل السجود للصنم يماثل فعل السجود لله، وهذا مبني على التقسيم بين القصد من الفعل وذات الفعل وهذا التقسيم والفصل هذا في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد هذا التفصيل، الساجد للصنم عنده فعل وعنده قصد فهما

مقترنان، من ثم حكي الإجماع على أن الساجد للصنم يعصي بالأمرين معًا نفس السجود الذي هو فعله والقصد.

القسم الثاني: الفعل الواحد بالعين، عندنا الأول الفعل الواحد بالنوع.

طالب: كيف نغاير بين النسبة والصفة؟ الآن ذكرتم بأن بينهما فرقًا.

الشيخ: نعم الصفة صفة للفعل والنسبة نسبة للفاعل أو المفعول له، لو جاءنا واحد وسجد بعدم وضع قدميه على الأرض والآخر يسجد بوضع قدميه وفي الوقت الثاني سجد بوضعهما في الأرض نقول الفاعل واحد والمفعول له واحد والحكم هنا لم يختلف باختلاف النسبة وإنما اختلف باختلاف الصفة.

إذًا عندنا القسم الثاني: الواحد بالعين، هو فعل واحد في زمان واحد من شخص واحد، وهذا الواحد بالعين موجود في الخارج هل يمكن أن يكون الواحد بالعين حرامًا واجبًا في نفس الوقت؟ نقول هذا ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: **أن يكون التحريم والوجوب من وجه واحد**، فهذا غير واقع بل غير متصور، مثال ذلك: هل يتصور أن يكون الإنسان مخلصًا في سجوده لله وفي نفس الوقت يكون سجوده لغير الله؟ الجواب: غير موجود وغير واقع، حينئذ نقول: يستحيل أن يكون الفعل الواحد بالعين واجبًا حرامًا في وقت واحد طاعة ومعصية في وقت واحد من وجه واحد وهذا بالاتفاق، ولكن يبقى الكلام على **الفعل الواحد الذي له جهتان** هل يمكن أن يكون واجبًا من الجهة الأولى حرامًا من الجهة الثانية؟ وهذا هو موطن الخلاف، لذلك إذا أردنا أن نحرر **محل النزاع** فنقول:

اتفقوا على اجتماع التحريم والوجوب في الفعل الواحد بالنوع، واتفقوا على عدم اجتماع التحريم والوجوب في الفعل الواحد بالعين من جهة واحد، واختلفوا في اجتماع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد بالعين من جهتين. لعلنا نترك البحث في هذا الكلام في يوم آخر.

الفعل الواحد بالجنس هل يسمى فعلاً واحدًا؟ وإذا سمي فلا إشكال في اجتماع التحريم والوجوب فيه إذا اجتمعت في الفعل الواحد بالنوع من باب أولى أن تجتمع في الفعل الواحد بالجنس، نأتي بأمثلة لها حتى توضح: العبادة جنس تشمل الصلاة والصيام، الصلاة والصيام حقيقتهما واحدة ولا مختلفة؟ مختلفة ولذلك

فالاسم الذي يجمعهما وهو العبادة اسم جنس يطلق على مختلفين في الحقائق، بينما الواحد بالنوع تكون حقائقه متماثلة ومتقاربة.

طالب:

الشيخ: لا المراد غير مستدعًا فعله ولا مطلوب فعله.

طالب: هل يجوز فعل النبي صلى الله عليه وسلم للمكروه؟

الشيخ: هذا بحث جيد: هل فعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه؟ نقول: فعل النبي صلى الله عليه وسلم لما يكون مكروهًا في حق غيره من باب الندب، هو مندوب له، لأن فعله للمكروه حسب الاصطلاح الأصولي يكون لبيان الجواز أو لبيان عدم تحريم ذلك الفعل، وهو من بيان الشريعة وبيان الشريعة وإيضاحها من المستحبات، ففعل النبي صلى الله عليه وسلم للمكروه يقلبه ليكون مستحبًا مندوبًا.

طالب: من جهة النبي صلى الله عليه وسلم؟

الشيخ: هذا قد يكون في غيره، من يقتدى به إذا فعل المكروه من أجل أن ينفي عن الناس اعتقاد وجوب ضده، حينئذ نقول هذا انتقل ليكون مستحبًا في حقه كالعالم الذي يقتدى به ونحو ذلك.

طالب: قطع المندوب هل يكون واجبًا مثلا إذا صام وفي أثناء النهار يجب عليه أن يقطع الصيام فهل نقول أنه يجب عليه القضاء؟

الشيخ: يأتي إن شاء الله في مسألة الأداء والقضاء من ترك الواجب على جهة واجبة إذا دخل الوقت هل يعتبر أداء أو قضاء.

طالب: هل المكروه من التكليف؟

الشيخ: هل المكروه من التكليف؟ نقول: هذا مبني على تفسير التكليف، إن قلت التكليف هو الإلزام المكروه لا إلزام فيه وبالتالي لا يصح كونه تكليف، وإذا قلت بأنه الأمر والنهي فحينئذ نقول المكروه تكليف، وإذا توسعنا فيها أكثر ..

طالب: تارك المستحب هل يعزر؟

الشيخ: كان أول من نبدا به أنت، تقدم الكلام في المستحب وأن هناك من يرى أن المستحبات لا يجوز تركها بالكلية ومن تركها .. اصطلاح عندهم.

طالب: يا شيخ في تعريف المحرم ما نهى الشارع عنه نهيًا جازم، هل يمكن تجاهل كلمة "ما" في التعريفات؟

الشيخ: دائمًا نقول الفعل الذي نهى الشارع عنه، عند الأصوليين يقولون: نهي الشارع الجازم، لأنه معضل في الإبهام لابد أن يوضح المراد.

طالب: كيف نفرق بين حالة الجواز والكراهة مثل الخلاف في الشرب واقفًا بعضهم يحمله على الكراهة وجواز الفعل؟

الشيخ: الكراهة من عندنا نقول في حق النبي صلى الله عليه وسلم مستحب لأنه يريد أن يبين الشريعة.

الطالب: لا للناظر نفسه كيف أعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله جوازًا؟

الشيخ: إذا كان فيه مقابلة المحرم قلت يريد أن يدفع توهم إذا كان ماله مقابل في التحريم لا يحق لك أن تقول مثل هذا الكلام.

طالب: مثل الشرب ورد النهي عن الشرب واقفًا.

الشيخ: النبي صلى الله عليه وسلم شرب واقفًا ليبين أن الشرب واقفًا جائز وأنه لا يحرم ويكون مستحبًا في حقه لأنه بين للأمة الحكم بهذا الفعل وبالنسبة لغيره يكون فعله مكروهًا. لماذا قلنا بأنه مكروه؟ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله ليبين أن هذا الفعل ليس بمحرم.

طالب: الحديث الوارد

الشيخ: يقال بأن هذا النهي فسره أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله.

الملف الصوتي التاسع:

وأما الواحد بالعين: كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو، فحركته في الدار واحد بعينه.

واختلفت الرواية في صحتها: فروي أنها لا تصح، إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حرامًا واجبًا، وهو متناقض؛ فإن فعله في الدار وهو: "الكون في الدار، وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده" أفعال اختيارية هو معاقب عليها، منهي عنها، فكيف يكون متقربًا بما هو معاقب عليه، مطيعًا بما هو عاص به؟!

وروي أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران، هو مطلوب من أحدهما، مكروه من الآخر، فليس ذلك محالًا، إنما المحال: أن يكون مطلوبًا من الوجه الذي يكره منه. ففعله من حيث إنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث إنه غصب. والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران. فنظيره: أن يقول السيد لعبده: خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن امتثلت أعتقتك، وإن ارتكبت النهي عاقبتك، فخاط الثواب في الدار، حسن من السيد عتقه وعقوبته.

ولو رمى سهمًا إلى كافر فمرق منه إلى مسلم لاستحق سَلَب الكافر، ولزمته دية المسلم؛ لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين.

ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أخل بشرط العبادة أفسدها بالإجماع، كما لو نهى المحدث عن الصلاة، فخالف وصلى، ونية التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به، وقيامه وقعوده في الدار فعل هو عاص به، فكيف يكون متقربًا بما هو عاص به؟! وهذا محال.

وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعًا؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلوات في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق.

ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم: القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه. فيكون –حينئذ– فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟

على ما سنذكره في موضعه.

ش: المسألة التي تكلم المؤلف عنها هي: مسألة اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد من وجهين مختلفين هل هو ممكن أو لا؟ وتشتهر عند الأصوليين بمسألة الصلاة في الدار المغصوبة، وذلك لأن عندنا فعل واحد هو الركوع والسجود، ومن حيث كونه ركوعًا وسجودًا مطلوب، وأما من حيث كونه شغلاً لحيز المحل المغصوب وتصرفًا في العين المغصوبة بدون إذن صاحبها فهو يكون منهيًا عنه غير مطلوب.

وفعل الواحد بالعين لا يختص بمسألة الصلاة في الدار المغصوبة بل له مسائل كثيرة متعددة **ومن أمثلة ذلك**: ما لو لبس خفا حرير فهل يجوز للرجل أن يمسح على خفي الحرير؟ **ومثله أيضًا**: لو سرق ماءً فتوضأ به فهل يصح وضوؤه أو لا يصح؟ وأمثلته كثيرة متعددة.

وينبغي أن يلاحظ هنا أن النهي متعلق بذات الفعل المأمور به، أما إذا تعلق النهي بفعل خارج عن ذات الفعل المأمور به فإنه لا يدخل في مسألتنا، **مثال ذلك**: من غطا رأسه بعمامة حرير في الصلاة، فإنه في الصلاة لا يؤمر ولا يجب عليه تغطية الرأس بالتالي لا تدخل معنا هنا، بخلاف ما لو لبس قميص حرير فإنه يدخل مع مسألتنا لأنه غطى العورة في الصلاة بثوب حرير وتغطية العورة واجب وكونه ثوب حرير هذا مما ينهى عنه، **ومثال آخر**: لو كان في الوضوء يستعمل آنية محرمة كآنية الذهب والفضة، فإنه حال وضوئه لا يستعمل آنية الذهب والفضة وإنما يستعمل الماء الذي يجري على أعضائه بخلاف ما لو وضع ماءً مغصوبًا فإنه حينئذ يكون أثناء إجراء الماء على يده يفعل فعلاً محرمًا لأنه استعمال للشيء المغصوب. ومن ثم يلاحظ التفريق بين هذه المسائل وسيأتي معنا الكلام في أقسام النهي.

وأما من جهة تحرير محل النزاع:

فتقدم معنا إيراد الاتفاق على أن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبًا حرامًا من وجه واحد، لا يتصور عقلاً ولا يجوز شرعًا.

وكذلك تقدم معنا الاتفاق على أن الفعل الواحد بالنوع أو بالجنس يمكن أن يكون بعضه واجبًا وبعضه حرامًا، لأن الفعل الواحد متعدد إلى أفراد في الخارج وبالتالي قد يكون بعض أفراده حرامًا وتكون أفراده الأخرى واجبة، وتصور الشركة بين الفعل الواحد بالنوع أو بالجنس إنما هو في الأذهان أما في الخارج فإنه لا يقع إلا على جهة الأفراد، **وقد مثل المؤلف لذلك**: بمسألة السجود فإنه فعل واحد بالنوع لكن منه ما هو محرم ومنه ما هو واجب وذكرنا أن التغاير في الحكم مرة يكون بسبب النسب كالسجود لله والسجود لغيره، وقد يكون اختلاف الحكم باختلاف الصفات كما لو كان هناك سجود في صلاة لم يتوضأ لها، وسجود في صلاة قد توضأ صاحبها، فهنا اختلف الحكم باختلاف الوصف.

أما محل الخلاف: فهو الواحد بالعين من جهتين هل يمكن أن يكون حرامًا واجبًا في نفس الوقت؟ يلاحظ هنا أنه بالاتفاق أن فعل الواحد بالعين من وجهين يكون حرامًا لكن هل يجتمع مع وصف التحريم وصف الوجوب أو لا؟ **مثال ذلك**: الصلاة في الدار المغصوبة، أجمعوا على أن المصلي في الدار المغصوبة فاعل لمحرم ويكون آثمًا مع ذلك هل يكون مؤديًا للواجب ويسقط عنه إثم ترك الصلاة وتصح صلاته أو لا؟ مع وجود الاتفاق على أنه يفعل فعلاً محرمًا يأثم به.

وبذلك نعرف الأقوال في هذه لنعرف تحرير محل النزاع في هذه المسألة وننتقل إلى ذكر الأقوال، وقبل أن أذكر الأقوال أشير إلى **منشأ الخلاف في هذه المسألة**: هل الأحكام تتعلق بالصور الذهنية أو تتعلق بالأفعال الخارجية؟ فإن من رأى أن الأحكام تتعلق بالصور الذهنية قال: يمكن تصور انفكاك الفعل وبالتالي يجوز أن يجتمع التحريم والوجوب في الفعل الواحد بالعين من وجهين.

ومن قال الحكم على الأفعال الخارجية والحكم الشرعي لا يمكن أن يتعلق بالصور الذهنية قال: أن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبًا حرامًا سواء من ووجه واحد أو من أوجه متعددة.

وبهذا نعرف الأقوال في هذه المسألة:

القول الأول: أنه لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم في عين واحدة في فعل واحد بالعين، وبالتالي لا يمكن أن يكون الفعل واجبًا حرامًا في وقت واحد، ومن ثم لا تصح الصلاة في الدار المغصوبة ولا تصح الأفعال الأخرى التي أُديت على صفة محرمة. وهذا القول هو مذهب الإمام أحمد وقال به طائفة من التابعين.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هذا الفعل حرام بالاتفاق وبالتالي لا يمكن أن يجتمع مع ما هو مناقض له وهو الوجوب، وأن التحريم والإيجاب ضدان، والضدان لا يمكن أن يجتمعا في عين واحدة.

الدليل الثاني: قالوا بأن العقوبة والثواب نتيجتان متضادتان فلا يمكن أن تتركبا وتنتجا عن فعل واحد، فإن فعله في الدار وهو كونه موجودًا فيها راكعًا ساجدًا استعمال للمحرم واستعمال المحرم حرام يعاقب عليه، فالركوع والسجود حرام بالاتفاق يأثم به باتفاق أهل العلم، لأنها أفعال اختيارية وبالتالي لا يمكن أن يكون مأجورًا مثابًا على فعل يعاقب عليه.

الدليل الثالث: قالوا أن ارتكاب النهي إذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالإجماع، ولذلك لو أن الإنسان أقدم على عبادة بدون تحقيق شرطها لم يصح فعله، مثال ذلك: لو صلى وهو محدث لم يوجد عنده شرط الطهارة ما حكم صلاته؟ نقول: صلاته باطلة. وكذلك من شرط العبادة ألا يتقرب لله بما هو محرم.

الدليل الرابع: قالوا نية التقرب بالصلاة شرط ولا يمكن أن ينوي أن يتقرب لله بالمعصية، لأن ركوعه وسجوده حرام وبالتالي لا يمكن أن يكون مؤديًا لفعل حرام ينوي به التقرب لله عز وجل.

من صحح **القول الثاني في المسألة**: أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة وأنه يمكن اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد بالعين من وجهين، وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

وقد استدلوا على هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هذا الفعل له وجهان متغايران وبالتالي لا يمتنع أن يحكم على كل وجه بحكم يختلف عن الآخر.

ويمكن أن يجاب عن هذا: أن هذا الفعل فعل واحد، والفعل الواحد لا يمكن أن يحكم عليه بحكمين مختلفين متضادين، ولا يمكن أن يجعل منتجًا لنتيجتين متضادتين.

الدليل الثاني: أن الذهن يتصور انفكاك هذه الأوجه عن بعضها فيتصور انفكاك الوجوب عن التحريم في هذه الأمثلة. مثال ذلك: الصلاة في الدار المغصوبة، الذهن يتصور غصبًا لوحده ويتصور صلاةً لوحدها،

والصلاة معقولة بدون أن يكون معها غصب، والغصب معقول ومتصور في الذهن بدون الصلاة وبالتالي لا يمتنع من وجود حكمين متغايرين لفعل واحد من جهتين مختلفتين.

وأجيب عن هذا: بأن تصور الذهن لا تكون عليه الأحكام، إنما الأحكام تكون على الأفعال الواقعة في الخارج، وهذا الفعل فعل واحد في الخارج وبالتالي لا يمكن أن يحكم عليه بنتيجتين مختلفتين.

الدليل الثالث: قالوا بأن تصور الانفكاك بين الفعلين معقول متصور، ونظيره: أن يقول السيد لعبده (خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن امتثلت اعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك) فحينئذ إذا خاط الثوب في الدار فإنه يترتب على فعله نتيجتان إحداهما العتق والثانية العقوبة، فتُصور هنا فعل واحد نتج عنه نتيجتان متضادتان.

وهذا الاستدلال لا يصح ولذلك لأن الخياطة للثوب فعل مستقل عن دخول الدار، وقد رتب هذا القائل العتق على خياطة الثوب ورتب العقوبة على دخول الدار وهنا فعلان متغايران، والبحث هنا في الفعل الواحد.

الدليل الرابع: قالوا لو رمى المسلم سهمًا إلى كافر حربي فمات منه ثم انتقل السهم إلى أن يصل إلى مسلم بعده فمات، فحينئذ هنا فعل واحد وهو الرمي ترتب عليه نتيجتان متضادتان إحداهما: استحقاق سلب الكافر والثانية: أنه تلزمه دية المسلم، قالوا هنا فعل واحد تضمن نتيجتين مختلفتين فلا يمتنع في مسألتنا أن يكون هناك فعل واحد يتضمن نتيجتين متقابلتين.

وأجيب عن هذا: بأن الفعل هنا متعدد، فإن النتائج ليست على الرمي، وإنما على الإصابة، وإصابة المسلم مغايرة لإصابة الكافر فبالتالي وجود النتيجتين المتضادتين لفعلين مختلفين هما الإصابة وليس لفعل واحد هو الرمي، ولذلك لو رمى ولم يصب لم تترتب عليه شيء من هذه النتائج.

الدليل الخامس: وجود الإجماع قالوا بأن الظلمة لا زالوا موجودين في عصر السلف ومع ذلك لم يؤثر عن أحد منهم أنه أمر الظلمة بإعادة الصلوات، ولو كانت الصلاة في الدار المغصوبة باطلة لأمر السلف الظلمة بإعادة الصلوات التي صلوها.

وهذا الدليل جعل بعض الأصوليين يقول: يسقط بها الفرض ولا ينال بها الأجر، وبعضهم يقول: بأن الصلاة هنا لا يؤجر عليها لكنه فيه تحقيق وامتثال للأمر يسقط عندها الطلب لا بها، **وهذا الاستدلال قد رده المؤلف بعدد من الردود:**

الرد الأول: أن هذا الإجماع المحكي لا يصح؛ لأن الإجماع لا يكون إجماعًا إلا باتفاق العلماء وتوارد أقوالهم عليه ولم ينقل عنهم أنهم قالوا بمثل ذلك.

الرد الثاني: أن غاية هذا الدليل هو عدم نقل إنكار السلف وأمرهم بإعادة الصلوات، وعدم النقل ليس دليلاً على عدم وجود ذلك بينهم، لأن عدم العلم ليس علمًا بالعدم.

الرد الثالث: أنه لم ينقل اشتهار هذا الجواب فيما بينهم، لأن الإجماع السكوتي لا يكون إجماعًا محتجًا به إلا إذا انتشر القول ولم ينتشر هذا القول وبالتالي لا يصح الاستدلال بالإجماع فيما بينهم، كيف والإمام أحمد وطائفة من التابعين يرون عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وقولهم واضح ظاهر في زمانهم فلم يقع إجماع واتفاق من السلف على مثل ذلك، ومن هنا فإن قول من يرى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة ويقول بأن الفعل الواحد بالعين لا يمكن اجتماع التحريم والوجوب فيه لا من وجه واحد ولا من وجهين مختلفين أقوى في الدليل.

وانطلق المؤلف من هذا إلى أقسام النهي.

فصل: في أقسام النهي

مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام:

الأول: ما يرجع إلى ذات المنهي عنه، فيضاد وجوبه، كقوله تعالى: {وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى....}[١].

وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه، فلا يضاد وجوبه، مثل قوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلاةَ}[٢] مع قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "لا تلبسوا الحرير"[٣].

ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعًا.

القسم الثالث: أن يعود النهي إلى المنهي عنه دون أصله، كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ}[٤] مع قوله -تعالى-: {لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ}[٥] وقوله -عليه السلام-: "دعي الصلاة أيام أقرائك"[٦]، ونهيه عن الصلاة في المقبرة، وقارعة الطريق، والأماكن السبعة. ونهيه عنها في الأوقات الخمسة.

فأبو حنيفة يسمي المأتي به على هذا الوجه فاسدا وغير باطل.

وعندنا: أن هذا من القسم الأول، وهو قول الشافعي، فإن المكروه الصلاة في زمن الحيض، لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

قال المؤلف بأن مصححي الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام وذلك لأنهم جعلوا بعض النهي يؤدي إلى الصحة وبعض النهي لا يؤدي إلى الصحة، والصواب تقسيم النهي إلى أربعة أقسام:

---

[١] سورة الإسراء من الآية: ٢٣

[٢] سورة الإسراء من الآية: ٧٨

[٣] رواه البخاري برقم ٥٤٢٦ ومسلم برقم ٢٠٦٧

[٤] سورة البقرة الآيات: ٤٣، ١١٠

[٥] سورة النساء من الآية: ٣٤

[٦] رواه أبو داود وأحمد في المسند (٦/ ٣٢٢)

القسم الأول وهو الذي ذكره المؤلف: النهي الذي يعود إلى ذات الفعل، فحينئذ هذا الفعل يكون محرمًا ولا يكون واجبًا ولا تترتب عليه آثار الفعل الصحيح، وقد مثل له المؤلف بقوله تعالى: {وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى}[١] فهنا نهي عن ذات الفعل وبالتالي لا تترتب عليه آثار الفعل الصحيح من وجوب مهر أو ثبوت نسب أو نحو ذلك من الأحكام.

القسم الثاني: ما نهي عن صفته وكان الأمر بالفعل في دليل مستقل والنهي عن الصفة في دليل مستقل، مثال ذلك: قوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلاةَ}[٢] هنا أمر بفعل الصلاة مع نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير، لم يأتنا دليل يقول: لا تصلوا في ثوب الحرير وإلا لكان من النوع الثالث الآتي، لكن هنا نهي عن الصفة بدليل مستقل فهل يؤدي إلى بطلان الفعل أو لا وهي المسألة التي ذكرناها قبل هذا مسألة الصلاة في الدار المغصوبة.

وقول المؤلف: **(فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعًا)** أي: عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة وإلا فإن من يرى القول الآخر بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة يقول بأنه لم يأتي لا بالمطلوب ولا يصح فعله حينئذ.

القسم الثالث: أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله، فيكون هناك نهي عن الفعل حال وجود وصف معين، ومن أمثلة ذلك: "نهى عن صوم يوم العيد" هنا أصل الصوم مطلوب ووقع النهي هنا عن الصوم حال اتصافه بصفة كونه في يوم العيد، فعاد النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله، ومثل له المؤلف بقوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ}[٣] مع قوله تعالى: {لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى}[٤] وهنا النهي عن الصلاة حال وجود وصف السكر، ومثله أيضًا حديث: "دعي الصلاة أيام أقرائك"[٥]، هنا النهي عن أصل الفعل الذي هو الصلاة حال اتصافه بوصف الحيض، ومثل له المؤلف: بالنهي عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة مع وجود اختلاف في صحة الحديث وقوته، قال: **(وهكذا أيضًا نهيه عنها)** يعني: عن

---

[١] سورة الإسراء من الآية: ٢٣

[٢] سورة الإسراء من الآية: ٧٨

[٣] سورة البقرة الآيات: ٤٣، ١١٠

[٤] سورة النساء من الآية: ٣٤

[٥] رواه أبو داود وأحمد في المسند (٦/ ٣٢٢)

الصلاة في الأوقات الخمسة، لم يقل النهي عن الوقت وإنما النهي عن الصلاة التي هي أصل الفعل، حال الاتصاف بكونها في الأوقات الخمسة.

هذا النوع وقع الاختلاف فيه بين العلماء في حقيقته واسمه، فأبو حنيفة يقول: ما يؤتى به على هذا الوجه نسميه فاسدًا غير باطل، ومعنى قوله: بأنه يمكن تصحيح هذا الفعل، ومن أمثلة ذلك: من نذر أن يصوم يوم العيد، قال أبو حنيفة يمكن تصحيحه بأن نطالبه بأن يصوم يوم آخر، أما الجمهور فهم يقولون هذا القسم يسمى فاسدًا وباطلاً وهذا هو مذهب الشافعي وأحمد والجماعة، ولذا قالوا: من نذر أن يصوم يوم اليوم فنذره باطل، وبالتالي لا يلزمه الوفاء به ولا يلزمه صيام يوم آخر، **والمؤلف رجح هذا القول الثاني، واستدل عليه**: بأن النهي ليس عن الصفة وإنما النهي عن أصل الفعل حال وجود الصفة ولذا قال: الصلاة في زمن المكروه: هو الصلاة في زمن الحيض، وليس المكروه هو الصفة الذي هو: الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة، وقال بأن تصور انفكاك الفعل عن الصفة إنما هو في الأذهان أما في الخارج فلا يوجد انفكاك لأصل الفعل عن صفته، ولذا قال: ليس الوقوع في الوقت شيئًا منفصلاً عن الإيقاع، ليس وقوع الصلاة في الوقت هي المنفصلة عن الإيقاع، فليست الصفة وهي صفة كونه في وقت النهي أمرًا مستقلاً منفصلاً عن أصل الفعل الذي هو الصلاة، وتصور الانفكاك وإن كان في الذهن لكنه ليس موجودًا في الخارج، قال ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها، لماذا؟ لأن النهي هنا عن أصل الفعل حال وجود الوصف.

القسم الرابع من أقسام النهي: أن يكون النهي عن فعل خارج عن المأمور به الواجب، مثال ذلك: لو حج بناقة مغصوبة فإن حجه صحيح، لماذا؟ لأن الفعل خارج عن المأمور به، فركوب الناقة أمر خارج عن المطلوب فإن وقوفه في عرفة وكونه في عرفة أمر خارج عن ركوب الناقة أو السيارة المغصوبة، ومثله أيضًا: لو وضع في آنية الذهب ماءً توضأ منه، فإنه حينئذ يصح وضوؤه، لماذا؟ لأن النهي عن فعل خارج مستقل عن المطلوب المأمور به.

طالب: في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة بعض أهل العلم يقول أن هناك فعلان قاما بفاعل واحد؟

الشيخ: هذا يقوله بعضهم وهو ناتج من تصور خاطئ للمسألة لأن الفعل واحد ولذلك ذكرنا في أول المسألة فعل واحد بالعين له وجهان لأن سجوده بالاتفاق أنه حرام، يأثم بهذا السجود بإجماع أهل العلم لكن هل يكون مأجورًا مثابًا بهذا السجود في نفس الوقت؟ إذًا عندنا فعل واحد وهو السجود، أما دخول الدار المغصوبة نحن لا نتلكم عنه نتكلم عن ذات السجود، دخول الدار المغصوبة بالاتفاق أنه حرام وليس فيه ثواب بالاتفاق لكن الكلام عن السجود الذي هو استعمال للمغصوب، واستعمال المغصوب حرام، وهنا فعل واحد، والتصور الذي ذكرت ناشئ من تصور المسألة على أنها فعلان مستقلان: دخول الدار المغصوبة والسجود وهذا التصور خاطئ لأن الحكم في ذات السجود وبالاتفاق بأنه يأثم بذات السجود لأنه يكون مستعملاً للمغصوب.

طالب: في القسم الرابع من أقسام النهي كأنه مثل القسم الأول الصلاة في الدار المغصوبة، فما الفرق بينهما؟

الشيخ: لا الصلاة في الدار المغصوبة تدخل في القسم الثاني، والنوع الرابع فعلان مستقلان فإن وجود الماء في الإناء المغصوب فعل مستقل عن غسل اليد، لو كان الإناء مغصوبًا فإنه حين غسل يده لا يستعمل الإناء المغصوب، بخلاف الماء المغصوب، لو كان الماء مغصوبًا فإنه حين غسل يده يستعمل المغصوب.

والجمل المغصوب لم يقف به في عرفة لأن الوقوف في عرفة هو كون بدنه في عرفة، فهذا فعل مستقل عن ركوبه للناقة، هنا فعلان مختلفان، لكن في الصلاة في الدار المغصوبة ركوعه وسجوده حرام أما في الأول فكونه في عرفة ليس محرمًا وبالتالي عندنا فعلان: كونه في عرفة وكونه يركب الناقة المغصوبة وهنا فعلان مختلفان فكان لكل واحد منهما حكم مستقل، ومثلنا له بمثال: لبس الحرير إن كان لتغطية الرأس فهنا خارج عن شرط العبادة بخلاف ما لو كان مغطيًا لعورته بذلك.

طالب: قول أن النهي يرجع إلى حال اتصافه بصفة معينة؟

الشيخ: لا يرجع إلى أصل الفعل حال اتصافه، إذا قلت يرجع إلى حال اتصافه يكون فيه نقصان، لكن قل يرجع إلى أصل الفعل حال اتصافه.

طالب: مثال الصلاة في الدار المغصوبة جعل علامة وتدل على وجود المسألة الأصولية؟

الشيخ: لا جعلت مثال للتقعيد، لأن التقعيد في اجتماع التحريم والوجوب في عين واحدة بالنوع من وجهين، فالصلاة في الدار المغصوبة أُتي بها للتمثيل، وينص على هذا المثال لأنه أشهر أمثلة هذا القاعدة ولأنه قد حكي الإجماع في جزئية من جزئياتها، أُستدل بالإجماع على ثبوت الحكم في مثيلات هذه المسألة.

فصل: الأمر بالشيء نهي عن ضده

الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا؛ فإن قوله "قم" غير قوله "لا تقم".

وإنما النظر في المعنى وهو: أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود؟

فقالت المعتزلة: ليس بنهي عن ضده، لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه؛ إذ يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده، فكيف يكون طالبا لما هو ذاهل عنه، فإن لم يكن ذاهلا عنه فلا يكون طالبًا له إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة، لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور -مثلًا- الجمع بين الضدين ففعل، كان ممتثلًا، فيكون من قبيل: ما لا يتم الواجب إلا به واجب، غير مأمور به.

وقال قوم: فعل الضد: هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزا عين تفريغه للحيز المنتقل عنه، والبعد من المغرب هو: عين القرب من المشرق وهو بالإضافة إلى المشرق قرب، وإلى المغرب بعد.

فإذًا: طلب السكون بالإضافة إليه أمر، وإلى الحركة نهي.

وفي الجملة: إنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور: ما اقتضى الأمر امتثاله.

والأمر يقتضي ترك الضد؛ ضرورة أنه لا يتحقق الامتثال إلا به، فيكون مأمورا به، والله أعلم.

ش: هذه القاعدة أو المسألة هي في حقيقة الأمر مسألتان، قبل أن ندخل في القاعدة ننبه على معنى القاعدة: **فإن المراد بالضد**: ما لا يجتمعان ويمكن أن يرتفعا. وإذا كان الكلام في الضد فمن باب أولى أن يدخل البحث في **النقيض**، وهما: ما لا يجتمعان ولا يرتفعان. مثال الضدين: القيام والقعود لا يمكن أن يكون الإنسان قائمًا قاعدًا في وقت واحد، وإن أمكن ارتفاعهما فلا يكون قائمًا ولا قاعدًا بأن يكون مضطجعا، ومثله الألوان. وأما النقيضان فهما: ما لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال ذلك: الحركة والسكون لا يمكن أن يكون الإنسان متحركًا ساكنًا في وقت واحد كما أنه لا يمكن أن يكون غير متحرك وغير ساكن في وقت واحد لابد أن يتصف بإحدى الصفتين.

أما المسألتان: فإذا أُمر بالشيء فهل يكون ذلك نهيًا عن ضده أو لا يكون كذلك؟ هذه المسألة لها فرعان:

الفرع الأول من جهة المعنى: فهل الأمر بالشيء يدل من جهة المعنى على النهي عن ضده أو لا؟ للعلماء في ذلك قولان مشهوران، **ومنشأ الخلاف**: هو اشتراط الإرادة في الأمر، فمن قال بأن الأمر يشترط فيه أن يكون الآمر مريدًا لإيقاع المأمور به قال: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده. ومن قال بأن الأمر لا يشترط فيه إرادة الآمر لإيقاع المأمور به قال: الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى.

ومن ثم يتبين لنا أقوال جماهير أهل العلم على أن: الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، واستدلوا على ذلك: بأنه لا يتصور وجود الأمرين معًا والأمر بالشيء معناه أن ما يكون مضادًا له ينهى عنه.

والقول الثاني في المسألة: قول المعتزلة يقولون: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده لماذا؟ قالوا لأدلة:

الدليل الأول: أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه ولا يلازمه، لأن الدلالة على ثلاثة أنواع: **دلالة مطابقة** ولا شك أن قوله قم ليس هو قوله لا تقعد. ولا يتضمنه وهو النوع الثاني من أنواع الدلالة: دلالة التضمن وهو أن يكون دالاً على جزء معناه. ولا يدل عليه من جهة التلازم لماذا؟ قالوا لأنه قد يأمر بالشيء وهو غافل عن ضده وبالتالي كيف يكون ناهيًا عما هو ذاهل عنه لا يريده ولا يقصده.

والجمهور يقولون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة التلازم، لأنه لا يتصور أن يطلب من العبد شيء ويؤذن له في فعل ضده مع عدم إمكان الجمع بين الضدين.

وقول المؤلف هنا: **(فإن لم يكن ذاهلاً عنه)** أي: فإن لم يكن الآمر ذاهلاً عن الضد فلا يكون طالبًا للضد إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك الضد، ففي هذه الصورة يكون النهي عن الضد بدلالة الضرورة يعني لا يتصور إيقاع الفعل إلا بإعدام ضده، فهذه الدلالة ليست بذات صيغة الأمر.

وهذا الخلاف كما تقدم مبني على أن المعتزلة يشترطون في الآمر أن يكون مريدًا لإيقاع المأمور به والجمهور يقولون لا يشترط في الأمر ذلك لإن الإنسان قد يأمر بشيء وهو لا يريد وقوعه بل يريد أمرًا آخر، ولذا يأمر الشارع العباد بالأوامر الشرعية وبعض العباد لا يفعل المأمور به والله عز وجل هو الخالق لأفعالهم مما يدل على أنه لم يرد منهم إيقاع هذا الفعل بالإرادة الكونية وإن كان قد أراده بالإرادة الشرعية وبالتالي يظهر لنا رجحان مذهب الجمهور.

المسألة الثانية: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة الصيغة واللفظ والقول أم هما قولان مختلفان؟

فالأشاعرة يقولون الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة القول والصيغة، ومنشأ قول الأشاعرة هذا: أنهم يقولون بأن الكلام هو معان نفسية، ولما قالوا بأن الكلام هو الكلام النفسي قالوا: بأن قوله "اقعد" هو عين قوله "لا تقم" واستدلوا على ذلك: بأن قالوا السكون عين ترك الحركة وبالتالي إذا أُمر بالسكون فذات اللفظ نهي عن الحركة قالوا: والبعد من المغرب هو القرب من المشرق فإذا قال: اقرب من المغرب فحينئذ يكون قد قال ابعد من المشرق.

والجمهور يقولون الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده من جهة اللفظ لتغاير الصيغتين ولذا فإن قوله قم يغاير قوله لا تقعد، وبناءً على أن الصواب أن الكلام هو الأصوات والحروف فإنه حينئذ يتبين لنا بطلان مذهب الأشاعرة في هذه المسألة.

سؤال طالب: المعتزلة يبنون قولهم على نفي تقسيم الإرادة؟

جواب الشيخ: المعتزلة يبنون قولهم على اشتراط الإرادة الكونية في الأمر، منشأ الخطأ والوهم هو ما ذكرت عدم التفريق بين الإرادتين، لكن منشأ الخلاف هنا هو اشتراطهم الإرادة الكونية للأمر.

قبل أن ننتقل من هذا البحث، بعض المؤلفين ظن أن خلاف الأشاعرة إنما هو في النقيضين لا في الضدين، والأظهر أن خلافهم في الجميع.

سؤال طالب: الجواب عن دليل المعتزلة ......؟

جواب الشيخ: الجواب عنه أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة التلازم وقولهم بأنه لا يدل عليه من جهة التلازم ليس بصحيح، لأن من لازم أداء الفعل ترك أضداده.

سؤال طالب:

جواب الشيخ: نحن نقول لا يشترط أن يكون الآمر مريدًا لإيقاع الفعل المأمور به وبالتالي قد يسمى ناهيًا عن الفعل بدلالة كلامه عليه وإن كان ذاهلاً عنه.

سؤال طالب: يمكن أن يجاب أن هذا متصور في كلام المخلوقين لا في كلام الله؟

جواب الشيخ: البحث واحد لو قلنا في مثل هذا الكلام لكنا قريبًا من المعتزلة، نحن نتحدث عن الأمر من جهة كونه أمرًا بغض النظر عن الآمر، الأمر بالشيء نهي عن ضده سواء كان صادرًا من الله أو كان صادرًا من المخلوق، إذا سلمت بأن الأمر الصادر من المخلوق لا يدل على النهي عن ضده قاربت مذهب المعتزلة. هذا يدل لمذهبهم لا يدل على بطلانه لأنه كأنك تقول كلامكم صحيح في كلام المخلوق، هذا التنزل يدل على صحة مذهبهم، لأنه هو الآن يقول الأمر بالشيء ليس أمرًا عن ضده لذاته وإنما لكونه من قبل الشارع وبالتالي يكون كأنك تقول الأمر بالفعل ليس نهيًا عن ضده لذاته وإنما لأمر خارج، وبالتالي تتوافق مع مذهب المعتزلة.

سؤال طالب: فيما يتعلق بأمر المخلوق وما يتعلق بأمر الخالق، ما الأصل في البحث في هذه المسألة الأصولية؟

جواب الشيخ: نحن لا ننظر إلى الآمر، إذا نظرت للآمر وافقت مذهب المعتزلة.

سؤال طالب: هناك فرق بين ......؟

جواب الشيخ: بينهما فرق، دلالة اللفظ في محل النطق شيء، ودلالة اللفظ في غير محل النطق شيء آخر، عندما تقول رأيت الشمس هنا لا تريد جميع أجزاء الشمس وإنما تريد الجهة المقابلة لك، فهذا جزء من مدلول اللفظ بخلاف ما لو قلت جلست في الشمس هنا الشمس ليس المراد بها ذات المخلوق الجرم المعروف وإنما أثرها ولازمها فدلالة اللفظ في غير محله.

قبل أن ننهي البحث هنا نبين هنا أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، إذا قال قم، هذا لا تقعد ولا تضطجع، بخلاف النهي عن الفعل فإنه أمر بأحد الأضداد، فإذا قال لا تقم، فأنت بالخيار بين الجلوس وبين الاضطجاع.

سؤال طالب: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده يصح في المندوب أم هو خاص بالواجب؟

جواب الشيخ: نحن نتكلم عن الوجوب ولا نتكلم عن الأوامر؟ عن الأوامر.

تقدم معنا مسألة اجتماع التحريم والوجوب وذكرنا مسألة الصلاة في الدار المغصوبة بحث مستقل، والآن نتكلم في اللفظ وهناك في الأول صفة الفعل وهنا ذات اللفظ بين المسألتين فرق، المندوب ليس ذات اللفظ

وإنما صفة الفعل ولذلك لا يمكن أن يكون الفعل مندوبًا وفي نفس الوقت مباحًا أو واجبًا، لماذا؟ لأنهما ضدان لا يجتمعان في محل واحد، الوجوب والندب ضدان.

سؤال طالب:

جواب الشيخ: هذا محل البحث الذي في المندوب لكن هل المندوب يدل على النهي عن ضده؟ نقول: المندوب هذا صفة للفعل وليس ذات القول، هنا الأمر يدل على النهي عن ضده لأن الأمر ذات القول بينما المندوب هذا صفة له.

سؤال طالب:

جواب الشيخ: البحث هنا في الأمر الذي هو ذات اللفظ أما الوجوب والندب فهذه صفات للفعل، والبحث فيهما متغاير والبحث في هذه المسألة له محل وموطن هناك في المندوب ونحن ذكرنا في المندوب: هل عدم الندب كراهة أو لا؟ وتقدم معنا، إذا قيل هذا الفعل مندوب هل معنا أن ضده يكون مكروهًا تقدم معنا.

الطالب: ذكر في كتاب مجموع الفتاوى[١]: "التحقيق أن الفعل المعين كالصلاة في الدار المعينة لا يؤمر بعينها وينهى عن عينها؛ لأنه تكليف ما لا يطاق فإنه تكليف للفاعل أن يجمع بين وجود الفعل المعين وعدمه وإنما يؤمر بها من حيث هي مطلقة وينهى عن الكون في البقعة فيكون مورد الأمر غير مورد النهي ولكن تلازما في المعين والعبد هو الذي جمع بين المأمور به والمنهي عنه لا أن الشارع أمره بالجمع بينهما فأمره بصلاة مطلقة ونهاه عن كون مطلق. وأما المعين فالشارع لا يأمر به ولا ينهى عنه كما في سائر المعينات وهذا أصل مطرد في جميع ما أمر الله به من المطلقات بل في كل أمر؛ فإنه إذا أمر بعتق رقبة مطلقة كقوله: {فتحرير رقبة} أو بإطعام ستين مسكينا؛ أو صيام شهرين متتابعين أو بصلاة في مكان أو غير ذلك فإن العبد لا يمكنه الامتثال إلا بإعتاق رقبة معينة وإطعام طعام معين لمساكين معينين وصيام أيام معينة وصلاة معينة في مكان معين فالمعين في جميع المأمورات المطلقة ليس مأمورا بعينه وإنما المأمور به مطلق والمطلق يحصل بالمعين. فالمعين فيه شيئان: خصوص عينه والحقيقة المطلقة فالحقيقة المطلقة هي الواجبة وأما

---

[١] (١٩/٢٩٩-٣٠٥)

خصوص العين فليس واجبا ولا مأمورا به وإنما هو أحد الأعيان التي يحصل بها المطلق؛ بمنزلة الطريق إلى مكة ولا قصد للآمر في خصوص التعيين"

الشيخ: لو قيل أنه يؤمر بها وينهى عنها لكان تكليفًا بما لا يطاق.

يقول اذهب إلى مكة فإنه مخير بأن يختار طريق، هذا بمنزلة الصلاة في الدار المغصوبة أُمر بصلاة، ما قيل له صل في هذه الدار المغصوبة.

الطالب: "وهذا الكلام مذكور في مسألة الواجب على التخيير والواجب المطلق والواجب المعين. والفرق بينها: أن الواجب المخير قد أمر فيه بأحد أشياء محصورة والمطلق لم يؤمر فيه بأحد أشياء محصورة؛ وإنما أمر بالمطلق. ولهذا اختلف في الواجب المخير فيه: هل الواجب هو القدر المشترك كالواجب المطلق؟ أو الواجب هو المشترك والمميز أيضا على التخيير؟ فيه وجهان والمشترك هو كونه أحدها فعلى هذا ما تميز به أحدها عن الآخر لا يثاب عليه ثواب الواجب بخلاف ما إذا قيل المتميز واجب أيضا على البدل وأما المطلق فلم يتعرض فيه للأعيان المتميزة بقصد لكنه من ضرورة الواقع فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهو وإن قيل: هو واجب فهو واجب في الفعل وهو مخير فيه فاختياره لإحدى العينين لا يجعله واجبا عينا فتبين بذلك أن تعيين عين الفعل وعين المكان ليس مأمورا به فإذا نهي عن الكون فيه لم يكن هذا المنهي عنه قد أمر به؛ إذ المأمور به مطلق وهذا المعين ليس من لوازم المأمور به وإنما يحصل به الامتثال كما يحصل بغيره."

الشيخ: قوله إنما يحصل به الامتثال كما يحصل بغيره، هذا من التفريع على القول الآخر لا يعني التزام شيء من ذلك.

الطالب: "فإن قيل: إن لم يكن مأمورا به فلا بد أن يباح الامتثال به والجمع بين النهي والإباحة جمع بين النقيضين قيل: ولا يجب أن يباح الامتثال به بل يكفي أن لا ينهى عن الامتثال به فما به يؤدي الواجب لا يفتقر إلى إيجاب ولا إلى إباحة بل يكفي أن لا يكون منهيا عن الامتثال به فإذا نهاه عن الامتثال به امتنع أن يكون المأمور به داخلا فيه من غير معصية. فهنا أربعة أقسام: أن يكون ما به يمتثل واجبا كإيجاب صيام شهر رمضان بالإمساك فيه عن الواجب. وأن يكون مباحا كخصال الكفارة؛ فإنه قد أبيح له نوع كل منها وكما لو قال: أطعم زيدا أو عمرا. وأن لا يكون منهيا عنه كالصيام المطلق والعتق المطلق فالمعين ليس منهيا عنه ولا مباحا بخطاب بعينه إذ لا يحتاج إلى ذلك. والرابع أن يكون منهيا عنه كالنهي عن الأضاحي المعيبة

وإعتاق الكافر؛ فإذا صلى في مكان مباح كان ممتثلا لإتيانه بالواجب بمعين ليس منهيا عنه وإذا صلى في المغصوب فقد يقال: إنما نهي عن جنس الكون فيه لا عن خصوص الصلاة فيه فقد أدى الواجب بما لم ينه عن الامتثال به لكن نهي عن جنس فعله فبه اجتمع في الفعل المعين ما أمر به من الصلاة المطلقة وما نهي عنه من الكون المطلق فهو مطيع عاص."

الشيخ: على قولكم أن من صلى في الدار المغصوبة مطيع عاص، العصيان محل اتفاق الخلاف في الطاعة، ويفرض المسألة على القول المخالف، إلى الآن لم يقرر الشيخ قوله.

الطالب: " ولا نقول: إن الفعل المعين مأمور به منهي عنه لكن اجتمع فيه المأمور به والمنهي عنه كما لو صلى ملابسا لمعصية من حمل مغصوب. وقد يقال: بل هو منهي عن الامتثال به كما هو منهي عن الامتثال بالصلاة في المكان النجس والثوب النجس؛ لأن المكان شرط في الصلاة والنهي عن الجنس نهي عن أنواعه فيكون منهيا عن بعض هذه الصلاة بخلاف المنهي عنه إذا كان منفصلا عن أبعاضها كالثوب المحمول فالحمل ليس من الصلاة. فهذا محل نظر الفقهاء وهو محل للاجتهاد. لا أن عين هذه الأكوان هي مأمور بها ومنهي عنها فإن هذا باطل قطعا بل عينها وإن كانت منهيا عنها فهي مشتملة على المأمور به وليس ما اشتمل على المأمور به المطلق يكون مأمورا به. ثم يقال: ولو نهي عن الامتثال على وجه معين مثل أن يقال: صل ولا تصل في هذه البقعة وخط هذا الثوب ولا تخطه في هذا البيت فإذا صلى فيه وخاط فيه فلا ريب أنه لم يأت بالمأمور به كما أمر لكن هل يقال: أتى ببعض المأمور به أو بأصله دون وصفه؟ وهو مطلق الصلاة والخياطة دون وصفه أو مع منهي عنه بحيث يثاب على ذلك الفعل وإن لم يسقط الواجب أو عوقب على المعصية؟ قد تقدم القول في ذلك وبينت أن الأمر كذلك وهي تشبه مسألة صوم يوم العيد ونحوه مما يقول أبو حنيفة فيه بعدم الفساد."

الشيخ: قال أن أبي حنيفة يقول بعدم الفساد، والصواب بعدم البطلان.

الطالب: "وأن الإجزاء والإثابة يجتمعان ويفترقان فالإجزاء براءة الذمة من عهدة الأمر وهو السلامة من ذم الرب أو عقابه. والثواب الجزاء على الطاعة. وليس الثواب من مقتضيات مجرد الامتثال بخلاف الإجزاء؛ فإن الأمر يقتضي إجزاء المأمور به لكن هما مجتمعان في الشرع؛ إذ قد استقر فيه أن المطيع مثاب والعاصي معاقب. وقد يفترقان فيكون الفعل مجزئا لا ثواب فيه إذا قارنه من المعصية ما يقابل الثواب كما قيل: {رب

صائم حظه من صيامه العطش ورب قائم حظه من قيامه السهر} فإن قول الزور والعمل به في الصيام أوجب إثما يقابل ثواب الصوم وقد اشتمل الصوم على الامتثال المأمور به والعمل المنهي عنه فبرئت الذمة للامتثال ووقع الحرمان للمعصية. وقد يكون مثابا عليه غير مجزئ إذا فعله ناقصا عن الشرائط والأركان فيثاب على ما فعل ولا تبرأ الذمة إلا بفعله كاملا.

وهذا تحرير جيد أن فعل المأمور به يوجب البراءة فإن قارنه معصية بقدره تخل بالمقصود قابل الثواب وإن نقص المأمور به أثيب ولم تحصل البراءة التامة فإما أن يعاد؛ وإما أن يجبر؛ وإما أن يأثم. فتدبر هذا الأصل فإن المأمور به مثل المحبوب المطلوب إذا لم يحصل تاما لم يكن المأمور بريئا من العهدة فنقصه إما أن يجبر بجنسه أو ببدل أو بإعادة الفعل كاملا إذا كان مرتبطا وإما أن يبقى في العهدة كركوب المنهي عنه. فالأول: مثل من أخرج الزكاة ناقصا؛ فإنه يخرج التمام. والثاني: مثل من ترك واجبات الحج؛ فإنه يجبر بالدم؛ ومن ترك واجبات الصلاة المجبورة بالسجود. والثالث: مثل من ضحى بمعيبة أو أعتق معيبا أو صلى بلا طهارة. والرابع: مثل من فوت الجمعة والجهاد المتعين. وإذا حصل مقارنا لمحظور يضاد بعض أجزائه لم يكن قد حصل كالوطء في الإحرام فإنه يفسده وإن لم يضاد بعض الأجزاء يكون قد اجتمع المأمور والمحظور كفعل محظورات الإحرام فيه أو فعل قول الزور والعمل به في الصيام فهذه ثلاثة أقسام في المحظور كالمأمور؛ إذ المأمور به إذا تركه يستدرك تارة بالجبران والتكميل؛ وتارة بالإعادة؛ وتارة لا يستدرك بحال. والمحظور كالمأمور إما أن يوجب فساده فيكون فيه الإعادة؛ أو لا يستدرك."

الشيخ: إلى آخره، المقصود أن الشيخ يريد أن يرد على من يرى أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة اجتمع فيها الأمر والنهي فهي مأمور بها منهي عنها يقول الشيخ: في خلاف المخالف وفي اجتماع النتيجتين المتضادتين في الفعل الواحد ليس الخلاف في اجتماع الأمر والنهي، وهنا لا يوجد أمر ونهي اجتمعا في عين واحدة هذا كلام الشيخ، هو بحث دقيق، لكن ليس من كلامنا وبحثنا فيه.

الطالب: ..... أنه قد يجتمع في الشخص الواحد أو الفعل الواحد الحسنة والسيئة والثواب والعقاب؟

الشيخ: هذا شيء آخر في اجتماع الحسنة والسيئة عند العبد، يرد على الوعيدية الذين يقولون بالتكفير، هذا بحث آخر، لكن الكلام الآن في النقل الذي نقلته في مسألة دقيقة وهي الصلاة في الدار المغصوبة عند

من يصححها هل يقول بأن الفعل مأمور به منهي عنه أو يقول هنا ترتب نتيجتان مختلفتان عليه ثواب وعقاب، فهم يقولون بالثاني ولا يقولون بالأول.

الطالب: بالنسبة لترك صلاة الجماعة هل هو فعل واحد أم فعلان، الذي يصلي وليس مع جماعة عند من يرون وجوب صلاة الجماعة؟

الشيخ: هنا فعلان نصحح الصلاة لكن يأثم بترك الجماعة، تدخل في القسم الرابع من أقسام النهي.

الملف الصوتي العاشر:

فصل في التكليف

فهذه أقسام أحكام التكليف.

ولنبين –الآن– التكليف، ما هو شروطه.

فصل: [في معنى التكليف وشروطه]

التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة. أي: مشقة.

قالت الخنساء في صخر:

يكلفه القوم ما نابهم ... وإن كان أصغرهم مولدًا

وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي.

وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف، وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به.

أما ما يرجع إلى المكلف: فهو أن يكون عاقلا يفهم الخطاب.

فأما الصبي والمجنون: فغير مكلفين؛ لأن مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال: ولا تمكن إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد: العلم بالمقصود، والفهم للتكليف إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم؟ "ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم؟ وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة، فهو كمن لا يسمع".

ومن يفهم فهما ما "لكنه لا يفهم ولا يثبت كالمجنون وغير المميز" فخطابه ممكن، لكن اقتضاء الامتثال منه –مع أنه لا يصح منه قصد صحيح– غير ممكن. ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفًا لهما، إذ يستحيل التكليف بفعل الغير.

وإنما معناه: أن الائتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما، بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ، وهذا ممكن، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: افهم.

وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال. والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب، لا بالقوة ولا بالفعل، فلم يتهيأ ثبوت الحكم في ذمتها.

والشرط لا بد أن يكون حاصلا أو ممكن الحصول على القرب فنقول: هو موجود بالقوة.

كما أن شرط الملكية: الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية؛ لوجودها بالقوة.

فكذا الصبي مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال.

فأما الصبي المميز: فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك، إلا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفا "لأن العقل خفي، وإنما يظهر فيه على التدريج" إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع، ويعلم الرسول والمرسِل، فنصب له علامة ظاهرة. وقد روي أنه مكلف.

ش: قول المؤلف: (فصل التكليف) لابد أن نلاحظ أن هناك فرقًا بين التكليف والأحكام التكليفية، فالأحكام التكليفية فيها خطاب ويدخل فيها المباح بالاتفاق، بينما التكليف وهو معنى مغاير وقد تقدم معنا أن العلماء لهم ثلاثة أقوال في حقيقة التكليف، وفسر المؤلف التكليف في اللغة بأنه إلزام ما فيه كلَفَة بفتح الكاف أي مشقة أما الكُلفَة فإنه يدخل فيها .... بالمال استدل المؤلف من اللغة بقول الخنساء تمدح صخر:

يكلفه القوم ما نابهم ... وإن كان أصغرهم مولدًا

ما نابهم: أي ما حصل عليهم من النوائب احتاج منهم إلى عمل كثير وبذل قوي.

ثم فسر المؤلف التكليف في الشرع: بأنه الخطاب بأمر أو نهي. وتقدم معنا أن العلماء لهم ثلاثة مناهج في تفسير التكليف، **فمنهم من قال**: بأنه الإلزام بخطاب الشرع، وعلى ذلك لا يكون في مفهوم التكليف إلا الوجوب والتحريم، أما المندوب والمكروه فإنهما لا يدخلان في حقيقة التكليف على هذا القول.

والقول الثاني: أن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي كما هو اختيار المؤلف هنا، وعلى ذلك يدخل في مفهوم التكليف الواجب والمحرم وكذلك يدخل المندوب والمكروه لأن فيهما أمر ونهي بخلاف المباح فإنه لا يدخل في مفهوم التكليف على هذا القول لأنه لا أمر فيه ولا نهي.

والقول الثالث في هذه المسألة: بأن التكليف هو مقتضى خطاب الشارع، وعلى هذا تدخل الأحكام التكليفية كلها في مفهوم التكليف، وقد رد المؤلف هذا القول الثالث في مباحث الإباحة لأن هذا التعريف يلزم عليه أن الأحكام الوضعية تدخل في مفهوم التكليف وهي ليست داخلة فيه بالاتفاق.

ولهذا الاختلاف في الاصطلاح ثمرات منها:

أنواع الأحكام الداخلة في التكليف كما تقدم، ومنها مسألة الصبي المميز هل هو مكلف أو لا؟ فإن قلنا التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي فإن المميز يُندب إلى أشياء وتكره منه أشياء دخل في التكليف فيكون مكلفًا، وإن قلنا التكليف هو الإلزام لم يدخل الصبي المميز في ذلك لأنه لا يلزم بشيء.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى مبحث آخر يتعلق بشروط التكليف، ذكر أن هذه الشروط إذا انتفى أحدها انتفى التكليف ولم يحصل هناك تكليف، وقسم المؤلف هذه الشروط إلى قسمين:

قسم يعود إلى المكلف: ومن أمثلة ذلك: العقل، فإن العقل شرط في التكليف يتعلق بالمكلف.

ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به: ومن أمثلة ذلك: القدرة، فإن غير المقدور عليه لا يكلف به.

لكن يبقى هنا أن بعض الشروط أو بعض القيود يقع الاختلاف فيها هل هي مما يعود على المكلف أو تعود إلى الفعل المكلف به. ومن ذلك: مسألة تكليف الناسي، والمؤلف جعل مسألة تكليف الناسي من المسائل المتعلقة بشروط التكليف في الشخص المكلف، بينما آخرون يرون أن النسيان متعلق بشروط التكليف التي تعود إلى الفعل المكلف به، وذلك لأن الناسي لا ينتفي عنه التكليف بالكلية وإنما ينتفي عنه التكليف بالحكم الذي نسيه فقط، وهذا القول أظهر لأن التكليف هنا لم يزُل ولم ينتفي إلا في أحد الأفعال المكلف بها، وإلا لو كان الشرط هنا راجعًا إلى المكلف لانتفى التكليف بالكلية عن الناسي وهذا لا يقول به أحد.

أما بالنسبة للنائم فإنه يزول عنه التكليف، لماذا؟ لأنه لا يطالب بشيء من الواجبات حال نومه ولا يخاطب ولا يتوجه إليه الخطاب حال نومه، إنما يتوجه إليه الخطاب بعد استيقاظه، وبالتالي لا يدخل معنا ... مما يعود إلى الشخص المكلف ولا يعود إلى الفعل المكلف به.

قال المؤلف **(أما ما يرجع)** أي: أما شروط التكليف التي ترجع إلى المكلف فهي عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، هذا في الحقيقة شرطان لأن هناك من هو عاقل ولا يفهم الخطاب وبالتالي لا يكلف مثل المجنون ومثل النائم، النائم لا يقال عنه بأنه غير عاقل لكنه لا يفهم الخطاب وبالتالي هناك شرطان: الأول: العقل والثاني: فهم الخطاب.

ومما يترتب على هذا عدد المسائل: **المسألة الأولى:** في تكليف الصغير، والفقهاء يقولون بأن التكليف فيه صفتان: العقل ينفوا التكليف عن المجنون، والبلوغ فهم يجعلون البلوغ شرطًا مستقلاً مغايرًا لشرط العقل، والأصوليون يجعلون الصبي درجات في العقل وفهم الخطاب.

وأما بالنسبة **للمحترزات فأول ذلك: المجنون** فإن المجنون ليس بمكلف باتفاق أهل العلم، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رفع القلم عن ثلاثة وذكر منهم: المجنون حتى يفيق)[١] ولأن المجنون لا تتمحض له نية القصد والامتثال وبالتالي لا يمكن أن يطالب بالتقرب لله وهو ليس لديه نية يتمكن معها من قصد التقرب لله عز وجل والطاعة والامتثال، وهذا من مواطن الاتفاق بين الفقهاء وقد اعترض بعضهم أو وجه بعضهم إشكالاً لهذه المسألة وهي مسألة:

وجوب الغرامات في مال المجنون: فإن المجنون إذا أتلف مالاً لغيره وجب الضمان، وأجيب عن هذا: بأن وجوب الضمان هذا من خطاب الوضع، تعلق وجوب الضمان بمال المجنون هذا من خطاب الوضع وليس من التكليف، واستدلوا على ذلك: بأن التكليف هنا لا يتوجه إلى المجنون حال جنونه وإنما يتوجه إلى وليه، ووليه هو الذي يطالب بضمان ما أتلفه من مال لغيره، وبالتالي يدلك على أن المجنون غير مكلف لأنه لا يمكن ولا يقبل أن يكلف الإنسان بعمل غيره.

المحترز الثاني: في الصبي، والمراد بالصبي: من لم يبلغ، والصبي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الصبي الذي لا يفهم شيئًا كابن سنة وابن سنتين هذا مثل المجنون غير مكلف، والمعنى في هذا أنه لا يفهم الخطاب وبالتالي لا يمكن أن يمتثل لخطاب لا يفهمه.

الدليل الثاني: أن التكليف يراد به الطاعة والامتثال، والطاعة والامتثال لا يمكنان إلا بالقصد والنية، والصبي الصغير لا يوجد عنده نية صحيحة ولا قصد للامتثال.

الدليل الثالث: أن الصبي الصغير ليس لديه أهلية فهم الخطاب ولا يعلم مقصود الشارع ومن ثم كيف يقال له افهم وليس لديه قدرة على الفهم وبالتالي لا يكون مكلفًا.

الدليل الرابع: قالوا بأن الصبي الصغير بمثابة البهيمة، والبهيمة لا تكليف عليها لأنها لا تفهم ولا تعقل ولا تسمع وبالتالي لا تكليف على البهيمة فهكذا في الصبي الصغير.

---

[١] أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ١٤٢ وأحمد برقم ٩٦٥، ورواه البخاري عن علي رضي الله عنه (٧/٤٥)

النوع الثاني من أنواع الصبيان: من يفهم فهمًا ما، أيَّ فهم وهذا مثاله: ابن ثلاث سنوات وابن أربع سنوات وابن خمس سنوات فهذا ليس عنده إدراك للخطاب، وبالتالي فإنه لا يكون مكلفًا وإن كان خطابه ممكنًا لأن عنده نوع فهم لكن ليس عنده نية صحيحة يتمكن بها من قصد التقرب لله عز وجل والطاعة والامتثال وبالتالي لا يكون مكلفًا وقد ذكر المؤلف اعتراضًا واشكالاً في هذا وهو مسألة:

وجوب الزكاة في ماله، فإن الجمهور يقولون بأن الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون خلافًا للإمام أبي حنيفة، **ومنشأ الخلاف بين الجمهور والحنفية:** هل وجوب الزكاة من خطاب التكليف وبالتالي لا تتعلق بالصبي كما يقوله الحنفية أو هي من خطاب الوضع وبالتالي تتعلق بمال الصبي وخطاب التكليف مما يوجه للولي؟ الجمهور قالوا بالثاني وبالتالي قالوا بوجوب الزكاة في ماله، وقالوا إيجاب الزكاة مماثل لإيجاب الغرامة في ماله، الغرامة تجب في مال الصبي باتفاق وهكذا في الزكاة، المقصود أن الاشكال هو أن الخطاب بإيجاب الزكاة في مال الصبي والخطاب بإيجاب الضمان عند الإتلاف في مال الصبي هل يعتبر تكليفًا للصبي والمجنون ونحوهما؟ نقول لا يعتبر من باب التكليف للصبي ولا للمجنون إنما هو تكليف لوليهما لإخراج هذا المال من مالهما، وبالتالي ليس خطابًا ولا تكليفًا للصبي، لأن المكلف لا يخاطب بفعل غيره ولا يطلب منه أن يفعل غيره فعلا وإنما يطالب بأعماله هو، وبالتالي فإيجاب الغرامات والزكاة في مال الصبي والمجنون إنما هو خطاب لوليهما في الحال فإذا لم يحصل امتثال من الولي تعلق الخطاب بذمتهما بعد البلوغ والعقل.

وذكر المؤلف هنا أن **ثبوت الأحكام في الذمة يغاير مسألة التكليف،** لأن ثبوت الأحكام في الذمة هذا يتعلق بصفة الإنسانية سواءً كانت موجودة حقيقة أو كان المرء مؤهلاً لوجود هذه الصفة، فقالوا إنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة تحصل بالإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي يفهم به التكليف في ثاني الحال، وبالتالي رد المؤلف على من قال بأن البهيمة يفرق بينها وبين الصبي لأن البهيمة ليس لديها أهلية لثبوت الأحكام في ذمتها بخلاف الصبي، فقال: البهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا في الحال الذي يمسى بالقوة ولا بالفعل أي بأن يكون لديه أهلية الاستعداد لقبول الخطاب في المستقبل وبالتالي لم تثبت الأحكام في ذمتها، بخلاف الصبي والمجنون فإنه يمكن أن يتعلق الخطاب في ذمتهما لكنهم لا يخاطبون به إلا بعد البلوغ وبعد العقل، والشرط لابد أن يكون حاصلاً أو ممكن الحصول على القرب، أما ما لا يمكن حصوله من الشروط فإنه لا يتعلق به الحكم، فوجود الشيء قد يكون وجودًا بالقوة بأن يكون الإنسان متصفًا بالصفة في الحال، كما لو قلت: هذا كاتب، وهو يكتب الآن. وقد يكون في اتصاف الإنسان

بالصفة بالفعل أي بأن يكون مستعدًا للاتصاف بهذه الصفة، سواء كان على القرب كما تقول لمن كان لديه أهلية الكتابة: فلان يكتب، وإن كان لا يكتب في الحال، ومثله أيضًا: من كان لديه الأهلية لقبول الصفة فقد تقول للصبي بأنه حليم أو بأنه عاقل ومرادك أنه سيكون كذلك في ثاني الحال، ولذا قال: أن شرط الملكية هي صفة الإنسانية سواء كانت موجودة بالفعل كما هو الحال في من ولد فإنه عنده صفة الإنسانية وبالتالي فإنه يملك سواءً بالميراث أو بتصرفات وليه، وقد تكون الملكية لمن وجدت فيه صفة الإنسانية بعد الولادة أو كان مستعدًا لصفة الإنسانية كالجنين في بطن أمه وهكذا النطفة، فهنا لم توجد الحياة مع ذلك وجدت الملكية وذلك لأنه مستعد لتقبل هذه الصفة، قال: فهكذا الصبي مصيره إلى أن يكون عاقلاً وبالتالي يمكن أن تثبت الأحكام في ذمته لكنه لا يطالب بها في الحال إنما يطالب بذلك بعد بلوغه.

النوع الثالث من أنواع الصبيان: الصبي المميز، والمراد به: المدرك للتفريق بين الأشياء لأن التمييز هو التفريق بين الأشياء، وقد اختلف العلماء في الصبي متى يكون مميزًا على ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: بأن التمييز يكون بإكمال سبع سنين، ويستدلون على ذلك بحديث: (مروهم بالصلاة لسبع)[١] وإن كان فيه ما فيه من جهة صحة الدلالة.

القول الثاني: بأن التمييز يكون بدخول الإنسان في السنة السابعة بأن يكون قد أكمل ست سنوات وابتدأ في السابعة، ويستدلون بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (مروهم بالصلاة لسبع) أي وهم مستقبلون للسنة السابعة.

القول الثالث: أن التمييز ليس له سن محدد بل متى كان الصبي يحسن الكلام ويتمكن من الجواب فإنه يكون مميزًا، وهذا القول لعله أظهر الأقوال لأن الحديث السابق إنما اختص بشأن الصلاة بخصوصها ولكنه ليس حكمًا عامًا في الصبي المميز، ولأن التمييز له معنى في اللغة هو: القدرة على التفريق بين الأشياء المتماثلة أو المتقاربة وهذا ليس متقيدًا بسن سبع سنوات.

الصبي المميز هل هو مكلف أو ليس بمكلف؟ أما من جهة الجواز العقلي: فإنه يجوز أن يكلف، لماذا؟ لأن عنده قدرة على الفهم، وبالتالي صلُح لتكليفه، لكن هل هو مكلف في الشرع أو ليس بمكلف؟ للعلماء في هذه المسألة قولان مشهوران:

---

[١] أخرجه أحمد بلفظ: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) برقم ٦٧٥٦

القول الأول: أنه غير مكلف وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم، استدلوا على ذلك: بأن الشرع قد حط التكليف عنه من أجل عدم وجود العقل في أول حياته ولا يوجد هناك ضابط محدد ينتقل به الإنسان من عدم التميز إلى التمييز، وبالتالي عُلق الحكم بصفة ظاهرة وهي صفة البلوغ.

واستدلوا على ذلك: بأن تدرج الصبي إلى أن يكون لديه العقل ليس تدرجًا معلومًا الحقيقة والصفة، وإنما يزيد الإنسان في عقله قليلاً قليلاً حتى يصل إلى درجة معينة، وبالتالي لا يمكن أن نعلق الحكم بصفة غير منضبطة، بل لا بد أن نعلق الأحكام الشرعية بأوصاف منضبطة، ولذا قال: لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به الصبي خطاب الشارع ويعلم الرسول والمرسل، وبالتالي وضعنا علامة معروفة ظاهرة هي صفة البلوغ.

القول الثاني في هذه المسألة: بأن الصبي المميز مكلف، وقد أشار إليه المؤلف بقوله: **(وقد روي)** مما يشعر بأنه يضعف هذا القول، مع كونه هناك اختار في تعريف التكليف بأنه: الخطاب بأمر أو نهي، وهذا فيه شيء من التضاد، وبالتالي نقول: هذه المسألة لم يتوارد النزاع فيها على محل واحد فإن من أثبت التكليف أراد به لحوق المندوب والمكروه به، ومن نفى التكليف أراد به انتفاء الإيجاب والتحريم عنه، وبالتالي هي من مسائل الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا اختار أحدٌ أحدَ القولين في حقيقة التكليف فلابد أن يسير على آثار ما اختاره وثمراته ليسلم من التناقض.

فصل: في عدم تكليف الناسي والنائم والسكران

والناسي والنائم غير مكلف؛ فكيف يقال له: افهم؟

وكذا السكران الذي لا يعقل.

وثبوت أحكام أفعالهم: من الغرامات، ونفوذ طلاق السكران، من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر.

فأما قوله تعالى: {لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى}[1] فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمراد منه: المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة، كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال: لا تقرب التهجد وأنت شبعان. معناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد.

وقال الله –تعالى–: {وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ}[2].

أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه، حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.

وقيل: هو خطاب لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب: وجب تأويل الآية.

ش: ذكر أيضًا المؤلف عددًا من محترزات الشرط السابق، وقبل هذا نذكر **مسألة المغمى عليه**:

فإن المغمى عليه غير مكلف بالاتفاق، ولا يخاطب بالواجبات حال إغمائه، لكن هل تتعلق الواجبات في ذمته وخصوصًا في مسألة الصلاة، للعلماء ثلاثة أقوال في المغمى عليه هل يطالب بقضاء الصلوات بعد إفاقته أو لا، **ومنشأ الخلاف في هذا**: هل المغمى عليه نائم وبالتالي تتعلق وجوب الصلوات في ذمته أو هو مجنون وبالتالي لا يطالب بقضاء ما فاته من الصلوات حال إغمائه؟ والعلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: الحنابلة يرون أن المغمى عليه يتعلق التكليف في ذمته وبالتالي يطالب بقضاء ما فاته من الصلوات ولو طالت المدة، والمعنى في هذا أنهم ألحقوه بالنائم، **استدلوا على ذلك**: بأن الإغماء يرد على الأنبياء ولا يصح أن يقال بأن صفة الجنون ترد على الأنبياء.

---

[1] سورة النساء من الآية: ٤٣

[2] سورة آل عمران من الآية: ١٠٢

القول الثاني في هذه المسألة: أن المغمى عليه لا يطالب بقضاء ما فاته من الصلوات، وهذا مذهب مالك والشافعي، ومبنى قولهم: إلحاق المغمى عليه بالمجنون، **واستدلوا على ذلك:** بأن المغمى عليه لا يمكن إيقاظه وإفاقته بفعل من حوله بخلاف النوم فإن النائم يمكن إيقاظه ولذا قالوا: الإغماء يشابه الجنون.

القول الثالث: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الأغماء إن كان أقل من يوم وليلة فإنه يلحق بالنوم وبالتالي تتعلق الواجبات بذمة من أغمي عليه كذلك، وقال: لأن النوم قد يبلغ هذا المبلغ يوم وليلة، أما من طال وقت إغمائه فشمل أيامًا وأكثر فهذا قالوا بأنه لا يعتبر في حكم النائم بل هو في حكم المجنون، وهذا القول هو **أظهر الأقوال** في هذه المسألة، وذلك لأن الإغماء في يوم وليلة وأقل يشبه النوم بخلاف الإغماء إذا تجاوز ذلك.

ذكر المؤلف هنا **مسألة الناسي**، والناسي غير مكلف بما نسيه لكنه مكلف بغيره من الواجبات وكذلك الناسي يصلح لتعلق الواجبات بذمته ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)[١] فكان الأولى جعل صفة النسيان من محترزات الشروط المتعلقة بالفعل المكلف به، لأن التكليف هنا لا يزول بالكلية عن المكلف بل الناسي مكلف ومخاطب بغير ما نسيه، ولذا كان الأولى وضع أحكام الناسي في محترزات شروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به.

وهكذا أيضًا **مسألة النائم**، فالنائم غير مكلف وذلك لأنه لا يفهم الخطاب وبالتالي لم يصح أن يتوجه إليه الخطاب، وقد ذكر بعضهم بأن النائم وقع فيه خلاف أشار إلى أن بعض الأشاعرة يخالف في مسألة تكليف النائم بناءً على أنهم يرون أنه يمكن أن يكلف العبد بما يستحيل وجوده، وسيأتي معنا الكلام في هذا الشرط والاختلاف فيه.

المسألة الأخرى: مسألة السكران، هل هو مخاطب أو هو غير مكلف؟ فإن كان قد شرب المسكر ولم يزل عقله فهذا مخاطب لأنه يفهم الخطاب لكن الكلام فيمن زال عقله واختار المؤلف هنا أن الصواب والراجح أن السكران ليس مكلفًا، **واستدل على ذلك**: بأن السكران زائل العقل، ومن كان زائل العقل فإنه لا يكون مكلفًا ولا يوجه الخطاب بالتكليف إليه، وقد اعترض على هذا الحكم وهذا القول باعتراضين:

---

[١] اخرجه مسلم بلفظ: (من نسي صلاة، أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها) برقم ٦٨٤

الاعتراض الأول: أن السكران تتعلق بعض الأحكام بفعله، مثال ذلك: إذا قتل السكران فإنه يقتل وهكذا أيضًا إذا أتلف السكران مالاً لغيره وجب عليه الضمان، **وأجيب عن هذا بجوابين**: الجواب الأول: أن هذه المسائل من خطاب الوضع والبحث والكلام والخلاف في تكليف السكران وهما مسألتان مختلفتان.

الاعتراض الثاني: أن السكران عاص لله بسكره فكيف يعلق التخفيف بالسكر، وبالتالي لا يمكن أن نقول بأن السكران غير مكلف، **والجواب عن هذا**: أن ثبوت الإثم بأفعال السكران مسألة مغايرة لمسألة التكليف، فقد يقول الإنسان بأن السكران غير مكلف لكن تترتب الآثام على فعله.

اعترض على ذلك باعتراض آخر وهو: بأن كثير من الفقهاء يقولون بأن طلاق السكران واقع مما يدل على أنه مكلف، **وأجيب عن هذا**: بأن من قال بوقوع طلاق السكران يقول هذا من خطاب الوضع والبحث هنا في التكليف.

أيضًا اعتراض آخر: أن الله عز وجل قد وجه الخطاب للسكران في قوله: {لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى}[1] **وأجيب عن هذا**: بأن المراد هنا ليس مخاطبة السكران حال سكره وإنما المراد به مخاطبة الصاحي بأن يترك شرب المسكر قرب وقت الصلاة ولذا قال: المراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة خشية من أن يأتي وقت الصلاة عليه وهو زائل العقل، فهو بمثابة قول القائل: لا تقرب التهجد وأنت شبعان، كأنه يقوله له: لا تشبع قبل وقت التهجد لئلا يثقل عليك التهجد، وهو مثل قوله تعالى: {وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ}[2] **معناه**: الزموا الإسلام واستمروا عليه ولا تفارقوه بحيث إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون، وقيل في الإجابة عن الاستدلال بالآية على تكليف السكران: بأن هذا خطاب لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرب مع بقاء عقله معه، وذلك لأن غير العاقل لا يتوجه إليه الخطاب ومن ثم وجب تأويل الآية.

---

[1] سورة النساء من الآية: ٤٣

[2] سورة آل عمران من الآية: ١٠٢

الملف الصوتي الحادي عشر:

فصل: في حكم تكليف المكره

فأما المكره: فيدخل تحت التكليف؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما أُمر به وتركه.

وقالت المعتزلة: ذلك محال؛ لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة.

وهذا غير صحيح؛ فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم، ويأثم بفعله.

ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه، كإكراه الكافر على الإسلام، وتارك الصلاة على فعلها، فإذا فعلها قيل: أدى ما كلف، لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر، دون باعث الإكراه.

فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكرِه لم تكن طاعة، ولا يكون مجيبا داعي الشرع.

وإن كان يفعلها ممتثلًا لأمر الشارع، بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة. وإن وجدت صورة التخويف.

يتكلم المؤلف هنا على شرط آخر من شروط التكليف ألا وهو الاختيار، فإن جماهير الأصوليين على أن الاختيار شرط من شروط التكليف، وظاهر كلام المؤلف أن الاختيار شرط من شروط التكليف المتعلقة بالشخص المكلف، فإنه لم يذكرها مع شروط الفعل المكلف به وإنما ذكرت مع شروط الشخص الذي يكلف، والظاهر أن هذا الصنيع فيه ما فيه، **وأن الصواب**: وضع هذا الشرط مع شروط الفعل المكلف به، وذلك لأن المكره لا يزول عنه التكليف بالكلية عند الجميع، وإنما يزول منه التكليف في الفعل الذي أكره عليه، وبالتالي حسن أن يذكر مع شروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به.

والمراد باشتراط الاختيار: أن يكون الفاعل قادرا على الإقدام والإحجام، **والمكره يقع على ثلاثة أنواع:**

الأول: الإكراه الذي يزول معه الاختيار كمن ألقي من شاهق فهذا يسميه الجمهور إكراهاً ملجئاً لعدم وجود اختيار عند المكره والحنفية يسمونه اضطراراً ولا يسمونه إكراها.

الثاني: الإكراه الذي فيه تهديد بقتل أو قطع عضو.

الثالث: الإكراه بالضرب أو الحبس أو إتلاف المال.

الجمهور يجعلون هذين القسمين إكراهاً غير ملجئًا، والحنفية يفرقون بينهما فيجعلون الأول الذي فيه قتل أو قطع إكراهًا ملجئًا والثاني يجعلونه غير ملجئ.

إذا تقرر هذا فإن المكره قد وقع الاختلاف في تكليفه ومنطلق هذا الخلاف من مسألتين:

المسألة الأولى: هل العبد مجبور على أفعاله بحيث أنه لا اختيار له بما يقدم عليه من الأفعال، ومن يقول بذلك المرجئة والأشاعرة يرون أن المكلف بمثابة الورقة التي تكون بمهب الريح ليس لها اختيار ومن ثم فعندهم أن جميع التكاليف هي من باب تكليف المكره فبالتالي يصححون تكليف المكره.

والمنشأ الثاني للخلاف في هذه المسألة: هو مسألة خلق العبد لفعل نفسه فإن المعتزلة يرون أن العبد يخلق فعل نفسه وبذلك يقولون إنه مكلف ولو كان مكرها على جميع أنواع الإكراه لأنه هو الذي يخلق فعل نفسه فبالتالي عوقب بما يتعلق بأفعاله.

ومن هنا كانت الأقوال في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المكره مكلف وهذا قول الأشاعرة.

دليلهم: لأنه قادر على الفعل وعلى تركه بالتالي وقع الاتفاق على أن المنعوت به على القتل فقتل فإنه يكون آثما.

القول الثاني: أن المكره غير مكلف وهذا قول المعتزلة.

دليلهم: لأنه لا يصح من المكره فعل آخر غير ما أكره عليه فبالتالي لم يبقى له خيرة في الفعل.

القول الثالث: التفريق بين الإكراه الملجئ الذي يزول معه الاختيار فإنه حينئذ لا يكلف فيه العبد، والنوع الثاني الإكراه الذي لا يزول معه الاختيار فإن العبد يكون مكلفا وهذا هو قول أهل السنة نسب إلى أكثر العلماء.

وبهذا يتبين أن ما ذكره المؤلف يحتاج إلى شيء من التفصيل وننبه إلى أن الطوفي في هذه المسألة قال: إن منشأ الخلاف في هذه المسألة: هو خلق العبد لفعل نفسه ثم اختار قول المعتزلة، مما قد يظن معه أنه رحمه الله اختار القول بأن العبد يخلق فعل نفسه.

يبقى عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: شروط الإكراه –متى يكون الإكراه بالتهديد معتبرا –:

١ -أن يكون المهدد قادرا على فعل ما هدد به فإن كان غير قادر فلا يعتبر مكرهًا، مثال: لو قدر أن صبياً جاء لرجل وقال: طلق وإلا قتلتك، هنا غير قادر الصبي على فعل ما هدد به بالتالي لا يعد إكراها معتبرا.

٢ -أن يغلب على ظن المكرَه أن المكرِه سيوقع ما هدد به أما إذا كان الغالب على ظنه أنه لن يوقعه فحينئذ لا يكون إكراها معتبرا.

٣ -أن يكون الفعل المكره عليه أقل ضررا من الفعل المكره به، مثال ذلك: لو قال اقتل عشرة وإلا قتلناك قلنا لا يجوز الاستجابة للإكراه بقتل العشرة لأن الضرر في قتل العشرة أعظم من الضرر في قتل الواحد.

المسألة الثانية: أن تكليف المكره مرة يكون بفعل ما أكره عليه ومرة يكون بترك ما أكره عليه، فعند وجود شروط الإكراه السابقة يكون التكليف بموافقة موجب الإكراه كما لو قال: ادخل بيت فلان وإلا قتلناك نقول: الشارع يطالبه بدخول البيت فهنا توافق الشرع مع موجب الإكراه، ومرات يكون التكليف في مسائل الإكراه بمخالفة موجب الإكراه كما لو قال اقتل عشرة وإلا قتلناك.

المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف:

ثمرة الخلاف تظهر في مسائل الإكراه على الطاعة هل يجعلها صحيحة؟

فإذا أكره الإنسان على طاعة من الطاعات فحينئذ هل يكون مأجوراً مثابا ويكون فعله صحيحا موافقا للأمر مسقطا للقضاء؟

هذا هو موطن الخلاف: فالمعتزلة يقولون المكره غير مكلف فبالتالي إكراهه على الطاعة يجعل الطاعة غير صحيحة لأن التكليف قد زال منه والجمهور يقولون بتصحيح عبادته وذلك انطلاقا من قولهم بأن المكره مكلف ولذلك قال: (ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه) فموجب الإكراه والشرع متفقين كإكراه الكافر على الاسلام وإكراه تارك الصلاة على فعلها، فإذا فعلها فإنه قد فعل ما طلب منه في الشرع فبالتالي إذا قصد بذلك التقرب لله كان مأجورا مثابا واعتبر الفعل منه طاعة إذا كان الانبعاث أي السبب في أداء ذلك العمل هو باعث الأمر الشرعي وليس من أجل سيف المكره.

قال: (فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكرِه لم تكن طاعة) لأنه لم يقصد به التقرب لله عز وجل ولا يكون من فعل الفعل استجابة لموجب الإكراه مجيبا لداعي الشرع.

وإن كان يفعلها ممتثلًا لأمر الشارع، بحيث يريد طاعة الله وكان يفعلها لولا الإكراه أي هو سيفعلها وجد الإكراه أو لم يوجد فحينئذ لا يمتنع وقوعها -الصلاة -طاعة. وإن وجدت صورة التخويف بأنه هدده على

فعل الصلاة وإن لم يفعل هدده بالعقوبة وبهذا يظهر لنا حقيقة البحث في هذه المسألة.

الأسئلة:

طالب: المعتوه، ومن عنده صعوبات التعلم هل حكمه كالمجنون؟

الشيخ: من كان عنده عقل وليس عقلاً تامًا تعلق به من التكليف ما يتناسب مع عقله، ولهذا أيضًا قد يكون هناك أمراض متفاوتة، مثل مرض التوحد ليس المرضى فيه على صفة واحدة وبالتالي الحكم في التكليف متعلق بالعقل، من وجد عنده عقل تعلق التكليف به وصلح لتوجه الخطاب إليه.

طالب: النسيان بسبب المرض

الشيخ: النسيان شيء والعقل شيء آخر، يعطى من التكاليف مع ما يتناسب مع ما لديه من قدرة العقل.

طالب:

الشيخ: هو مكلف إذا وجد عنده من يوجهه، وأما إذا لم يوجد عنده موجه حينئذ يزول عنه التكليف والخطاب.

طالب: في تعاريف التكليف ما هو منشأ الخلاف؟

الشيخ: هذا خلاف اصطلاحي، وبالتالي الاختلاف في مفهوم حقيقة التكليف اختلاف اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح، بعضهم يعيد الاختلاف في حقيقة التكليف إلى الاختلاف في معنى التكليف في اللغة.

طالب: في فصل الناسي والنائم ....

الشيخ: الغضب لا ينتفي معه التكليف وعدم ترتب بعض الأحكام الشرعية على فعله هذا من خطاب الوضع، وإذا كان الإنسان وصل في الغضب إلى درجة لا يعقل معها فانتفاء التكليف ليس للغضب وإنما لانتفاء العقل.

طالب: في حج الصبي الصغير أن أمه رفعته للنبي صلى الله عليه وسلم.

الشيخ: صحة حج الصبي غير المميز، هذه المسألة مما وقع الخلاف فيهو عند أبي حنيفة ومالك: لا يصح حج غير المميز، وعند الشافعي وأحمد: يصححون حج غير المميز، والصحة هذا من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، فعلى كلا القولين لا يدخل في المباحث التي معنا.

طالب: الجمع بين أنه مكلف وتتعلق في ذمته التكاليف؟

الشيخ: لا ارتباط بين المسألتين، الخطاب الوضعي مغاير لخطاب التكليف.

فصل: في حكم تكليف الكفار بفروع الإسلام

واختلفت الرواية: هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟ فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي؛ إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها في الإسلام، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟ وهذا قول أكثر أصحاب الرأي وروي أنهم مخاطبون بها، وهو قول الشافعي، لأنه جائز عقلًا وقد قام دليله شرعًا أما الجواز العقلي:

فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: بني الإسلام على خمس، وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الشهادتين من جملتها، فتكون الشهادتان مأمورا بهما لنفسهما، ولكونهما شرطا لغيرهما، كالمحدث يؤمر بالصلاة.

فإن منع مانع الحكم في المحدث وقال: إنما يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة؛ إذ لايتصور الأمر بالصلاة مع الحدث؛ لعجزه عن الامتثال.

قلنا: فإذًا لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، وهو خلاف الإجماع.

وينبغي ألا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء. بل بالتكبيرة الأولى، لاشتراط تقديمها. وأما الدليل الشرعي: فعموم قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...}[١] وإخبار الله –سبحانه–عن المشركين: {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَر، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّين}[٢].

ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيرًا من فعلهم، ولو كان كذبا لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه {وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّين}[٣] كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه.

وقال الله–تعالى–: {وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَر ...}[٤] الآية. لأنه نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين المحظورات.

وفائدة الوجوب: أنه لو مات عوقب على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأن الإسلام يَجُبّ ما قبله.

ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

---

[١] سورة آل عمران من الآية: ٩٧.

[٢] سورة المدثر الآيتان: ٤٢، ٤٣.

[٣] سورة المدثر الآية: ٤٦.

[٤] سورة الفرقان الآيتان: ٦٨، ٦٩

ش: ذكر المؤلف هنا شرطا آخر من الشروط المختلف فيها في التكليف والمتعلقة بالشخص المكلف، هذا الشرط هو شرط الإسلام فهل من شروط التكليف أن يكون المخاطب مسلما أو لا؟

وأما تحرير محل النزاع: فإن طائفة قد قالوا بأن الاتفاق واقع على أن الكفار مخاطبون بالإيمان، وهذا كلام خاطئ ولا يسير مع منهج الصحابة والسلف الذين يرون أن الإيمان يشمل الأقوال والأفعال والاعتقادات، **ولذا الصواب أن يقال:** وقع الاتفاق على أن الكفار مخاطبون بأصل دين الإسلام وهو الإقرار بالشهادتين ووقع الاختلاف في تكليفهم بما سوى ذلك، ولذا كلمة المؤلف هنا (بفروع الإسلام) كلمة دقيقة هي أولى من قول بعضهم أن الكفار مخاطبون بالأصول والاتفاق واقع على اختلاف الفروع لأن الاتفاق إنما وقع بمخاطبة الكفار بأصل دين الإسلام.

ما هو منشأ الخلاف في هذه المسألة؟

ذهب طائفة من أهل العلم إلى أن الخلاف في هذه المسألة نشأ من الخلاف في أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا، فهنا تقدم أصل الإسلام شرط لصحة الصلاة وبقية الأعمال فحصول الشرط الشرعي هل هو شرط لحصول الخطاب بالتكليف أم لا وهذا القول هو قول خاطئ وليس هذا الخلاف هو منشأ الخلاف في هذه المسألة بدلالة أنه وقع الاتفاق على أن المكلف يخاطب بالشيء وشرطه ولذا وقع الاتفاق على أن المحدث مخاطب بالصلاة مع أن الوضوء شرط شرعي لصحة التكليف بالصلاة ومن ثم فهذا القول على أنه منشأ الخلاف قول خاطئ.

إذا ما هو منشأ الخلاف؟ منشأ الاختلاف في تفاوت الإيمان هل هو على درجة واحدة أو لا، عند طوائف أن الإيمان رتبة واحدة وبالتالي إذا كفر بالإيمان بهذه الرتبة لم يتوجه إليه الخطاب في بقية شرائع الإسلام، وأما إذا قلنا بأن الإيمان يزيد وينقص فإن الكافر يخاطب بأصل الإسلام وفروعه ويزداد كفره بتركه للأصل وتركه لفروعه وما تقدم أن الأشاعرة يرون أن الكفر رتبة واحدة لا يزيد ولا ينقص كقولهم في الإيمان وهذا قول خاطئ لقوله تعالى: (إنما النسيء زيادة في الكفر)[1] وقوله تعالى (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا ...)[2] وهناك نصوص كثيرة تدل على هذا المعنى.

إذا تقرر هذا فإن أهل العلم قد اختلفوا في هذه المسألة على أقوال:

---

[1] سورة التوبة الآية ٣٧

[2] سورة النساء الآية ١٣٧

القول الأول: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام وهذا هو المشهور من مذهب أحمد وهو قول جماهير أهل العلم وهو قول الشافعي **ومن قال بهذا القول استدل بعدد من الأدلة**:

منها: أنه لا يبعد أن يخاطب الشرع المكلف بالشيء وشرطه ولذلك يخاطب المحدث بالوضوء والصلاة قال: لو قدر أن المخالف منع الحكم في الأصل وقال المحدث لا يؤمر بالصلاة إنما يؤمر بالوضوء أولا فإذا توضأ أُمر بالصلاة.

أجيب عن هذا: بأنه يلزم على هذا أن يكون تارك الصلاة غير آثم بترك الصلاة وهذا لأنه لم يتوضأ وعندكم أنه لا يخاطب بالمشروط حتى يأتي بالشرط وهذا خلاف الإجماع بل يلزم أن يكون على قولكم أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء إنما يؤمر بالتكبيرة الأولى فقط.

واستدل على هذا بمثل قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا)[١] فالحج هذا من فروع الإسلام ومع ذلك قال تعالى (ولله على الناس) كلمة الناس عامة تشمل مؤمنهم وكافرهم ويدل على ذلك قوله تعالى (ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلين)[٢] فبينوا أن من أسباب دخولهم لهذه الرتبة في النار أنهم لم يكونوا من المصلين مع كونهم كانوا يكذبون بالدين فلو كان سلوكهم في سقر ليس من أجل تركهم للصلاة لكان هذا الكلام كذبا وهذا ينزه عنه كلام الله عز وجل.

ودليل آخر: قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما) هذه الآية بينت أن من خالف الشرع في مسائل مختلفة فإنه تزداد عقوبته.

والقول الثاني: أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة إنما يخاطبون بأصلها فقط وهذا حكاه المؤلف عن أصحاب الرأي وقد قيل بأن هذا من أقوال التراجم.

واستدل لهذا القول: بأنهم ليس عندهم الأصل والشرط فكيف يخاطبون بالمشروط وهم لا يوجد عندهم الشرط وهذا القول تقدم معنا بيان بطلانه.

القول الثالث: أن الكفار يخاطبون بالنواهي ولا يخاطبون بالأوامر، **دليلهم**: أن فعل الأوامر تحتاج إلى نية بخلاف النواهي فإن الامتثال فيها لا يحتاج إلى نية لكونه ترك، صحيح الأجر لا يثبت إلا بنية لكن الامتثال يتحقق ولو لم توجد النية.

---

[١] سورة آل عمران الآية ٩٧

[٢] سورة المدثر الآيتان: ٤٢، ٤٣.

وهذا الاستدلال فيه ما فيه لأن البحث المخاطبة بالشيء لا في صحة أداء العمل أو ترتب الثواب عليه.

وبهذا يترجح القول بأن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

ثمرة هذا الخلاف:

قال المؤلف فائدة الوجوب أنه لو مات عوقب على تركه ولو أسلم سقط عنه لأن الإسلام يجب ما قبله وقد رد على المخالف بقوله ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال أي يمكن أن ينسخ الشيء قبل تمكن المكلف من امتثاله بالتالي نطبق هذا على القاعدة فنقول بأن وجوب الصلاة كان متعلقا بذمته حال كفره فلما أسلم عُفي عنه لقوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)[١].

الظاهر أن الثمرة الأصلية من هذا النزاع هو مسألة معاقبة الكفار في الآخرة بناء على تركهم للفروع، الأشاعرة يقولون إنهم لا يعاقبون على ترك الفروع عقوبة زائدة عن تركهم الأصل والجمهور يخالفونهم والجمهور قولهم أقوى وذلك لأن النصوص قد دلت على تفاوت أهل النار في رتبتهم ولو كانوا لا يعاقبون إلا على تركهم الأصل لكانت عقوبتهم واحدة.

[١] سورة الأنفال الآية ٣٨

الملف الصوتي الثاني عشر:

فصل: شروط الفعل المكلف به

فأمّا الشروط المعتبرة للفعل المكلف به فثلاثة:

أحدهما: أن يكون معلومًا للمأمور به، حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلومًا كونه مأمورًا به من جهة الله –تعالى–حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال. وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدومًا، أما الموجود: فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكنًا، فإن كان محالًا، كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به.

وقال قوم: يجوز ذلك:

وبدليل قوله تعالى: {وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ}. والمحال لا يسأل دفعه.

ولأن الله –تعالى–علم أن أبا جهل لا يؤمن، وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه.

ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته، إذ ليس يستحيل أن يقول: {كُونُوا قِرَدَةً}. {كُونُوا حِجَارَةً}.

وإن أحيل طلب المستحيل للمفسدة، ومناقضة الحكمة: فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله –تعالى–محال؛ إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد فالسفه من المخلوق ممكن.

ووجه استحالته.

قوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} و {لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.}.

ولأن الأمر: استدعاء وطلب، والطلب يستدعي مطلوبًا، وينبغي أن يكون مفهومًا بالاتفاق، ولو قال "أبجد هوّز" لم يكن ذلك تكليفا؛ لعدم عقل معناه.

ولو علم الأمر دون المأمور: به لم يكن تكليفا، إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر: استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاءً لم يكن أمرا، والمحال لا يتصور الطاعة فيه، فلا يتصور استدعاؤه، كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر.

ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه.

ولأننا اشترطنا: أن يكون معدوما في الأعيان ليتصور الطاعة فيه، فلذلك يشترط أن يكون موجودا في الأذهان، ليتصور إيجاده على وفقه.

ولأننا اشترطنا كونه معلومًا ومعدومًا، وكون المكلف عاقلا فاهما؛ لاستحالة الامتثال بدونهما، فكون الشيء ممكنا في نفسه أولى أن يكون شرطا.

وقوله تعالى: {وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} فقد قيل: المراد به: ما يثقل ويشق، بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه، كقوله تعالى: {اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُم}. وكذلك قال النبي –صلى الله عليه وسلم– في المماليك: "لا تكلفوهم ما لا يطيقون".

وقوله تعالى: {كُونُوا قِرَدَةً} تكون إظهارًا للقدرة.

وقوله تعالى: {كُونُوا حِجَارَةً} تعجيز، وليس شيء من ذلك أمرا.

وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال؛ فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، وآلته تامة. ولكن علم الله –تعالى– منه أنه يترك ما يقدر عليه، حسدا وعنادا، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره محال لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

ش: تقدم معنا شروط التكليف العائدة إلى الشخص المكلف، وذكرنا شرط العقل وفهم الخطاب وأن الأولى أن يجعلا شرطين، وذكرنا شرط الاختيار وبينا أنه شرط صحيح مع وجود الاختلاف فيه، وذكرنا شرط الإسلام حيث اشترطه بعض الأصوليين وذكرنا أن الصواب عدم اشتراط الإسلام لوقوع التكليف في الفروع.

وكان هناك مسائل ومحترزات قلنا ينبغي أن توضع في باب شروط الفعل المكلف به لا شروط الشخص المكلف، **ومن تلك المسائل**: مسألة الناسي، فإن النسيان لا يتعلق بالشخص المكلف وإنما يزيل التكليف بالفعل المكلف به ولا يزيل التكليف عن الشخص، وقلنا الصواب في شرط الاختيار أنه أيضًا يتعلق بالفعل المكلف به، لأن المكره لا يزول عنه الاختيار في كل شيء وإنما المسألة في زوال التكليف عن هذا الفعل الذي وقع الإكراه فيه، ولذا حسن أن تذكر تلك المسائل والشروط مع هذا الباب الذي بين أيدينا.

ذكر المؤلف الشروط المعتبرة للفعل المكلف به ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون الفعل المكلف فيه معلومًا لدى المكلف الذي أُمر بذلك الفعل، **ومعنى اشتراط العلم أمران: الأمر الأول:** تصوّر المكلَّف للفعل المكلَّف به، فإنّ من كان جاهلاً بشيء لم يقع عليه التكليف به، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: {لأنذركم به ومن بلغ}، وقوله سبحانه: {وما كُنّا معذبين حتى نبعث رسولاً} ونحو ذلك من النصوص، **واستدلّ المؤلف بدليل يقول فيه:** حتى يتصوّر قصد المكلّف إلى ذلك الفعل المكلّف به؛ لأنّه إذا لم يكن عارفاً بصورته فكيف يقصده وكيف يفعله؟

وهذا الاستدلال ليس دليلاً على نفي التكليف، وإنّما هو دليل على نفي الامتثال، ومن المعلوم أنّ التكليف قد يتوجّه ولكن لا يُمكن الامتثال لسببٍ من الأسباب، قد يكون لا يُمكن الامتثال في الحال كما في مسألة النائم، وقد لا يُمكن الامتثال لأمرٍ خارج عن إرادة المكلّف.

ممّا يدخل في اشتراط العلم للتكليف أن يعلم المكلّف أنّ ذلك الفعل مأمورٌ به شرعاً.

إذاً عندنا اشتراط العلم له جهتان، الجهة الأولى: أن يكون الفعل متصوراً عند المكلَّف. **والجهة الثانية:** أن يكون الفعل المكلَّف به قد علم المكلَّف أنّ الشّرع قد كلّف به، فأمّا من كان جاهلاً لتكليف الشرع فإنّه حينئذٍ لا يتعلّق التكليف بذمّته، كما في الآيات والنصوص السابقة: {لأنذركم به ومن بلغ} وقوله: {وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً}.

استدل المؤلف بدليل على اشتراط هذا القسم من أقسام العلم لصحة التكليف بالفعل المكلف به، **فقال:** **(حتى يُتصوّر فيه قصد الطاعة والامتثال)** لأنّ العبد لا يُمكن أن يتقرّب لله عزّ وجلّ بفعل إلّا إذا علم أنّ الشرع قد كلّف بذلك الفعل، أمّا أن يتقرّب لله بفعلٍ لا يُرضي الله فهذا غير متصوّر.

قال المؤلف: (وهذا يختصّ بما يجب به قصد الطاعة والتقرب) أي: هذا النوع من أنواع العلم إنّما يُشترط في الأفعال التي يُشترط فيها قصد الطاعة والتقرّب، أمّا إذا فعل المكلَّف فعلاً يصحّ بدون هذه النيّة ولم يكن عالماً بأنّ الشرع كلَّف به فإنّ فعله يصحّ، **مثال ذلك:** سداد الدّين قربة وعبادة يُتقرّب بها لله عزّ وجلّ، ولكنّه لا يختصّ بأن يكون من أفعال القربة، ولذلك فإنّ مَن فعله ولم يكن قاصداً به التقرّب لله عزّ وجلّ فإنّ فعله يكون صحيحاً مُجزئاً، **ومثله:** النفقة على الأبناء وعلى الزوجات واجبٌ شرعي، لكنّه لا يختصّ بكونه من أفعال الطاعة، بل قد يُفعل على غير جهة الطاعة، ومن ثمَّ إذا انتفى علم المكلَّف بكونه قد أمر الشرع به فهذا لا يُلغي صحّة الفعل.

الشرط الثاني من شروط الفعل المكلف به: أن يكون معدومًا، أي أن يكون الفعل بعينه لم يوجد بعد، فأمّا ما سبق إيجاده فإنّه لا يُؤمر بإيجاد موجود في الزمان السابق، وإنّما يؤمر بإيجاد فعل معدوم، سواءٌ كان له نظيرٌ سابقٌ من أفعال المكلَّف أو لا، **مثال ذلك**: إذا صلَّى المكلَّف صلاة الظهر فإنّ الشرع لا يُمكن أن يقول: صلِّ الصلاة السابقة بعينها، لكن يُمكن أن يقول لمن لم يصلِّ صلاة الظهر: صلِّ صلاة الظهر.

ويُمكن أن يُقال لمن بطلت صلاة الظهر في حقِّه: أعِد صلاة الظهر. فهذه الصلاة الجديدة ليست هي الصلاة السابقة الموجودة في الزمان السابق، وإنّما هي صلاةٌ جديدةٌ هي معدومة حال التكليف.

قال: (**أما الموجود: فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به**) لأنّه قد وُجد، فبالتالي يستحيل الأمر به، **ومن أمثلة ذلك**: لو كان هناك بيتٌ قد بُني، فإنّه لا يُمكن أن يُقال: ابنِ هذا البيت الذي سبق أن بُني –نفس البناء السابق وليس بناءً جديداً–، لا يُمكن.

وهذا الشرط محلّ اتفاق كالشرط السابق، ولا يُخالف فيه أحد.

الشرط الثالث من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل المكلف به ممكنًا، أما ما كان محالًا، فإنه لا يتوجه التكليف والأمر به، وهذه المسألة مما وقع فيه الخلاف بين الطوائف والمذاهب.

وقبل أن ندخل في المسألة نذكر تحرير محلّ النزاع: الفعل المحال على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: المُحال لتعلّق علم الله بعدم وقوعه، فمثل هذا يقع التكليف به بالاتّفاق، ولذلك يتوجّه اللوم والعقاب على العصاة مع أنّه قد تعلّق علم الله بأنّه لا تقع منهم الطّاعة إلّا أنّ التكليف توجّه إليهم بفعل الطّاعات، وبالاتّفاق أنّ الكفار يُعذّبون في نار جهنّم، وقد تعلّق علم الله بأنّهم لا يؤمنون، فهنا يستحيل منهم الإيمان، وإنّما هذه الاستحالة لتعلّق علم الله بعدم وقوع الفعل المكلَّف به، فلا تنافي بينهما، وقد حُكي الاتّفاق على ذلك.

النوع الثاني: ما يستحيل لعدم إمكان تصوّره، وبعضهم يقول "المستحيل لذاته"، **ومن أمثلته**: التكليف بالجمع بين الضدّين، فمثل هذا القسم أيضاً لا يقع التكليف به، وحُكي الإجماع على ذلك، وإن كان بعض الأصوليين حكى عن الأشاعرة جواز هذا النّوع، ويَبعُد من أحدٍ أن يقول بوقوع التكليف به.

ظاهر عبارة المؤلِّف نسبة الخلاف في هذ النوع للمُخالِف، فإنّه قال: "فإن كان محالاً كالجمع بين الضدّين ونحوه لم يجُز الأمر به، وقال قومٌ: يجوز" وهذا يُخالف طريقة جمهور الأصوليّين.

النوع الثالث: المُحال لعدم آلته، **ومن أمثلة ذلك**: أن يُقال للمُقعَد: صلِّ قائماً. وأن يُقال للإنسان: طِر بلا آلةٍ ولا جناح. فهذا هو الذي يقع الخلاف فيه.

ونلاحظ هنا أنّ هذه المسألة لها عناوين مختلفة:

فمنهم من يقول "تكليف ما لا يُطاق"، ومنهم من لا يرتضي هذا الاسم ويقول بأنّ عدم الطاقة تعني المشقّة الشديدة ولا تعني عدم الإمكان، ولذا قال تعالى: {وعلى الذي يُطيقونه فديةٌ طعام مسكين}، وليس المراد هنا من يعجز بالكليّة وإنّما المراد من يعسُر عليه ويصعُب.

والعنوان الثاني أن يُقال "تكليف المُحال"، وبعضهم يقول "التكليف بالمُحال"، وبينهما فرقٌ في المعنى لعلّنا نُشير إليه فيما يأتي.

ما هو منشأ الخلاف في هذه المسألة؟

منشأ الخلاف في هذه المسألة من الاختلاف في مسألة الجَبر، فإنّ الأشاعرة يقولون: العباد مجبورون على أفعالهم، لا اختيار لهم فيها، وإنّما هي بقضاءٍ سابق، بل بعضهم يقول: هذه الأفعال لا تُنسب إلى المكلَّف وإنّما تُنسب إلى الخالق، ولذا قالوا: كلّ الشريعة من التكليف بما لا يُطاق والتكليف بالمُحال، لماذا؟ لأنّ العباد ليس لديهم قدرة على فعل غير ما قُدِّر لهم، وليس لهم فعلٌ خارجٌ عن الأفعال المقدَّرة، وبالتالي فإنّ فعل غير ما قُدِّر لهم من الأمور المستحيلة، وأنتم تعلمون أنّ الناس على ثلاث طوائف في فعل المكلَّف،

فالأشاعرة يقولون: هو يُنسب إلى الله فعلاً وخلقاً.

والمعتزلة يقولون: لا يُنسب إلى الله وإنّما يُنسب إلى المكلَّف فعلاً وخلقاً.

وعند أهل السنّة والجماعة يقولون: يُنسب الفعل إلى المخلوق فعلاً، هو الذي فعل هذا الفعل وليس الله هو الفاعل، ويُنسب إلى الله خلقاً، فطاعة المطيعين ومعصية العاصين هي من خلق الله، لكنّها ليست فعلاً لله. وتصوُّر القولين السابقين مع معرفة آثار هذين القولين ولوازمهما يجعل الإنسان يعرف بشاعة هذين القولين.

ننتقل إلى ذكر أقوال أهل العلم في هذه المسألة:

الجمهور يقولون: لا يقع التكليف بما لا يُطاق، والأشاعرة يقولون بوقوعه.

ما هي حقيقة مذهب الأشاعرة؟ وهل يُمكن تقسيم هذه المسألة؟ بحيث تُقسّم ثلاثة الأقسام: الجواز العقلي، والجواز الشرعي، والوقوع؟ نقول: نعم، ولذلك اختلف الأشاعرة في حقيقة قولهم بالجواز، فبعضهم

يقولون المراد: الجواز العقلي، وبعضهم يقول: الجواز الشرعي، وبعضهم يقول: بل وقع. ولذلك وقع بينهم اختلاف كثير في هذه المسألة. والأَوْلى أن نأتي بالأدلّة ونذكر على أي قسم تدلّ.

استدل الأشاعرة على هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: {رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} قالوا: سأل المؤمنون ربّ العزّة والجلال ألا يكلّفهم ما لا طاقة لهم به، فدلّ هذا على أنّ التكليف بالمُحال مُتصوَّر، وأنّه جائز عقلاً وشرعاً، إذ لو لم يكن جائزاً لم يصحّ لهم أن يطلبوا عدم التكليف به.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن قوله {مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} المراد به ما يثقل ويشق مشقة عظيمة وليس المراد به ما لا يقع في وسع المكلف، ومن أمثلة ما لا طاقة للعباد به: لو قال اقتلوا أنفسكم، اخرجوا من دياركم، ومن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون، فإن كلفتموهم فأعينوهم" وليس المراد به الممتنع وإنما المراد به ما يكون شاقًا ثقيلاً على النفوس.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأنّ الله تعالى علِم أنّ أبا جهل لا يؤمن، فإيمان أبي جهل مستحيل ممتنع؛ لتعلّق علم الله بعدم إيمانه، ومع ذلك أمره الله بالإيمان الذي هو مستحيل، ممّا يدلّ على أنّه يمكن أن يقع التكليف بالمُحال.

وأجيب عن هذا: بأن هذه المسألة خارج محل النزاع فإن ما استحال لتعلق علم الله بعدم وقوعه فإنه لا يدخل في الخلاف، ولذا كان تكليف أبي جهل بالإسلام ليس من الأمور المحالة، بل هو أمر ممكن ويمكن أن يؤمن، وذلك لأن الأدلة الدالة على صحة هذه الشريعة منصوبة مقامة على العباد والعقل حاضر يمكنه أن يتصور هذه الأدلة وآلته تامة لكن امتناعه ليس لاستحالته، وإنما امتناعه لتعلق علم الله منه أنه لن يؤمن ولن يدخل في دين الإسلام، فهو سيترك ما يتمكن من فعله من باب الحسد والعناد.

قال: (والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره) تأتي المسائل يأتي الفعل الذي يراد علمه، ثم بعد ذلك يقع العلم به، فعدم القدرة في هذه المسائل ما جاء إلا بعد وقوعها وبالتالي فعلِمنا بعدم إيمان أبي جهل هذا إنما جاء بعد وقوع المعلوم فالعلم لا يغير المعلوم وإنما يكشف حاله ويوقع التصور فيه، وقوله (العلم يتبع المعلوم) هذا قد يكون صحيحًا في حق المخلوق، أما علم الله فإن منه ما هو سابق لوقوع الوقائع وهو سبحانه يعلم ما سيكون كما أنه يعلم ما كان.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته، فإنه قد يمكن أن يُوجّه أمر بالمُحال، فصيغة الأمر بالمُحال ممكنة، ولذا يُمكن أن يقول على جهة التكليف: {كونوا قردة} و{كونوا حجارة}، وليس مستحيلاً لمعناه، فإنّ بعض المعتزلة يقول مستحيل لمعناه؛ لأنه يتنافى مع الحكمة وتحقيق المصالح، هكذا يقول بعض المعتزلة، والأشاعرة يقولون هذا الأمر ليس بصحيح، والأحكام الشرعية لا تُبنى على تحقيق المصالح، وإنما هي مبنيّة على الابتلاء والاختبار، وهذا يُعيدك إلى مسألة فائدة التكليف، فالمعتزلة يقولون: فائدة التكليف تحقيق مصلحة العباد، والأشاعرة يقولون: فائدة التكليف الاختبار والابتلاء، ونحن نقول: الاثنين ومعهما زيادة، فهناك من فوائد التكليف تحقيق مصالح العباد، ومن فوائد التكليف الاختبار والابتلاء، ومن فوائده أيضاً أمورٌ ومعانٍ تعود إلى الله عزّ وجلّ من رضاه بالطاعة ومحبته للطائعين ونحو ذلك.

قال: (**فإنّ بناء الأمور على ذلك**) أيّ: على جلب المصالح ودفع المفاسد (**في حق الله تعالى محال**) لأنّ المصلحة لا يمكن أن تعود عليه سبحانه، فهو لا تتحقق له مصلحة بفعل العباد، فهو غني عن العباد.

قال: (**إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح**) لأنّ العباد ملك لله، والمالك يتصرّف في ملكه بما يشاء، وبالتالي فتكليفهم ما يُناقض الحكمة هذا ليس قبيحاً في حق الله تعالى، وتكليفهم بما فيه مفسدة ولا يحقق المصلحة قال: (لا يقبح من الله جلّ وعلا) وهذا مبنيّ على مذهب الأشاعرة في هذا الباب، في مسألة وجوب الأصلح، **فإنّ العلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة**:

قولٌ يقول: يجب على الله فعل الأصلح، كما هو قول المعتزلة. **وقولٌ يقول**: لله أن يفعل ما يشاء، وهو قد يفعل ما فيه مصلحة وقد يفعل ما يُناقض الحكمة ولا يُحقّق المصلحة، وقد يكون من شرعه ما يكون سبباً للوبال ولفساد أحوال الخلق، هذا يقول به الأشاعرة.

والقول الثالث: أنّ ربّ العزّة والجلال قد تفضّل على العباد بأن شرع لهم ما هو الأصلح لهم مما يُصلح أحوالهم في الدنيا والآخرة، فضلاً منه جلّ وعلا وكرماً، ليس على جهة الوجوب، وهذا قول أهل السنة والجماعة. فالمقصود أن نعرف أصل هذه المسألة.

وقد أجاب المؤلف عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة، منها:

أن قولهم (لا يستحيل لصيغته) واستدلوا بقوله: (كونوا قردة) قال: هذا ليس أمرًا لأن (كونوا قردة) أمر كوني والكلام والبحث في الأمر الشرعي، وقوله: (كونوا حجارة) هذا ليس أمرًا شرعيًا، وإنما صيغة افعل أُريد بها التعجيز، وهذا ليس من الأمر في شيء.

وهذا الجواب فيه ما فيه لأنهم لا يستدلون بالآية وإنما يستدلون بالصيغة بغض النظر عن كونها آية أو لا، وبالتالي فالجواب عن الآيات التي وردت بهذه الصيغة والاستدلال كان على جهة التمثيل، ولذلك لو قال: إذ ليس يستحيل أن يقول للإنسان: طر بلا جناح، هذا في صيغته ليس ممنوعًا منه، الصيغة لا تدل على المنع منه.

والجواب: أن نقول صحيح، فالصيغة لذاتها ليست ممنوعة لكن عدم الجواز ورد من شيء آخر وهو أن المتكلم المخاطِب يريد فائدة لخطابه ولا فائدة للتكليف بالمحال، وسيأتي معنا عدد من الأدلة الدالة على هذه المسألة من جهة المعنى لا من جهة الصيغة.

على أن قولهم: (بأن الشرع لم ين على تحقيق المصالح ولا درء المفاسد) قولٌ باطل، قد ردت النصوص هذا القول، من مثل قوله تعالى: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} وفي مثل قوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا}، وفيه عدد من الآيات تدل على أن من اتبع الشرع حصل له الأصلح في مثل قوله تعالى: {يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات} ومثل قوله تعالى: {قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة} ومثل قوله تعالى: {من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياةً طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون} وقوله: {من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة} ونحو ذلك من النصوص، وفي مقابلة هذا النصوص الدالة على نزول العقاب والمفسدة الدنيوية على من أعرض عن شرع الله قال تعالى: {ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا}.

قال المؤلف: (ثم الخلاف فيه) أي أن الخلاف في التكليف بالمُحال ليس خاصاً بخطاب رب العزّة والجلال، بل كما يكون في خطاب الله يكون في خطاب العباد، والعبد قد يأمر بالمُحال لأنه سفيه قد يأمر بما لا يُمكن امتثاله، وهذا القول فيه ما فيه، لأن السَّفه قبيح من المكلَّف، فإذا قرّروا أنّ التكليف سفه في حق المخلوق، فحينئذ هذا يدلّ على عدم جوازه، وبالتالي هذا الاستدلال في حقيقته مؤيِّد لمذهب الجمهور.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه لا يصحّ التكليف بالمحال، فلا يجوز عقلاً ولا يجوز شرعاً ولم يقع في الشرع، **استدل الجمهور على هذا القول بعدد من النصوص، منها:**

النصوص الدالة على عدم التكليف بغير ما في الوسع، قال تعالى: {لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} وقوله: {لا نُكَلِّف نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ..} والنصوص في هذا كثيرة.

الدليل الثاني: أنّ الأمر استدعاء وطلب، فعندما يقول: صلِّ، فهذا استدعاء لفعل الصلاة وطلب لها، والطلب لا بدّ أن يكون له مطلوب، والمطلوب لا بدّ أن يكون مفهوماً حتى يُمكن امتثاله، أمّا إذا كان الطلب غير مفهوم فلا يُمكن امتثاله، فبالتالي لا يصحّ الأمر به، فلو قال "أبجد هوّز" لم يكن ذلك تكليفا؛ لعدم عقل معناه ولو علم الآمِر بمعنى الأمر دون المأمور الذي لم يعلم بحقيقة الأمر لم يكن تكليفاً، إذ التكليف: الخطاب بما فيه كَلَفَة، والخطاب لا بدّ أن يكون مفهوماً للمُخاطَب حتى يكون خطاباً، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشتُرِط فهمه ليُتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر: استدعاء الطاعة، وهذا هو حقيقة الأمر، ومن لا تمكن الطاعة منه فإنه لا يُتوجه له الأمر، **(فإن لم يكن استدعاء)** أي: إن لم توجد في الصيغة استدعاء لم يكن أمراً ولا يكون استدعاءً إلّا إذا كان المأمور قادراً على الامتثال إذ إن والمحال لا يُتصوّر الطاعة فيه، فلا يُتصوّر استدعاؤها، كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر.

خلاصة هذا الدليل: أنه تقدّم معنا أنّ من شروط التكليف أن يكون الفعل المكلَّف به معلوماً، وسبب اشتراط ذلك الشرط من أجل أن يُمكن امتثاله، فإذاً العلّة في الشرط السابق المتفق عليه هو أن عدم اشتراط العلم يؤدي إلى عدم الامتثال، فهذه العلّة موجودة هنا، فإنّ اشتراط المُحال يؤدي إلى عدم امتثاله، فكما اشترطنا هنا في هذه العلة، العلة موجودة هنا فينبغي أن نشترط هذه الأمر.

الدليل الثاني: قالوا: لا يُمكن أن تقع الأفعال في الخارج إلّا إذا سبقها تصوّر في الذهن، والأفعال المُحالة لا يوجد لها تصوّر في الذهن، وبالتالي لا يُمكن أن تُطلب، وهذا الاستدلال خارج محلّ النزاع على الصحيح، لأننا قلنا بأن المحال لذاته لا يقع التكليف به بالاتفاق لعدم تصوّره، وإنما الخلاف في المُحال لعدم آلته، والمُحال لعدم آلته يُمكن للذهن أن يتصور تركيبه، فأنا أتصور أنكم الآن طايرين في الهواء، هذا التصور ممكن، فالمُحال لعدم آلته يُمكن تصوّره.

الدليل الثالث: قال أننا سبق أن اشترطنا في الفعل المكلَّف به أن يكون معدوماً من أجل أن يُتصوّر إيجاده، لأن الموجود لا يُمكن إيجاده، فاشترطنا ذلك الشرط من أجل التمكّن من الامتثال والتمكن من الإيجاد، هذه

العلّة نستصحبها هنا، التكليف بالمحال لا يُمكن تصوّر امتثاله، وبالتالي لا يُمكن توجّه الخطاب بإيجاده، ومثله أيضاً بقية الشروط، فإننا إنّما اشترطناها من أجل هذا الأمر، وهذا دليلٌ آخر، أنّ العلّة في اشتراط شروط التكليف من العقل وفهم الخطاب ومن كونه معلوماً معدوماً إنّما اشتُرِط من أجل تمكّن الامتثال، فهذه العلّة وهي التمكّن من الامتثال نستصحبها هنا، فنقول: كما أننا هناك اشترطنا تلك الشروط لهذا المعنى فإنه ينبغي أن نشترط أن يكون الفعل المكلف به مُمكناً من أجل هذا المعنى وهو التمكن من الامتثال.

طالب: هذا توضيح للدليل السابق؟

الشيخ: لا هذا دليل مستقل، القياس على شرط العلم دليل، والقياس على شرط العدم دليل آخر، والقياس على شرط العقل وفَهم الخطاب دليل آخر.

وبهذا يترجح لدينا أن القول القائل بأن الشريعة لا تكلف بالمحال هو الأرجح في هذه المسألة.

طالب: ...

الشيخ: المحال لغيره يقع التكليف به، المحال لتعلق علم الله به هذا يقع التكليف به، ولذلك قال: والله قادر على أن يُقيم القيامة في الحال، لكن علِم الله أنها لا تقوم في الحال لأنّ لها شروط وأشراط وعلامات لم تقع بعد، فنحن نعلم أنها لن تقع الآن، لكن هل معنى هذا أنّ الله عاجز عن إقامتها الآن؟ هو قادر سبحانه وتعالى، ولكن استحالة وقوعها الآن ليس لاستحالة قدرة الله ولكن لعلمه عزّ وجلّ بأنها لا تقع، فعِلم الله بعدم وقوعها لا يدلّ على أنها محال أو أنه عاجز عنها في الحال.

الآن وجدنا من أدلتهم الاستدلال على جواز الأمر بالمحال بذلك كما استدلوا بقصة أبي جهل أو أبي لهب، لذلك أردنا أن نحرر محل النزاع حتى لا يستدلّ علينا أحد بدليل خارج محل النزاع.

طالب: ألا يوجد هناك كتاب يبين انطلاقات الأصوليين في كل مبحث من جهة عقدية؟

الشيخ: فيه محاولات، عدد من الكتابات التي كتبتها فيها إشارة لمثل هذه المآخذ، فلو تصدى لها أحد وقام باستخلاصها ووضعها على جهة الاستقلال قد تفيد كثيرًا، والشيخ محمد العروسي كتب كتابًا في هذا عنوانه: "المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين" وهو محاولة جيدة في هذا الباب.

فصل: [في المقتضى بالتكليف]

والمقتضى بالتكليف: فعل أو كف.

فالفعل: كالصلاة.

والكف: كالصوم وترك الزنا والشرب.

وقيل: لا يقتضي الكف، إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده، فيثاب على ذلك لا على الترك؛ لأن "لا تفعل" ليس بشيء، ولا تتعلق به قدرة، إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء.

والصحيح: أن الأمر فيه مستقيم، فإن الكف في الصوم مقصود، ولذلك تشترط النية فيه.

والزنا والشرب نهي عن فعلهما، فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب؛ إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على فعله.

ولا يبعد أن لا يتلبس بالفواحش، وإن لم يقصد أنه يتلبس بضدها.

ش: هذا الفصل في أنواع التكليف، وليس في شروط التكليف، وإن كان بعضهم قد قال: يُشترط في التكليف أن يكون تكليفاً بفعلٍ.

قال: (**والمقتضى**) المقتضى يعني المطلوب، بخلاف: المقتضي، الذي هو الطالب.

فالمطلوب بالتكليف أمران: فعل وكف، مثال الفعل: الصلاة لقوله: {وأقيموا الصلاة}، ومثال الكف: في قوله: {ولا تقربوا الزنا} و{لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل} و{كتب عليكم الصيام} يعني: الكفّ عن الأكل والشرب والجماع وسائر المفطّرات.

وهذا واضح لكن هناك طائفة من المعتزلة قالوا بأن التكليف يتعلق بالفعل لا يتعلق بالكف لذات الكف، **ومنشأ هذا القول من أمرين**:

الأمر الأول: قولهم بأنّ المقصود من الشرع مجرّد تحقيق المصالح، مصالح المكلفين، ولذا قال طائفة بأنّ تحقيق المصلحة لا يكون إلّا بالفعل، أما الكفّ فإنه لا يحقّق مصلحة.

والأمر الثاني مما نشأ عنه خلاف هؤلاء: مسألة خلق أفعال العباد، فإنهم يقولون: العبد يخلق الفعل، لكنه لا يخلق الكفّ، وبالتالي لا يُطالب إلّا بما يخلقه، وبعض الأصوليين أشار إلى معنىً ثالث في هذا الباب، فقال بأنّهم لا يُفرّقون بين العدم والإعدام، المعتزلة لا يُفرّقون بين العدم والإعدام، فالعدم ليس فعلاً

للمكّلف، والإعدام فعل للمكلَّف وقد يحصل التكليف به، والإعدام يشتمل معنيين: إزالة الفعل بعد وقوعه، وقصد عدم إيقاع الفعل، الإشكال في هذا الثاني، قصد عدم إيقاع الفعل هل يؤجر عليه العبد ويُثاب عليه أو لا يؤجر عليه؟

ولذا قال: (**وقيل بأن التكليف لا يقتضي الكف**) إلا في حالة واحدة: إذا كان التكليف يتضمن الأمر بالتلبس بضدٍّ من أضداد المأمور به سواء كان على التعيين أو كان على الضرورة، فحينئذ يُثاب على التلبّس بالضد ولا يُثاب على الترك لم؟ قالوا: لأنّ عدم الفعل ليس بشيء، ولا يتعلق به قدرة، إذ القدرة لا تتعلق إلا بشيء، وهذا يمكن فيه إشارة إلى مأخذ آخر عندهم، وهو: هل اسم الشيء يقتصر على الموجودات الخارجيّة؟ أو يشتمل الموجودات الذهنية؟ أو بمعنىً آخر: هل المعدوم شيء؟ أو ليس بشيء؟ **فعند المعتزلة يقولون:** المعدوم ليس بشيء، **وقد يستدلون بقوله:** {وقد خلقتك من قبل ولم تكُ شيئاً} وبقوله في أوائل سورة الإنسان: {لم يكن شيئاً مذكوراً} **وهناك طائفة قالت:** المعدوم شيء، **واستدلوا عليه بقوله تعالى:** {إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} فسمّاه شيئاً قبل أن يكون، وقبل أن يكون كان معدومًا، وأما قوله: {الله خالق كلّ شيء} هذا دليل قد يستدلّ به المعتزلة، فيقولون أن المخلوق هو الموجود، لكن المعدوم لم يُخلق فبالتالي ليس بشيء، والاستدلال بالعموم {كل شيء}.

والصواب في هذه المسألة: أنّ الأشياء لها وجودان، وجود في الخارج ووجود في الذهن، ففي الخارج لا يوجد شيء إلّا إذا كان قد وُجد، فلا يُسمّى شيئاً إلّا إذا وُجد، فالمعدوم ليس بشيء في الخارج وفي الأعيان والموجودات، لكن في الذهن قد يتصوّر الذهن أشياء وإن لم توجد في الخارج، ولذا يُقال: المعدوم شيء في الذهن وإن لم يكن شيئاً في الخارج، وأنتم تعرفون أنّ أنواع الوجود أربعة أنواع: وجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود لساني، ووجود كتابي.

قال المؤلف: (**والصحيح: أن الأمر فيه**) أي في الكف (**مستقيم**) وهذا هو مذهب الجماهير، قال: (**فإن الكف في الصوم مقصود**) ولذلك من قصده ونواه صحّ صومه، ومن لم يقصد الكفّ فإنّه لا يصحّ صومه، ممّا يدلّ على أنّ الكفّ مقصودٌ للشرع، (**ولذلك تُشترط النية فيه**) وهكذا في الثواب، ما يكون هناك ثواب على الكف إلّا بنيّة، ممّا يدلّ على أنّه لا بدّ أن يقصد المكلَّف إعدام الفعل من أجل أن يؤجر عليه.

ولذا قال: (**والزنا والشرب نهي عن فعلهما، فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يُثاب ولا يُعاقب إلّا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكّن**) إذا وُجد عنده نيّة الامتثال، بحيث يقصد كفّ

الشهوة عنه مع التمكّن، فحينئذ يكون مثابًا على الفعل، ممّا يدلّ على أنّ الكفّ مقصودٌ للشرع، لأنّه قد رُتّب عليه الثواب ولا يُرتّب الثواب إلّا على ما هو مكلّف به.

قال: (ولا يبعد ألّا يتلبس بالفواحش، وإن لم يقصد أنه يتلبّس بضدها) هم قالوا لا يكلّف الكفّ إلّا ضرورة أن يتلبّس بالضد، فنقول: قد يترك الفعل ولا ينوي أن يتلبّس بالضد.

إذًا عرفنا أن هذه المسألة مبنية على أصل واعتقاد، وبالتالي إذا حققنا هذه المسألة أصوليًا تمكنا من تصحيح القول في تلك المسألة العقدية، مما يدل على أن الترابط بين المعتقد والقواعد الأصولية كثير ووثيق.

الملف الصوتي الثالث عشر:

فصل: الضرب الثاني – من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار

وهو أقسام أيضًا:

*أحدهما– ما يظهر به الحكم: ثم اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال، أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة، جعلها مقتضية لأحكامها على مثال: اقتضاء العلة المحسوسة معلولها، وذلك شيئان:

أحدهما: العلة.

والثاني: السبب، ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع.

فلله –تعالى– في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه.

والثاني: جعل الزنا موجبا له.

فإن الزنا لم يكن موجبا للحد لعينه، بل بجعل الشرع له موجبا، ولذلك يصح تعليله فيقال: إنما نصب علّة لكذا وكذا.

فأما العلة: فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييرا، ومنه سميت علة المريض لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه.

ومنه العلة العقلية: وهي: عبارة عما يوجب الحكم لذاته، كالكسر مع الانكسار، والتسويد مع السواد. فاستعار الفقهاء لفظ "العلة" من هذا، واستعملوه في ثلاثة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة. فعلى هذا لا فرق بين المقتضى والشرط والمحل والأهل، بل العلة: المجموع، و"الأهل والمحل" وصفان من أوصافها؛ أخذًا من العلة العقلية.

والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم، وإن تخلف الحكم لفوات شرط، أو وجود مانع.

والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة، كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة. والأوسط أولى.

*الثاني– السبب:

وهو في اللغة: عبارة عما حصل الحكم عنده لا به. ومنه سمي الحبل والطريق سببا.

فاستعار الفقهاء لفظة "السبب" من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة كالحفر مع التردية: الحافر يسمى صاحب سبب، والمردي صاحب علة.

الثاني: بإزاء علة العلة، كالرمي، يسمى سببًا.

والثالث بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول.

والرابع بإزاء العلة نفسها وإنما سميت سببا وهي موجبة لأنها لم تكن موجبة لعينها بل يجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به

بعد أن تكلم المؤلف القسم الأول من أقسام الأحكام الشرعية والأحكام التطبيقية، ذكر القسم الثاني من الأحكام الشرعية والأحكام الوضعية، قد يقال له (خطاب الوضع).

المراد بخطاب الوضع: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين في جعله أصلًا للحكم التكليفي أو وصفًا له أو أثرًا له.

بعض أهل العلم سماه خطاب الوضع، وليس المراد به أن العباد يضعونه، ليس من هذا.

أو يسمى عند عامة الناس الأحكام الوضعية يريدون بها ما يقابل الأحكام الشرعية، بمعنى أن الخلق يضعونها لا من عند أنفسهم، إن من المعلوم أن الأحكام الشرعية إنما تكون من عند الله عز وجل كما قال سبحانه:﴿ **إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ** ﴾ سورة يوسف ٤٠، وإنما المراد أن الشارع قد وضعها، وجعلها معرفة للحكم الشرعي.

بعض أهل العلم يسميها خطاب الإخبار؛ لأن هذه الأحكام تخبرنا وتعلمنا بوجود أحكام شرعية أو انتفائها، فبعض أهل العلم فسر الأحكام الوضعية بقوله، هي خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير، هذا فيه ما فيه لأن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون على جهة الإخبار عنه، كما في قوله تعالى:﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾سورة الصافات ٩٦، وهذا ليس فيه اقتضاء ولا تخيير ومع ذلك ليس من خطاب الوضع، وإنه لا يصح أن يعرف الشيء بنفي صفات غيره.

والفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، يظهر في أمور متعددة منها:

أن الأحكام الوضعية لا يشترط أن تكون من فعل المكلف، بخلاف الأحكام التكليفية فلابد أن تكون من فعل المكلف.

تقدم معنا فرق آخر وهو أن الأحكام التكليفية تختص بالمكلفين العاقلين البالغين، أما الأحكام الوضعية فقد تتعلق بأفعال غير المكلفين "كما في مسألة وجوب الغرامات بالإتلاف".

ومن الفروقات بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية:

الأحكام التكليفية يشترط أن تكون مقدورًا عليها من قبل المكلف، فمثلًا زوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر، زوال الشمس ليس في قدرة المكلف وليس في خيار المكلف وليست من فعله، خلاف صلاة الظهر فإنها من فعل المكلف ولا بد أن تكون في قدرته.

كذلك يشترط في الأحكام التكليفية: أن يعلم بها المكلف، فلا يتعلق الحكم التكليفي من مكلف إلا إذا علم به، خلاف الأحكام الوضعية، "دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة وتعلقها بذمة الجاهل، الغافل، والناسي، والنائم، فانتفاء التكليف عن هؤلاء".

من الفروقات: أن الأحكام الوضعية لابد أن تتعلق بأحكام تكليفية، خلاف الأحكام التكليفية فلا يشترط أن تكون مرتبطة بأحكام وضعية.

ومن الفروقات أيضًا: إمكانية اجتماع أكثر من حكم من الأحكام الوضعية، بخلاف الأحكام التكليفية فإنها لا تجتمع في فعل واحد بعينه، "تقدم معنا في مسألة الوجوب يضاد التحريم تقرير هذا المعنى"، بينما في الأحكام الوضعية يمكن أن يكون الفعل كما يكون هناك سبب، علة، شرط، مانع، وأن يكون هناك صحة، أداء، عزيمة، في وقت واحد.

وكذلك من الفروقات: أن الأحكام الوضعية يمكن أن يخلوا المحل منها، خلاف الأحكام التكليفية فإنها لا يخلو منها فعل من أفعال المكلفين.

إذا تقرر هذا فإن الأحكام الوضعية تنقسم أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يظهر به الحكم، يعرفه العباد، يشمل أربعة أحكام،

علة، السبب، الشرط، المانع

"الشرط والمانع في هذا التقسيم من باب التكميل فيما يظهر به الحكم"

القسم الثاني: آثار الحكم، يشمل:

الصحة، والفساد

القسم الثالث: باعتبار موافقة الحكم دليل، تشمل:

العزيمة، والرخصة

القسم الرابع: يتعلق بأوقات الفعل، تشمل:

الأداء، والقضاء، والإعادة

بذلك تكون الأحكام الوضعية إحدى عشر قسمًا، هي: العلة، السبب، الشرط، المانع، الصحة، الفساد، العزيمة، الرخصة، الأداء. القضاء، الإعادة.

هناك من يزيد بعض الزيادات في الأحكام الوضعية، فمثلًا عند الحنفية يفرقون بين الفاسد والباطل، وبالتالي يزيدون هذا حكم آخر

بعض الأصوليين يزيد حكم القبول، والإجزاء، هناك أيضًا بعض الزيادات الأخرى.

ننتقل إلى التقسيم الأول: وهو ما يظهر به الحكم، أي يتضح به الحكم المكلف، بحيث إذا وجدت هذه الصفات علم المكلف بوجود الحكم.

ذكر المؤلف سبب وجود هذا النوع وهو أن خطاب التكليف المباشر لكل مكلف، بكل فعل غير ممكن، فبالتالي وضعت علامات تُعرف المكلف بوجود الحكم، لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في حال، أي لا يمكن أن يكون هناك خطاب من الشارع لكل مكلف بكل فعل من أفعاله، حينئذٍ وضع لهم علامات، تُعرفهم بوجود الحكم الشرعي، فقال: أظهر الشارع خطابه التكليفي للمكلفين بأمور محسوسة جعلها مقتضية أي طالبة لأحكامها، على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها.

العلة المحسوسة علة تعرفها الناس بواسطة الحواس الخمس، من أمثلة ذلك: أن نعرف أن النار محرقة، عرفنا بواسطة الحس، وجدنا أن النار تحرق، وشاهدنا ذلك بأعيننا، هذه العلة المحسوسة -النار- تقتضي وجود معلولها وأثرها وهو -الإحراق- هكذا مثل ذلك ما يتعلق بالعلل الشرعية فإنها تقتضي حكمها، والمراد بالحكم الأثر والنتيجة والمراد بقوله مقتضيه لأحكامها أي طالبه لأثارها ونتائجها.

قال المؤلف: (وذلك شيئان) أي أن هذا التقسيم من كلام الحكم الوضعي وهو ما يظهر به الحكم ينقسم إلى شيئين العلة والسبب.

ومعنى هذا أن المؤلف يرى أن الشرط والمانع ليست من هذا القسم، وإن كان ظاهر فعله أنه يجعلها من توابع لهذا القسم إن كانت ليست أصالة منه، وبعض الأصوليين يجعلها من هذا التقسيم؛ لأن الموانع يعلم العبد منها انتفاء الحكم، والشروط كذلك، فما يظهر منه الحكم في جانب الوجود كما في العلة والسبب وقد يكون في جانب العدم كما في الشرط والمانع؛ لأن الشرط إذا فُقد عُدم الحكم.

ننتقل إلى مسألة أخرى، وهي: هل العلل والأسباب الشرعية أحكام شرعية؟ أو ليست كذلك؟
إن بعض الأصوليين يرى أن العلة والسبب أحكام عقلية، وليست أحكاما شرعية.
ورد عليهم المؤلف بقوله: (ونصبهما) أي جعل العلة والسبب مقتضيين أي منتجين لأحكامها أي لأثارهما من الأحكام التكليفية هذا النصب والجعل حكم من قبل الشارع، فيكون حكماً شرعيًا فإنه لا مدخل للعقول في هذا الباب، ومثل بذلك المؤلف بمثال، فقال: (فلله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما: وجوب الحد عليه) أي وجوب إقامة الحد عليه، هذا الحكم تكليفي، والحكم الثاني المنسوب إلى الشرع أنه جعل وصف الزنا سببًا وعلة مقتضية لثبوت الحد وهذا الحكم الثاني هو الحكم الوضعي، وهو منسوب إلى الشارع، أي فإن الزنا لم يكن موجبًا للحد لذات الزنا، وإنما جعلنا الزنا موجبًا للحد لجعل الشرع له –وصف الزنا– موجبًا وعلة للحكم، ولذلك يصح أن يعلل الحكم الأول– وجوب الحد– بالوصف الثاني –الزنا– ويقال إنه –الوصف– نُصب أي جعل، علة للحكم الفلاني من قبل الشرع، هذا دليل على أن العلة والسبب أحكام شرعية وليست مجرد أحكام عقلية.

هل السبب والعلة أحكام شرعية أو هي أحكام عقلية؟

هناك طائفة قالوا أنها أحكام عقلية؛ لكون الوصف ينتج عن وجود الحكم فهذا أمر عقلي، وهذا كلام خاطئ بل العلة والسبب أحكام شرعية لأنها لم تكن علة ولم تكن سببًا لذات الفعل، ولا لأمر مرتبط به من جهة العقل وإنما من قبل الشارع وبالتالي تنسب إلى الشارع فيقال أحكام شرعية.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحكم الوضعي الأول وهو: العلة، فقال: (فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييرا) إدخال لفظة عبارة في التعريفات ليس من الأمور المستحسنة، فقد يكون على مذهب من يرى أن الالفاظ أصوات عبارة عن الكلام وليست هي إياه، وهذا كلام خاطئ ومحل إبطاله محل آخر، ولذا لا ينبغي أن يقال (عبارة عما) وإنما يقال **العلة في اللغة**: ما اقتضى تغيّرًا، ويظهر أن هذه الجملة نقلها المؤلف من الغزالي، وإن كان ينقلها الكثير ولا ينتبهون إلى ما فيها.

قال هناك ثلاثة أقوال في سبب تسمية العلة علة:

الأول: أن السبب في تسميتها علة: أن العلة في اللغة ما ينتج عنه التغير، ولذلك يقال عن المريض عليل لأن المرض غير حالته وانتقل من حال الصحة إلى حال المرض.

والقول الثاني: يقول بأن العلة أطلق عليها هذا الاسم من باب التكرار، ولذا يقال العلل وهو الشرب ثانيًا، ويقال عن المطر الذي ينزل ثانيًا علّه.

والمعنى الثالث مما قيل من معاني العلة في اللغة: أن العلة المراد بها ما يناسب النفوس وتستقر به، ولذا يقال هواء عليل.

وهذا منشأه من منشأ عقدي وهو الكلام في حقيقة العلة الشرعية وبعضهم يقول بأن العلل مجرد علامات مظهرة للحكم وليست مما يؤثر فيه، وفي المقابل تقول طائفة بأنها مؤثرة بذاتها، وهذا هو عين البحث في مسألة وجوب الأصلح، فإن المعتزلة يقولون يجب على الله الأصلح، ولذلك يقولون العلل تقتضي تغير الحكم بذاتها، بخلاف الأشاعرة فإنهم يروون بأنه لا الارتباط بين الحكم وتحقيق مصالح العباد، فبالتالي يقولون العلة لا تقتضي تغيرًا وإنما هي الأمر المتكرر المرتبط بغيره.

وتقدم معنا أن الصواب أن الأحكام الشرعية يحصل منها مصالح الخلق، ولكن ليس ذلك على سبيل الوجوب على الله عز وجل، وإنما هو على سبيل التفضل منه سبحانه وتعالى.

المؤلف قال: "ومنه" أي من تفسير العلة بما اقتضى تغيرًا: العلة العقلية، وفسرها بأنها: ما يوجب الحكم لذاته، أي لابد أن يحصل المعلول لوجود العلة، ومثل لذلك: بالكسر مع الانكسار، فإن تشعب الإناء نتيجة عن كسر ذلك الإناء، وهكذا تغير لون الشيء إلى السواد نتيجة للتسويد.

وهذا الكلام ليس بصحيح، بل العلل العقلية لا توجب الحكم لذاتها، **والعلماء في هذه المسألة لهم ثلاثة مناهج، وهذه تسمى مسألة السببية**:

فالمعتزلة يرون أن الأسباب منتجة لآثارها وأحكامها لذاتها، **والأشاعرة يقولون**: الأسباب لا علاقة لها بالنتائج وهي غير مؤثرة فيها، **نضرب لذلك مثلاً يتضح به القولان**: أخذ السكين فذبح بها الشاة، ماتت الشاة، موت الشاة ناتج عن ماذا؟ المعتزلة يقولون موت الشاة نتج عن ذات الذبح، لأن عندهم الأسباب مؤثرة بنفسها، والأشاعرة يقولون لا علاقة للسبب وإنما هو علامة، بالتالي يقولون هي ستموت وجد عندها ذبح أو لم يوجد، لأن الله قدر عليها أن تموت فهي ستموت وأخذ السكين وتحريك السكين عند رقبتها ليس له أي أثر في إنتاج الموت لهذه الشاة، **وأهل السنة** يثبتون التأثير لكنهم لا يجعلونه مستقلاً بنفسه وإنما يكون بجعل الله سبحانه وتعالى، فيقولون الشاة ماتت والمؤثر فيها بالموت هو الذبح، ولكن ليس لذات الذبح وإنما لأن الله جعل الذبح منتجًا لموت الدابة.

ويقولون في الرد على المعتزلة: هناك أسباب وجدت ومع ذلك تخلف الأثر عنها كما في قصة إبراهيم عليه السلام، النار محرقة ومع ذلك لم تحرقه، فهنا وجدت العلة العقلية ولم يوجد الأثر أو النتيجة أو المعلول، لأن الله لم يجعلها منتجة لذلك الأثر.

والعلماء يذكرون أن العلة هي: الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة شرعية أو مقصود شرعي، وشرح هذا التعريف وبيان محترزاته نتركه لمباحث القياس فإنهم قد فصلوا القول هناك.

قال المؤلف: (فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا) أي من العلة العقلية (واستعملوه في ثلاثة أشياء) كأنه يقول يا أيها القارئ في كتب الفقهاء انتبه فإنهم يستخدمون العلة في ثلاثة معانٍ مختلفة وبالتالي لابد عند فهمك لهذا اللفظ أن تجعل معناه مترددًا بين هذه المعاني الثلاث حتى يثبت لك أن المراد أحد هذه المعاني.

قال: (استعمل الفقهاء لفظ العلة في ثلاثة معانٍ، أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة) أي أن الاستعمال الأول للفظ العلة هو ما ينتج عنه الحكم لا محالة بحيث توجد جميع مقتضيات الحكم.

قال: (فعلى هذا لا فرق بين المقتضي والشرط والمحل والأهل) يعني في كونها أركان من أركان العلة، **مثال ذلك**: في قطع اليد ما هو المعنى المقتضي لقطع اليد؟ السرقة، وما هو الشرط؟ هناك شروط: البلوغ، العقل، انتفاء الشبهة، والمحل وهو المكان الذي يثبت فيه القطع وهو اليد، لأنه إذا لم يوجد يد فإنه لا يمكن أن يثبت الحكم، والأهل أي صلاحية المحل وأهليته في تطبيق الحكم عليه، بأن يكون صاحبه قد وجدت فيه الشروط التي يثبت الحكم معها.

مثال ذلك: إذا قال الفقيه قد وجدت عند هذا علة القطع فيجب القطع، هنا علة القطع المراد بها المعاني الأربعة.

قال المؤلف: (والأهل والمحل وصفان من أوصافها) هذا ليس بصحيح بل هما شرطان من شروط العلة.

قال: (أخذًا من العلة العقلية) لأن العلة العقلية عند طائفة توجب الحكم لذاتها، وتقدم معنا إبطال ذلك.

وعلى ذلك نعرف أن كلًا من العلة العقلية والعلة الشرعية لا توجب الحكم لذاتها، وليست مجرد علامة على الحكم بل لها تأثير لكن ليس لذات العلة.

والاستعمال الثاني الذي يستعمله الفقهاء للفظ العلة: قال: (أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم) المقتضي للحكم أي المعنى الذي يطلب الحكم ويثبت الحكم من أجله، ولا يلتفتون عند هذا الإطلاق إلى ثبوت الحكم أو وجوده بسبب فوات شرط أو وجود مانع، **مثال ذلك**: قول الفقهاء: اليمين علة للكفارة، فهنا اليمين هو المعنى المقتضي لثبوت الكفارة في ذمة المكلف، لكن قد لا يوجد الحكم بسبب عدم وجود

شرطه، كما لو لم يحنث في يمينه، وهكذا نجد أن الفقهاء يقولون السرقة علة لقطع اليد ومعنى قولهم علة أي مقتضية للحكم بغض النظر وجد الشرط أو لم يوجد، وجد المانع أو لم يوجد.

المعنى الثالث من معاني العلة التي استعمل الفقهاء لفظ العلة فيها قال: (أطلقوه بإزاء الحكمة) والمراد بالحكمة: المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل، ولذلك نجدهم يقولون المسافر يترخص رخص السفر لعلة المشقة، فالمشقة ليست هي العلة وإنما المشقة حكمة لأنها غير منضبطة.

قال: (والأوسط أولى) يعني أن أفضل هذه الإطلاقات هو الإطلاق الثاني، وإن كان ينبغي لنا ألا نرجح هنا ونذكر أن الترجيح بين هذه الإطلاقات ليس من الأمور المناسبة، وذلك لأنه الآن يبين اصطلاحات ولكل قوم أن يصطلحوا على شيء ولا مشاحة في الاصطلاح، وكأنه قال بقوله (والأوسط أولى) أي سأقتصر في استعمالي لهذا اللفظ على استعماله في المقتضي للحكم.

الحكم الثاني: **السبب**.

وقد فسر المؤلف **السبب في اللغة**: بأنه ما حصل الحكم عنده لا به، وهذا ناتج من منشأ عقدي وهو أن الأشاعرة يرون أن الأسباب غير مؤثرة في الأحكام، وبالتالي يقولون بأن الأسباب لم يحصل الحكم في المحل لأجلها وإنما حصل عندها، وهذا مذهب عقدي نقله المؤلف من الغزالي وغيره، وهذا ليس من معاني السبب في اللغة وإنما معنى **السبب في اللغة**: الوسيلة الموصلة للغرض والمقصود، ولذا قال الجوهري في الصحاح: السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره.

فقولهم: (ما حصل الحكم عنده لا به) هذا نتيجة السبب، فبالتالي لا يصح أن يعرف بمثل هذا لأن حصول الحكم هذا نتيجة وليس من ذات الأسباب.

قال: (ومنه سمي الحبل والطريق سببًا) يعني في اللغة، وهذا التعريف (ما حصل الحكم عنده لا به) منبثق من مذهب الأشاعرة الذين يرون أن الأسباب غير مؤثرة في الأحكام مطلقًا، تقدم معنا أن المعتزلة يرون أن الأسباب مؤثرة لذاتها، وأن أهل السنة يرون أن الأسباب لا تؤثر بنفسها وإنما تؤثر بجعل الله لها كذلك.

قال: (فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع) يعني المعنى اللغوي (واستعملوه في أربعة أشياء) كأنه يقول إذا وجدت كلمة السبب عند الفقهاء فانتبه فإن لها معاني مختلفة فلا تفسرها بتفسير حتى تعرضها على بقية المعاني الأخرى.

الاستعمال الأول للفظ السبب: استعماله (بإزاء ما يقابل المباشرة) الأفعال هناك من يباشرها وهناك من يكون سببًا لها فأنت الذي حضرت هنا أنت مباشر لهذا الدرس، وهناك شخص دعاك للحضور ولم يحضر فهذا سبب، وقاعدة المباشرة والتسبب هذه قاعدة مقررة عند جميع الفقهاء، **والقاعدة في هذا**: أنهم يقولون: الأحكام تكون على المباشر مالم يكن المباشر معذورًا في المباشرة فيكون الحكم حينئذٍ على المتسبب، **مثال ذلك**: إذا أمر صاحب الولاية شخصًا بأخذ مال آخر، فإن كان يعلم بأنه ظالم فالحكم على المباشر لأنه غير معذور في مباشرته، أما إذا كان جاهلًا فحينئذ هو معذور في المباشرة فيكون الحكم على المتسبب.

قال: من أمثلة إطلاق لفظ السبب على ما يقابل المباشرة: (الحفر مع التردية) الحفر أخذ شيء من الأرض، التردية إلقاء الآخرين في الحفرة أو غيرها، (فالحافر يسمى صاحب سبب) إذا وقعت عندنا واقعة سقط الإنسان في هذه الحفرة الحافر يقال له صاحب سبب، والمردّي الذي ألقى غيره في هذه الحفرة يقال له صاحب علة، قال: (والمردي مباشر).

الحكم هنا هل هو على المباشر أم على المتسبب؟

ننظر إذا كان المباشر معذورًا في المباشرة انتقل الحكم على المتسبب، وإن لم يكن معذورًا في المباشرة كان الحكم على المباشر، المقصود أنهم استعملوا لفظ السبب في مقابلة المباشرة.

المعنى الثاني: إطلاق لفظ السبب بمعنى علة العلة، ومثل له: (بالرمي يسمى سببًا) فإن الرمي ينتج عنه الإصابة والإصابة ينتج عنها الموت أو ذهاب شيء من الأعضاء فسميت علة العلة سببًا.

المعنى الثالث: إطلاق لفظ السبب بإزاء العلة المقتضية للحكم بغض النظر عن وجود شروطها وانتفاء موانعها، وهو المعنى الثاني أو الإطلاق الثاني من إطلاقات العلة هناك.

قال: (كالنصاب بدون الحال) كان ينبغي أن يقول كالنصاب بغض النظر عن الحول وجودًا وعدمًا، فالنصاب سبب لوجوب الزكاة.

قال: (والمعنى الرابع إطلاق لفظ السبب بإزاء لفظ العلة نفسها) يعني العلة الكاملة التي تشتمل على وجود الشروط وانتفاء الموانع وثبوت الأركان.

وقال: (وإنما سميت سببًا) يعني السبب في تسمية المعنى الرابع الذي هو العلة سميت سببًا مع أنها موجبة والسبب عندهم لا يثبت به الحكم وإنما يثبت عنده، قال (لأنها لم تكن) لأن العلة الشرعية لم تكن (موجبة للحكم لعينها) وإنما أوجبت الحكم (بجعل الشارع لها موجبة) وبالتالي: العلة أصبحت مشابهة لما يحصل الحكم عنده لا به.

وهذه إطلاقات للسبب ينبغي بك عند قراءة كتب الفقهاء أن تتفطن لمعاني هذه اللفظة، فلا تنزل هذه اللفظة على معنى واحد في جميع الأحوال.

يبقى هنا بحث في الفرق بين العلة والسبب:

هذه المسألة مما وقع الخلاف فيها، فطائفة تقول لا فرق بينهما وهما حكم واحد وهما مترادفان، **ومنشأ عدم التفريق:** وهو القول بأن الأحكام الشرعية ليست محققة لمصالح الخلق كما يقوله أكثر الأشاعرة، والصواب أن الأحكام الشرعية محققه لمصالح الخلق، والدليل: قوله تعالى:﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾ سورة الأنبياء ١٠٧، وقوله تعالى:﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** ﴾ سورة المائدة ٣.

ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية لتحقيق مصالح الخلق، لأن الله غني عن أفعال العباد، لكن لا ينبغي للعبد أن يقصد هذه المنافع الدنيوية وإنما يقصد إرضاء الله عز وجل والحصول على الأجر الأخروي، لكن من الأحكام الشرعية ما يكون معلوم المصلحة عند المكلف، ومنها ما لا يعلم المكلف وجه كونه مصلحة، ولذلك سموا القسم الأول باسم العلة وهو ما يعلم العبد وجه مصلحته فيه أو أكثر وجوه المصلحة فيه، القسم الثاني: مالا يعلم العباد وجه المصلحة فيه هذا يسمونه سببًا.

ونأتي بأمثلة تطبيقية: خروج الحدث -خروج البول-علة لانتقاض الوضوء والمعنى فيها واضح وبالتالي سميناها علة، دخول الوقت ينتج عنه ثبوت وجوب صلاة الظهر، لم نعقل معناه فسميناه سببًا.

بهذا تعلم وجود الاختلاف بين مفهوم السبب عند الأصوليين، ومفهوم السبب عند المتكلمين والمناطقة ونحوهم.

الملف الصوتي الرابع عشر:

ومما يعتبر للحكم الشرط: وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، كالإحصان مع الرجم، والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات، والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، واللغوي كقوله: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، والشرعي كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم، وسمي شرطا؛ لأنه علامة على المشروط، يقال: أشرط نفسه للأمر إذا جعله علامة عليه ومنه قوله﴿ فقد جاء أشراطها ﴾أي: علامتها.

وعكس الشرط المانع: وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ونصب الشيء شرطا للحكم أو مانعا له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضي للحكم والله أعلم.

ش: ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بالشرط والمانع، كلام المؤلف هنا فيه بعض التقديم والتأخير، **والشرط في اللغة:** العلامة وقال كثير من أهل العلم: إن من هذا قوله تعالى ﴿ **فقد جاء أشراطها** ﴾أي: علاماتها، وإن كان الأشراط جمع شرط بفتح الراء لكن الاشتقاق له أنواع في لغة العرب لا يلزم أن يكون هناك تساوٍ تام في الاشتراط في الاشتقاق، **والشرط في الاصطلاح عرفه المؤلف بأنه:** ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم .

وقوله ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم: أي إذا عُدم الشرط عُدم الحكم الذي هو شرط له، مثل الطهارة شرط للصلاة إذا انتفت الطهارة انتفت صحة الصلاة، ومثل له المؤلف بالإحصان مع الرجم فإن وجوب الرجم حكم شرعي علته الزنا وشرطه الإحصان، ومثله: مسألة الحول في الزكاة فإن وجوب الزكاة حكم شرعي العلة فيه ملك النصاب، وشرطه مضي الحول، إذا انتفى مضي الحول انتفى وجوب الزكاة، كما إذا انتفى الإحصان انتفى الرجم، فلا يلزم من وجود الإحصان أو الحول وجود الحكم الذي هو الرجم أو الزكاة.

وقد ذكر المؤلف هنا بحثا في التفريق بين العلة والشرط فقال: بأن العلة إذا وجدت وجد الحكم لعل المراد هنا العلة الكاملة على أحد المعاني التي مرت معنا في العلة بما يتضمن شرط الحكم والأهلية والمحل، وقال ولا

يلزم من عدم العلة عدم الحكم في الشرعيات؛ لأن العلة قد تنتفي ويوجد الحكم لوجود علة أخرى، مثال ذلك: البول علة لانتقاض الوضوء فإذا وجد البول حكمنا بانتقاض الوضوء، لكن إذا انتفى البول فإننا لا نحكم بعدم انتقاض الوضوء لإمكان أن توجد علة أخرى مثل: خروج الريح، أو أكل لحم الجزور، أو مس المرأة بشهوة، أو نحو ذلك من العلل الأخرى.

وهذا أحد الفروقات التي يفرقون فيها بين العلة الشرعية والعلة العقلية، فإن العلة الشرعية لا يلزم فيها الانعكاس بحيث قد تنتفي العلة ولا ينتفي الحكم؛ لوجود علة أخرى.

وإن كان بعضهم يقول الحكم الآخر الحكم الذي وجد عند العلة الأخرى حكم آخر غير الحكم الأول والبحث في ذلك بحث متعلق بالنظر في الحكم هل ينظر باعتبار الجنس؟ أو باعتبار الأفراد والأعيان؟

ثم قسم المؤلف الشروط إلى ثلاثة أقسام:

شرط عقلي، ومثل له باشتراط الحياة للعلم ولا يمكن أن يكون هناك عالم إلا إذا كان حيا، ويلزم من انتفاء الحياة انتفاء العلم، على هذا يجعلونه شرطا عقليا، ومثل له بمثال آخر بالعلم للإرادة فإنه يشترط للإرادة أن يكون هناك علم فكيف يريد الإنسان ما لا يعلمه؟

والشرط العقلي يماثل الشرط الشرعي بكونه يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم.

وأما النوع الثاني: **فهو الشرط الشرعي** ومثل له المؤلف باشتراط الطهارة للصلاة، فإذا انتفت الطهارة انتفى الحكم الذي هو الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة، ومثله الإحصان في الرجم، والحول في الزكاة.

النوع الثالث من أنوع الشرط: **الشرط اللغوي** وبأن تستخدم إحدى أدوات الشرط مثل: إن كقولك: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، فهذا شرط لغوي لا بد فيه استعمال أداة من أدوات الشرط، أدوات الشرط كثيرة منها ما هو حرف كإن وإذا، ومنها ما هو اسم كمتى ومن وما ونحو ذلك.

والشرط اللغوي ليس مماثلا للشرط العقلي أو الشرعي بل الشرط اللغوي على حسب اصطلاح الأصوليين هو من أقسام السبب؛ لأن الشرط اللغوي إذا وجد وجد الحكم، بخلاف الشرط الشرعي فإنه إذا وجد لا يلزم وجود الحكم.

إذا تقرر هذا فإنه هناك تقسيمات أخرى للشروط فمن ذلك مثلًا:

أن الشرط ينقسم إلى شرط وجوب، مثل: شرط الحول في الزكاة، وشرط الاستطاعة للحج.

وهناك شروط صحة ومن أمثلة ذلك: اشتراط العقل للحج، فإن غير العاقل إذا حج لن يصح منه، ومثل: اشتراط الطهارة للصلاة، فإن الصلاة تجب سواء طهر الإنسان أو لم يتطهر، لكن لا تصح إلا مع الطهارة.

وهناك شروط إجزاء بحيث لا تسقط الفرض لكن العمل يكون صحيحًا، من أمثلة ذلك: البلوغ والحرية في الحج فإنها شرط للإجزاء وليست شروطًا للصحة ولا للوجوب.

وهناك بعض أهل العلم زاد نوعًا آخر وهي شروط القبول وهذا مبني على تفسير الصحة، ويريدون بهذا أن العبد إذا فعل الشيء مع انتفاء شرط القبول فإنه يسقط القضاء عنه لكنه لا يؤجر عليه، وقد يمثل له بعضهم بما ورد في حديث: "**من شرب الخمر لم يقبل الله له صلاة أربعين يومًا**"، وعلى تصحيح الخبر فإن شارب الخمر يطالب بالصلاة، تجب عليه، فيأثم إن لم يفعلها، ولكن على مقتضى هذا الخبر ينتفي الأجر عنه مع كونه قد صلى لكن ينتفي كذلك عنه الوزر ويسقط عنه القضاء.

ثم ذكر المؤلف حكمًا رابعًا من الأحكام الوضعية القسم الأول مما يظهر به الحكم وهو المانع وقد جعله المؤلف عكسًا للشرط وعرف المانع، **المنع في اللغة**: عدم التبكير من الشيء.

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه المؤلف بقوله ما يلزم من وجوده عدم الحكم، لكن لا يلزم من انتفاءه وجود الحكم أو عدمه، بعضهم يزيد لذاته.

فقوله: ما يلزم من وجوده عدم الحكم أي إذا وجد المانع انتفى الحكم، ومن أمثلة ذلك: القهقهة في الصلاة تمنع من صحة الصلاة فيلزم من وجود القهقهة عدم الحكم فلا يكون هناك صحة للصلاة.

وعلى هذا يكون الموانع يمكن تقسيمها باعتبارات متعددة:

الاعتبار الأول: **تقسيم الموانع باعتبار ما تمنع** وهناك موانع تمنع من علة الحكم ومن ثم تمنع من ذات الحكم وقد يمثل له بعضهم بالدين فإن الدين يمنع من ملك النصاب فبالتالي يمتنع معه وجوب الزكاة والقول بامتناع الزكاة بسبب الدين هو قول أكثر الفقهاء وإن كان لم يقع عليه الاتفاق، والأرجح من قول أهل العلم أن الدين ليس بمانع للزكاة.

والنوع الثاني: مانع الحكم الذي لا يمنع من السبب، ومن أمثلته: أن الأبوة مانعة من القصاص وإن لم تمنع من علة الحكم، فإنه قد يصور وجود أب يقتل ابنه.

وقد أشار المؤلف إلى أقسام المانع في مباحث قوادح العلة، كما يمكن تقسيم المانع بتقسيم آخر وهنا موانع تمنع من ابتداء الحكم ودوامه مثل الرضاعة تمنع من ابتداء النكاح ودوامه، وهناك موانع تمنع من الابتداء لكنها لا تمنع من الاستمرار مثل الإحرام يمنع من النكاح لكن لا يقطع نكاحًا موجودًا، كما أن من الموانع ما يمنع الاستمرار ولا يمنع الابتداء من أمثلته الطلاق يمنع استمرار النكاح لكنه يمنع من ابتداء النكاح.

من المسائل المتعلقة بالمانع:

هل عدم المانع شرط أو لا؟ وهذا يترتب عليه مسألة هل يقال بأن من الشروط عدم الموانع؟ وهل هناك فرق بين عدم المانع ووجود الشرط أو لا يوجد فرق؟

الصواب أنه يوجد فرق في مسائل ومن أمثلة ذلك مسألة الناسي، فإن من أقدم على الفعل ناسيًا للشرط فإنه لا تصح عبادته ولا يصح عمله ولو كان ناسيًا، بخلاف الناسي للمانع فإنه يعفى ويصح عمله، وقد يقع الاختلاف في بعض الأفعال هل هي من الموانع أو من الشروط وبالتالي يقع الاختلاف في حكم الناسي والجاهل فيها، من أمثلة ذلك هل زوال النجاسة شرط في الصلاة أو أن النجاسة مانعة من صحة الصلاة؟ هذه من مسائل الاختلاف فالمذهب -مذهب الحنابلة- على أن إزالة النجاسة شرط وعلى ذلك من صلى وعلى ثوبه نجاسة أمر بالإعادة.

وقالت طائفة -وهو إحدى الروايتين في المذهب- أن من صلى وعليه نجاسة تصح صلاته؛ لأن النجاسة مانع وليست إزالتها بشرط إنما هذا من الموانع.

ورتبوا عليه أن من صلى وعليه نجاسة ناسيًا لها أو جاهلًا فإنه لا يؤمر بالإعادة، ولعل هذا القول أرجح القولين وذلك؛ لأن النبي ﷺ قد أخبره جبريل بأن في نعليه قذرا وهو في الصلاة فخلع نعليه ولم يستأنف الصلاة.

مثال آخر خارج المذهب، الأكل بالنسبة للصيام هل هو مانع لصحة الصوم أو أن ترك الأكل شرطٌ في الصيام؟ هذا أيضًا من مواطن الخلاف ويترتب على ذلك من أكل ناسيًا، هل يصح صومه؟

قالت المالكية لا يصح صومه وذلك لأن من شرط صحة الصيام ترك الأكل، وبالتالي من أكل لم يصح صومه حتى لو أكل ناسيًا، الجمهور على أن تناول الأكل من موانع صحة الصيام، وعلى ذلك من أكل ناسيًا أو جاهلًا صح صومه عند الجمهور.

وذكر المؤلف هنا مسألة متعلقة بالشرط والمانع هل هي أحكام شرعية أم هي أحكام عقلية؟ فإن بعض أهل العلم ذهب إلى أن الشرط والمانع أحكام عقلية؛ لأن العقل يدل على أنه إذا انتفى الشرط انتفى الحكم، وعلى أنه إذا وُجد المانع انتفى الحكم، والقول الثاني أن الشرط والمانع أحكام شرعية وليست عقلية؛ لأننا لم نضع هذه الشروط "شروطًا" إلا بدليل من قبل الشارع، ولم نضع هذه الأوصاف "موانع" إلا بدليل من قبل الشارع، كما قررناه في المقتضي للحكم يعني "العلة"، وبينا أن العلة حكم شرعي؛ لأن الذي جعلها "علة" هو الشرع، فهكذا في الموانع والشروط هي أحكام شرعية؛ لأن الذي جعلها موانع أو شروطًا هو الشرع، إذا الفرق بين السبب والشرط، أن السبب إذا انتفى؛ انتفى الحكم، وإذا وُجد؛ وُجد الحكم، بخلاف الشرط؛ فإنه إذا وُجد الشرط لا يلزم منه وجود الحكم، لعل هذا هو الفرق في هذا الباب.

طالب: قيد "لذاته" هل هو مؤثر في التعريف؟

الشيخ: هذا أُتي به للاحتراز مما لو انتفى الشرط وبقي الحكم؛ لوجود معنى خاص.

مثال ذلك: من شروط صحة الصلاة الطهارة، لكن من كان محبوسًا مقيد اليدين فإنه يصلي على حسب حاله بدون أن يكون هناك طهارة، وهنا انتفى الشرط ومع ذلك لم ينتفِ الحكم، لكن ليس لذات الأمر، وإنما لوجود أمر خارجي.

القسم الثاني: الصحة والفساد

فالصحة هو اعتبار الشيء في حق حكمه ويُطلق على العبادات مرةً وعلى العقود أخرى، فالصحيح من العبادات ما أجزأ وأسقط القضاء. والمتكلمون يُطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء، كصلاة من ظن أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد فإنه يُؤمر بإتمامه وهو فاسد.

وأما العقود فكل ما كان سببًا لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح وإلا فهو باطل، فالباطل هو الذي لم يُثمر، والصحيح هو الذي أثمر، والفاسد مرادف الباطل، فهما اسمان لمسمى واحد، وأبو حنيفة أثبت قسمًا بين الباطل والصحيح، جعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أن الصحيح عبارة عما كان مشروعًا بأصله، غير مشروع بوصفه ولو صح له هذا المعنى لم يُنازع في العبارة، لكنه لا يصح؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله.

ذكر المؤلف هنا التقسيم الثاني من أقسام الأحكام الوضعية، تقدم معنا التقسيم الأول وهو أقسامه باعتبار إظهاره للحكم، فينقسم إلى:

علة، سبب، وشرط، ومانع.

أما التقسيم الثاني فهو باعتبار أثره ونتيجته، هل هو منتج لما يُراد منه أو لا.

والحكم الوضعي بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين: الصحة والفساد.

الصحة هي الحكم الخامس، والفساد هو الحكم السادس .

الصحة في اللغة: هي السلامة، ويُقال صحّ البدنُ، أي: سلِم من الأمراض.

ثم عرّف الصحة في الشرع بأنها: "**اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه**"

المراد بكلمة حكمه: أي نتيجته وأثره.

فمتى كان الشرع يجعل الشيء منتجًا لنتيجته، فإنه يكون صحيحًا، وبالتالي نعلم أن ما لم يؤد إلى نتيجته فإنه لا يكون صحيحًا.

ومن أمثلة ذلك: الصلاة الصحيحة فإنها تُنتج حكمها، والبيع الصحيح، والنكاح الصحيح، تترتب عليه الآثار.

ما هي الآثار المترتبة على النكاح؟

حلُّ الوطء، ووجوب النفقة، ووجوب السكنى، ووجوب طاعة المرأة لزوجها، ونحو ذلك من الآثار المترتبة على عقد النكاح كوجوب المهر، إذا هذا هو الصحيح أن يكون الفعل منتجًا لثمرته.

لكن ما هي الثمرة للأفعال؟ نقول هذا ينقسم بأقسام أنواع الأعمال هناك عبادات وهناك عقود الصحيح من العقود ما كان منتج لأثره هذا الذي قال عنه المؤلف **(فكل ما كان سبب لحكم إذا أفاد حكمه)** يعني نتيجته وهدفه المقصود منه فهوا صحيح مثلاً البيع القصور بالبيع هو: انتقال بين البائع والمشتري في المبيع والثمن فمتى كان البيع منتجا لهذه النتيجة كان بيعاً صحيحاً أما بالنسبة لصحيح في العبادات فقد وقع الاختلاف فيه بناء على الاختلاف فيما هي ثمرة العبادات؟ فقال طائفة بأنه ثمرة فعل العبادة هي الإجزاء وإسقاط القضاء وهذا هو قول الحنفية الفقهاء وكل ما كان مسقطا للقضاء فإنه يسمونه صحيحاً.

القول الثاني: قول المتكلمين من الشافعية ونحوهم يطلقون لفظ الصحيح على ما وافق الأمر وثبت به الأجر وإن لم يكن مسقطا للقضاء، ومثلوا لذلك بمن ظن أنه متطهر فإنه يؤجر على صلاته ولكن هذه الصلاة لا تسقط القضاء فعند الفقهاء لمن صلى يظن أنه متطهر تبين له خلاف ذلك بعده فإنه تصح صلاته ولا ما تصح؟ لا تصح لماذا؟ لأنها لم تسقط القضاء.

والقول الثاني: بأن الصحة هي موافقة الأمر، ثبوت الأجر قالوا بأن هذه الصلاة قد وافقت الأمر في ظن المكلف وبالتالي هو مأجور عليه و من هنا فإن صلاته صحيح وإن لم تكن مسقطا للقضاء والمؤلف لم يسر على طريق المتكلمين والشافعية مع أنه في الغالب يسيرون على طريقتهم واختار طريقة الفقهاء الحنفية ورد على أصحاب القول الآخر بالنقض قال عندنا فعل موافق للأمر ومع ذلك هو فاسد بالاتفاق وهو إتمام الحج الفاسد لقوله تعالى ﴿ **و أتموا الحج و العمرة لله** ﴾ فهنا إتمامه للحج موافق للأمر ومع ذلك لا يسقط القضاء، بالاتفاق أنه يسمى فاسداً فدل هذا على أن الفاسد ليس هو الموافق للأمر إنما الفاسد هو : ما أسقط القضاء.

وقد أجيب عن هذا النقض: بأن الإفساد للحج كله وليس الإفساد لنسك الذي وقع بعد الجماع مثال ذلك: بعد الجماع سيرمي الجمرة لا يقال عن رمي الجمرات بأن رمي الجمرات فاسد بالنسبة لمن جامع في يوم عرفة وإنما الفاسد الحج كله وبالتالي فإن الحج بكماله ليس موافقاً للأمر وإن كانت بعض جزيئاته قد توافق الأمر من قطع صلاته لأجل إنقاذ مريض عند الحنفية يقولون هذه صلاة فاسدة لماذا؟ لأنها لم تسقط القضاء وعند المتكلمين يقولون صحيحة؛ لأنها موافقة للأمر مع اتفاقهم جميعا على أنه يجب القضاء حينئذ.

انتقل المؤلف بعد ذلك للكلام عن الباطل والباطل هو الذي لم يثمر نتيجة وهو مقابل الصحيح، هل هناك حكم وسط بين الباطل والصحيح؟

قال الجمهور: كل فاسد فهوا باطل ولا يوجد فرق بينهما الفاسد مرادف للباطل وهما اسمان بمسمى واحد والحنفية تقدم معنا في مسألة أقسام النهي أن مصححي الصلاة في الدار المغصوبة أن من أقسامه ما نهي عنه حال اتصافه بوصفه حينئذ الجمهور يقولون بأن هذا الفعل فاسد وباطل.

و **الحنفية يقولون** هو: فاسد يرتبون عليه إمكانية تصحيحه إن كنت تذكرون فقد مثلنا لذلك بنذر صوم يوم العيد عند الجمهور يقولون هو باطل لا قيمة له و عند الحنفية يقولون الصوم مشروع بأصله لكن كونه في يوم العيد هذه صفة غير مشروعة و بالتالي قالوا يمكن تصحيحه فمن نذر أن يصوم يوم العيد أوجبوا عليه أن يصوم يوماً آخر بدله و الجمهور يقولون يجب عليه كفارة يمين رد المؤلف إذا الباطل عند الحنفية: ما نهي عنه بوصفه و أصله و لا يمكن تصحيحه و الفاسد عندهم: ما نهي عنه بوصفه لكن لم ينه عنه بأصله و يترتب عليه أنه يمكن تصحيحه عند الحنفية.

وقد رد المؤلف على مذهب الحنفية فقال: (**إن انفكاك الوصف عن الأصل هذا في الذهن أما في الخارج فلا يوجد أصل إلا بوصفه**) وبالتالي فالحكم واحد على الأصل والوصف وهذا معنى قوله، ولو صح له هذا المعنى يعني أنه يوجد هناك تفريق بين الأصل والوصف يمكن أن يكون هناك أعمال مشروعة بأصلها لكنها غير مشروعة بوصفها قالوا ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة لكن لا يصح لماذا؟ لأن الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون أصل الفعل موجودا إلا بوجود أوصافه وكل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله بعدم تصور الانفكاك بينهما وبذلك يترجح لنا مذهب الجمهور بأن هذا التقسيم تقسيم الحكم باعتبار نتيجته إنما ينقسم إلى صحيح وفاسد وعند الحنفية يزيدون الباطل على ما تقدم والراجح هو مذهب الجمهور.

الملف الصوتي الخامس عشر:

فصل في "القضاء" و"الإعادة" و"الأداء"

الإعادة: فعل الشيء مرة أخرى.

والأداء: فعلها في وقته.

والقضاء: فعله بعد خروج وقتها المعين شرعًا.

فلو غلب على ظنه -في الواجب الموسع- أنه يموت قبل آخر الوقت: لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش لم يكن قضاء، لوقوعه في الوقت.

والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر: لم نقل: إنه قضاء القضاء، فإذًا: اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعًا، ثم فات الوقت قبل الفعل.

ولا فرق بين فواته لغير عذر، أو لعذر كالنوم، والسهو، والحيض في الصوم والمرض والسفر.

وقال قوم: الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب؛ إذ فعله حرام؛ ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصي به ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

وقيل -في المريض والمسافر- لا يلزمهما الصوم -أيضًا- فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء.

وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

أحدها: ما روي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: "كنا نحيض على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة".

والآمر بالقضاء: إنما هو النبي -صلى الله عليه وسلم- على ما نقرره فيما يأتي.؟

الثاني: لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء.

الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه: لا يجب بعده، ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة؛ بناء على وجود السبب، مع تعذر فعلها كما في النائم والناسي، وكما في "المحدث" تجب عليه الصلاة، مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الآدميين تجب على المعسر، مع عجزه عن أدائها.

التقسيم الثالث من تقسيمات الحكم الوضعي: ما يتعلق بزمن المأمور به وفعله للمرة الأولى.

يقسمونه إلى ثلاثة أقسام بهذا الاعتبار: القضاء والإعادة والأداء، يظهر من هذا أن هذه الأحكام صفات للفعل، النوع الأول: ما يظهر به الحكم أمور سابقة للحكم، والنوع الثاني: الصحة والفساد هذا باعتبار الآثار، والثالث: القضاء والإعادة والأداء صفات للحكم المتعلقة بزمنه وفعله للمرة الأولى أو التكرار.

الأصل في لفظة الأداء: الفعل والإعطاء، ولذا يقال: أداء الزكاة، أي: فعلها وإعطاؤها، **وأما في الاصطلاح فالأداء**: فعل الشيء في وقته المقدّر شرعاً، من أمثلة ذلك: فعل صلاة الظهر بعد زوال الشمس وقبل صيرورة ظل كل شيء مثله، فإنها تسمى أداء.

الحكم الثاني: الإعادة، **الأصل في هذا اللفظ في اللغة**: يراد به التكرار، ولذا يقال: العادة محكّمة؛ لأنه يتكرر الفعل فيها، **والمراد بالإعادة في الاصطلاح**: فعل الشيء مرة أخرى، سواء كان في وقته أو خارج وقته، ولذا يمكن أن يكون الفعل أداء إعادة في نفس الوقت ويمكن أن يكون قضاءً وإعادة، مثال ذلك: إذا فعل صلاة الظهر قبل صيرورة ظل كل شيء مثله مرة أخرى فإنه يقال عنه إعادة، وهكذا فعل صلاة الظهر بعد زوال وقتها مرة أخرى يقال له إعادة، كما لو تذكر أن صلاته الأولى كانت على غير طهارة بعد خروج الوقت فأعادها، والإعادة على نوعين: قد تكون لخلل في الأولى كمن صلى في الوقت على غير وضوء ثم تذكر بعد الفراغ منها فإنه يعيد لوجود الخلل في الصلاة الأولى، النوع الثاني من الإعادة: أن تكون لنقص في الفعل الأول كمن صلى وحده ثم وجد جماعة يصلون شُرع له أن يعيد معهم.

النوع الثالث من أنواع الأحكام: القضاء، هو فعل الشيء بعد خروج وقته المعين شرعاً، والقضاء صفة من أوصاف فعل المكلف متعلّق بفعل العبادات ونحوها خارج الوقت، ولابد أن يكون الوقت مقدراً شرعاً؛ لأن مالا تقدير فيه من قِبل الشرع فإنه لا يسمى قضاءً، من أمثلة ذلك: الأمر بالمعروف، فإن ليس له وقت

مقدر من قِبل الشرع فبالتالي لا يوصف بأنه قضاءً، كما إنه لا يوصف على أنه أداء على الاصطلاح الأصولي، ومن أمثلة ذلك: ما ذكره المؤلف من الزكاة فإن الزكاة ليس وقتها معين من قِبل الشرع وإنما وقتها يتعلّق بمضي الحول، وهذا الوقت الحول وتاريخ الحول ليس مقدرًا من الشارع فبالتالي لا يوصف بأنه قضاء، وعلى ذلك يُلاحظ أن هناك عبادات يوجد فيها أداء وإعادة وقضاء، مثل: صلاة الظهر، وهناك عبادات يوجد فيها الأداء ولا يوجد فيها قضاء مثل صلاة الجمعة فإنه إذا فات وقتها لم يُشرع قضاؤها.

ثم ذكر المؤلف عددًا من المسائل المتعلقة بهذا التقسيم:

المسألة الأولى: تأخير الواجب الموسَّع لمن غلب على ظنه أنه لا يبقى لآخر الوقت، مثال ذلك: من حُكِم عليه بالقِصاص وقُدِّر القصاص في الساعة الثانية ظهراً، فلا يجوز له أن يؤخر صلاة الظهر إلى ما بعد الساعة الثانية؛ لأنه يغلب على ظنه أنه لا يبقى إلى ذلك الزمان، والغالب على ظنه أنه لن يتمكن من أداء صلاة الظهر، فوجب عليه أن يفعلها قبل هذا الوقت، وهذا مثل من أراد أن ينام في أثناء الوقت وغلب على ظنه أنه لن يستيقظ إلا بعد خروج الوقت، لم يجز له أن يؤخر الصلاة.

لكن البحث هنا فيما لو أخّر الصلاة في هذه الحال، هل نقول بما أنه لا حق له في التأخير فإن فعله يوصف بأنه قضاء؟ نقول: إذا أخّر المحكوم عليه بالقصاص صلاة الظهر إلى ما بعد وقت القصاص الذي قُدِّر في الساعة الثانية فحينئذٍ لا يوصف فعله بالقضاء؛ لماذا؟ لأنه قد فعل الصلاة في أثناء الوقت، والضابط في الأداء والقضاء أن الأداء: فعل العبادة في وقتها المقدّر شرعاً، وبالتالي لا يوصف فعله بأنه قضاء.

المسألة الثانية: الزكاة هل توصف بأنها قضاء أو لا توصف؟ كما تقدّم أن الزكاة وإن كانت تجب على الفور ولا يجوز تأخيرها عن وقت مضي الحول إلا أنه إذا أخّرها فإنه يأثم ولكن لا يوصف فعله بأنه قضاء؛ وذلك لأننا فسّرنا القضاء بأنه فعل الشيء بعد خروج وقته المقدّر شرعاً، والزكاة لم يأتِ التقدير فيها من قِبل الشرع، وإنما وقت الزكاة يتعلق بمضي الحول، ومضي الحول يختلف من شخص إلى آخر ومن مالٍ إلى آخر، ومن ثَمَّ لم توصف الزكاة بأن فعلها بعد الوصف يعدّ قضاءً.

المسألة الثالثة: من أخّر القضاء هل يوصف فعله بأنه قضاء القضاء؟ فاتته صلاة الظهر لنومه واستيقظ بعد العصر لم يصلِّها إلا بعد العشاء، هل نقول بأن صلاة الظهر في حق هذا المكلف من قضاء القضاء؟ نقول: لا، توصف بأنها قضاء، وإن كان العبد يلزمه أداء القضاء في الحال وإذا أخّر يعدّ عاصياً وآثماً ولكن فعله لا يوصف بأنه قضاء القضاء؛ لعدم ورود ذلك في الشرع ولأنه لو جاز ذلك لتسلسل ورُبط بالاسم بمسمّى أسماء كثيرة، فيقال: قضاء قضاء قضاء القضاء، لأن هذا أخرها إلى ما بعد العشاء فبالتالي تأخيره للعصر قضاء ثم تأخيره للمغرب آخر ثم تأخيره للعشاء ثالث، فيقال: قضاء قضاء القضاء، ومثل هذا لم يرد في الشرع، مثل ما في الصواب أنه لا يسمى قضاء القضاء؛ لئلا يتسلسل هذا اللفظ.

المسألة الرابعة: فيمن فعل العبادة خارج الوقت هل دائماً يسمى قضاءً أو في بعض الأحوال دون بعض؟

المراد بالمسألة: إذا فُعلت العبادة خارج الوقت المقدّر شرعاً هل دائماً تسمى قضاءً أو لا تسمى باسم القضاء إلا في بعض الأحوال؟ **هذه المسألة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: من فاته فعل العبادة في الوقت بغير عذر، كمن أفطر في رمضان متعمّداً، فإذا فعل الصوم بعد رمضان فإنه حينئذٍ يوصف فعله بأنه قضاء، وقد حُكي الاتفاق على ذلك إلا أن هنا بحثاً في أن القضاء هل يجب في الأمر الأول أو لابد فيه من أمرٍ جديد؟

الجمهور يقولون: بأن القضاء لا يحتاج إلى أمرٍ جديد؛ وذلك لأن الواجب قد تعلّق بذمة المكلّف، فلا نزيله من تعلقه بذمة المكلّف إلا بدليل، وذهب طائفة إلى أن القضاء لا يجب إلا بأمرٍ جديد بالتالي من فاته فعل العبادة في الوقت لغير عذر فإنه لا يؤمر بالقضاء على هذا القول، كأن شيخ الإسلام ابن تيمية يميل إلى هذا الرأي ويقول: أن الأوامر قُيّدت بكونها في وقتٍ معيّن فإلزام المكلف بها خارج ذلك الوقت لا يدلّ عليه اللفظ، وقول الجمهور أرجح؛ وذلك لأن تعلّق الواجب بذمة المكلّف ثابت في الدليل، فإزالتها من ذمة المكلّف تحتاج إلى دليلٍ آخر.

النوع الثاني: ما فات لعذرٍ لكنّ الأداء غير متعذّر، مثل: من أفطر في رمضان من أجل السفر، فإنه يتمكّن من الصوم لكن الشرع أجاز له أن يفطر، ومثله في حال المرض، والجمهور على أن فعل المعذور للعبادة بعد الوقت يسمى قضاء؛ وذلك لأنه قد أخّر العبادة عن وقتها المقدّر شرعاً فسمي بهذا الاسم، وفي هذا نظر فإن المكلف يفعل هذه العبادة بعد وقتها المقدّر شرعاً فصدق عليه اسم القضاء.

المسألة الثالثة: إذا كان فعل العبادة في وقتها ممنوعاً من قِبل الشرع حراماً على المكلّف، فبالتالي فعل هذه العبادة في الوقت لا يجزئ بالاتفاق، ولكن فعل العبادة بعد الوقت هل يسمى أداءً أو قضاء؟ من أمثلة ذلك: الحائض بالنسبة للصوم فإنه لا يجوز لها أن تصوم وهي حائض وتأثم بذلك، ولكن إذا صامت بعد هذا هل يسمّى صومها قضاء أو لا يسمى قضاءً؟ **ومنشأ الخلاف** هو ما ذكرنا قبل قليل: من كون القضاء هل يجب بالأمر الأول أو يجب بأمر جديد؟ إذا قلنا القضاء يجب بالأمر الأول فإن ما تفعله بعد رمضان يكون قضاءً، وإن قلنا يحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد فحينئذٍ يمتنع الفقيه من تسمية الفعل باسم القضاء، **إذاً للعلماء في هذه المسألة قولان:**

القول الأول: أن الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء، ومثل كل من لا يتمكن من الأداء؛ لأن فعله بعد هذا الوقت على هذا القول لا يسمى قضاءً.

استدلوا على ذلك: بأن الفعل في أثناء الوقت غير ممكن شرعاً بل هو حرامٌ يأثم فاعله، وبالتالي فإنه لا يمكن أن نقول بأن الصيام بعد رمضان قضاء لما فات من الصيام في رمضان؛ لأن الصيام في رمضان حرام والحرام لا يُقضى.

الدليل الثاني لهم قالوا: بأنها لو ماتت في أثناء الوقت لم تعد عاصية، فهذا دليل على أن ما تفعله بعد رمضان يعدّ أداءً وهذا دليل على أن الواجب لم يتعلّق بذمتها في أثناء الوقت.

وقد ردّ المؤلف هذا القول بثلاثة أوجه:

أحدها: ما روي عن عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت "كنا نحيض على عهد رسول الله –ﷺ– فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة" وهنا عائشة –رضي الله عنها– سمّت ما تفعله المرأة بعد رمضان من صيام أيام الحيض قضاء، هذا دليل على أنه يسمى قضاءً، وقولها "فنؤمر" هذا عند الأصوليين يدل على أن الآمر هو النبي –صلى الله عليه وسلم– فيكون هذا من قبيل المرفوع للنبي –صلى الله عليه وسلم–.

وأُجيب عن هذا الاستدلال: بأن استعمال لفظ القضاء هنا من باب المجاز وليس من باب الحقائق الاصطلاحية.

الجواب عن هذه المناقشة: أن الأصل موافقة لفظ الشارع لاصطلاح العلماء الشرعيين؛ لأن علماء الشريعة يريدون تقرير أحكام الشرع، فمتى أمكن أن يكون ذلك موافقاً مع النص فإنه أولى وأفضل.

الدليل الثاني: أن من يصوم بعد رمضان من الحيّض ونحوها ينوون القضاء، ولو نووا أنه أداء لم يصح منهم الفعل، فدل هذا على أنه قضاء، مادام أنه تصح منهم نية القضاء حينئذٍ يكون فعلهم قضاء، فلو نووا أنه أداء لم يصح منهم ذلك.

هناك بحث عند العلماء في القضاء، هل يتعين أن ينويه العبد أو لا يتعين؟ الصواب أنه لا يجب على الإنسان أن ينوي أنه قضاء أو أداء، إلا أنه إذا تعرّض لذلك لابد أن ينوي ما هو الصواب.

الدليل الثالث من أدلة الجمهور: قالوا بأن العبادة إذا أُمر بها في وقتٍ مخصوص فلم يجب فعلها في ذلك الوقت المخصوص لا يجب بعده، مما يدل على أن عبادة الصوم تعلقت بذمة الحائض في شهر رمضان وليست تعلق الصيام بذمتها بعد رمضان، فدل هذا على أن ما تفعله بعد رمضان إنما ثبت بالأمر الأول وليس بأمرٍ جديد، قال: **(ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة)** أي: تتعلق العبادة بذمة المكلّف بناءً على وجود السبب الذي هو رؤية هلال رمضان مثلاً مع تعذر فعلها، كما في النائم فإنه تتعلق بذمته فعل الصلاة مع أنه لا يتمكن من فعلها في أثناء نومه، فيؤمر بالصلاة بعد استيقاظه، وتعد تلك الصلاة قضاء لتعلق هذه العبادة في ذمته في أثناء نومه، لو جُنّ لم تتعلق العبادة في ذمته لكن إذا نام تعلقت العبادة بذمته في وقتها.

قال: **(وكما في المحدث)** وهو غير المتوضئ تجب عليه الصلاة، تتعلّق الصلاة بذمته مع أنه يتعذر فعل الصلاة منه في حال كونه محدثاً، وهكذا ديون الآدميين تتعلّق بذمة المعسر مع كونه عاجزاً عن أدائها، تعلّق الواجبات بالذمة لا يشترط له أن يكون المكلّف قادراً على فعل تلك العبادات.

وأما قول المخالف بأن الصيام في رمضان لم يجب فالآخرون ينازعونه بهذا، يقولون: بل وجب لكنه تعلّق بالذمة. وقوله: **(لا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية)** مما يدل على أنها لا تأثم بالتأخير ولا يعد فعلها بعدُ قضاءً.

وهذا الاستدلال فيه نظر، فإن العبادة تسمى قضاءً ولو قُدّر أن العبد مات في أثناء الوقت لم يعد عاصياً، مثل النائم يجب عليه قضاء الصلاة وتأخير الصلاة عن وقتها لا يأثم به لكونه معذوراً، ولا تنافي بين انتفاء الإثم والعصيان عن المكلّف إذا مات وبين كون فعله يسمّى قضاءً.

من ثمرات هذه المسألة –أو مما رُتّب عليها–: من أسلمت في آخر رمضان هل تؤمر بقضاء الصوم الذي فاتها في أيام حيضها؟ على قول الجمهور أنها لا تُلزم؛ لأنها في أيام الحيض لم تكن مسلمة والإسلام يجبُّ ما قبله، وعلى القول الآخر يقولون: تعلّق الواجب في الذمة بالنسبة للحائض إنما وجب بعد فراغ رمضان بوقت التمكن من الأداء ومن ثَمَّ قاس بعضهم غير المسلمة على الحائض في هذا، فقال: تؤمر بصيام أيام أُخَر مكان أيام الحيض. وقد لا يكون الخصم قد قال بذلك حقيقةً، ويكون الجمهور قد ألزموا المخالِف بمثل هذا القول وإن لم يقل به حقيقةً.

فصل في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللسان القصد المؤكد ومنه قوله تعالى ولم نجد له عزما فإذا عزمت فتوكل على الله والرخصة السهولة واليسر ومنه رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي وقيل ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى

والرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات لكن ما حط عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازاة لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سمي رخصة وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه فلا يمكن تكليف استعمال الماء مع استحالته فكيف يقال السبب قائم؟

فإن قيل فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة قلنا يسمى رخصة من حيث إن فيه سعة إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه ولكون سبب التحريم موجودًا، وهو: خبث المحل ونجاسته.

ويجوز أن يسمى من حيث وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين فأما الحكم الثابت على خلاف العموم فإن الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في الصورة المخصوصة كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهي عنها فهو حينئذ رخصة، وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قيئه فليس برخصة لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد.

التقسيم الرابع من تقسيمات الحكم الوضعي: تقسيمه إلى عزيمة ورخصة، وهذا التقسيم مبنيٌّ على ملاحظة العلل والمعاني التي يبني الشرع أحكامه عليها، فهو من قبيل تقسيم الأحكام باعتبار صفتها.

وقد عرف المؤلف العزيمة في اللسان أي **في اللغة**: بأنه القصد المؤكَّد واستدل لذلك بقوله تعالى: (وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً)، وبقوله: (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى الله) ولذا يقال عن بعض الرسل: أهل العزم وأولوا العزم؛ لأن عندهم قصد مؤكد في التزام الحق أو نشره.

وأما في الاصطلاح فقد عرفه المؤلف بأنه: (الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي) المراد بالدليل هنا: المعنى والعلة التي يبني الشرع عليها أحكامه، مثال ذلك: وجوب صلاة الظهر ثبت بزوال الشمس وهنا الوجوب حكمٌ ثابت من غير مخالفة لمعنى السبب.

وذكر المؤلف تعريفًا آخر للعزيمة بأنها: (ما لزم بإيجاب الله تعالى) وعلى هذا تقتصر العزيمة على الواجبات دون المستحبات، وعلى هذا التعريف الثاني أيضاً لا نلتفت إلى موافقة العلة الشرعية ومخالفتها، ولذا يمكن أن يكون أكل لحم الميتة عزيمة متى كان واجباً في حال الاضطرار.

والتعريف الأول أقوى من الثاني وعلى ذلك يمكن أن تكون المندوبات من قبيل العزائم، ولهذا قال الأصحاب عن سجدة (ص) هي من عزائم السجود مع أن السجدات مندوبة وليست بواجبة.

الحكم الآخر: الرخصة، والرخصة في اللغة: السهولة واليسر ومنه: رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء.

وأما في الاصطلاح فقد ذكر المؤلف قولين في تعريف الرخصة:

التعريف الأول: (استباحة المحظور مع قيام الحاضر) والمراد بالحاضر: معنى التحريم، بحيث ينتفي التحريم مع وجود المعنى الذي يقتضيه. من أمثلة ذلك: أكل الميتة في حال الاضطرار فإنه استباحة للمحظور مع وجود العلة التي من أجلها ثبت الحكم وهو نجاسة الميتة.

التعريف الثاني: (ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح) سبق أن ذكرنا أن المراد بالدليل العلل والمعاني التي يلاحظها الشرع في تشريع الأحكام، وقوله: (على خلاف الدليل) للاحتراز مما ثبت على وفق الدليل والعلة.

ثم ذكر المؤلف عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: أن التوسِعات التي في الشرع لا يطلق عليها اسم الرخصة إلا إذا خالفت مقتضى الدليل بحيث وُجدت علة المنع ومع ذلك يقال بالإباحة لمعارض راجح، ومن ثَمَّ فالأحكام التي فيها سهولة ويسر لا تسمى رخصة إلا إذا كانت على مخالفة الدليل الشرعي، ومثله هكذا أيضاً ما فيه سعة وتيسير كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات فهذا لا يسمى رخصة على حسب الاصطلاح الشرعي؛ لأنه لم تُعارَض فيه العلل والمعاني، وهكذا أيضاً الإصر الذي حُطَّ عنا مما كان يجب على الأمم السابقة فإن هذا لا يسمى رخصة على حسب الاصطلاح الشرعي، وإن كان في مسائل المجاز والتجوز يمكن أن يسمى رخصة، لكن حسب الاصطلاح لا يسمى رخصة؛ لأن المعنى الشرعي غير موجود.

عندنا مسألة إباحة التيمم، هل هي رخصة أو عزيمة؟ ماذا سيترتب على إباحة التيمم؟ أن نفعل الصلاة بدون وضوء. ما هو المعنى الذي لاحظه الشارع في المنع من أداء الصلاة بدون وضوء؟ هو وجود الماء. إذاً العلة في منع أداء الصلاة بدون وضوء؟ وجود الماء. فإباحة التيمم إن كانت مع انتفاء الماء فإنها لا تسمى رخصة؛ لأن المعنى الذي من أجله ثبت المنع لم يوجد في هذه الصورة، فأداء الصلاة بالتيمم لفاقد الماء لا يسمى رخصة؛ لعدم وجود الحاضر وهو وجود الماء، لكن ما إذا كان قادراً على استعمال الماء، وكان الماء موجوداً بين يديه، فحينئذٍ نقول أن استباحة الصلاة بدون وضوء والاكتفاء بالتيمم هنا مع وجود العلة التي يُمنع من أداء الصلاة بدون وضوءٍ معها، فإذا وُجد الماء لكن مُنع المكلّف من أداء الصلاة إما لوجود مرض في جلده أو لكون الماء غالي الأثمان فحينئذٍ نسمي جواز فعل الصلاة بدون وضوء والاكتفاء بالتيمم رخصة؛ لأن المعنى الذي يحظر من أداء الصلاة فيه بدون وضوء موجود هنا وهو وجود الماء.

المسألة الأخرى: أكل الميتة هل تسمى رخصة أو لا؟ قال طائفة: لا يسمى رخصة؛ لأن المضطر يجب عليه أن يأكل من الميتة، وهذا الكلام ليس بصحيح، والرخصة قد يكون منها ما هو واجب، والرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاضر، فالمانع الذي منعنا من أكل الميتة هو وجود النجاسة فالمضطر عندما يأكل من الميتة لا تزول عنه النجاسة فبالتالي يسمى رخصة، ومن هنا نعلم أن الرخصة منها ما هو واجب كما في أكل الميتة للمضطر، ومنها ما هو مستحب، ومنها ما هو مباح، **قال**: (فإن قيل فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة، قلنا يسمى رخصة من حيث إن فيه سعة إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه ولكون سبب التحريم موجودًا، وهو: خبث المحل ونجاسته) ومع ذلك جاء الشرع بإباحة هذا الفعل، ولا يمتنع أن يسمى رخصة وفي نفس الوقت يسمى عزيمة.

المسألة الأخيرة: الحكم الثابت على خلاف العموم هل يسمى رخصة أو لا؟ عندنا مثلاً: الصلاة واجبة على جميع المكلّفين، ثم جاء في الشرع استثناء المرأة الحائض، هل ترك المرأة الحائض للصلاة تسمى رخصة أو لا يسمى رخصة؟ هنا حكم ثابت على خلاف العموم.

هذه المسألة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إذا كانت الصورة التي يحكم فيها بترك حكم العموم، كان المعنى الحكم العام موجوداً فيها فحينئذٍ يسمى رخصةً. مثل: بيع العرايا، المراد بذلك: أن يكون عند الإنسان تمر من العام الماضي فيأتي لصاحب نخلة أو نخيلات فيقول له: أُعطيك التمر في الحال على أن آخذ من رُطب نخلتك. فيقدّرون مقدار ما سيأتي من التمر لهذا الرُطب ثم يعطيه ما يقابله، حينئذٍ يكون المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المزابنة موجود في العرايا بأي علة يمكن أن تعلِّل به. لماذا مُنع من المزابنة؟ لأنه ينقص إذا جفّ، هذا المعنى أيضاً موجود في العرايا ومع ذلك أجازه الشرع فنسميه رخصة؛ لأنه استباحة للمحظور مع قيام الحاضر.

النوع الثاني من الحكم الثابت على خلاف العموم: ما كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة، بحيث أن الحكم في الصورة العامة ثبت بمعنى، لكن الصورة الخاصة لا يوجد فيها ذلك المعنى، ومثّل له بمسألة الوالد في الرجوع في الهبة، ما حكم الرجوع في الهبة؟ حرام، لقول النبي –صلى الله عليه وسلم-: "**العائد في هبته كالعائد في قيئه**"، لماذا مُنع من الرجوع في الهبة؟ لأنها دخلت في ملك الغير ولا يجوز للإنسان أن يأخذ ملك الغير بدون إذنه. لكن في صورة رجوع الأب عن هبته لابنه، نقول الأب يجوز له أن يتملّك من مال ابنه، فبالتالي رجوع الوالد في الهبة إلى ابنه هذا لا يسمى رخصة، مع كونه مخصوصاً من الحكم العام. لماذا؟ لأن الحكم في الصورة الخاصة لم يوجد معها المعنى الذي من أجله مُنع من الصورة العامة. **قال المؤلف:**

(**كإباحة الرجوع في الهبة للوالد**) ما حكمه؟ جائز (**المخصوص من قوله –عليه السلام-: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" فليس برخصة؛ لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة**) وهو كونه أجنبيًا ولا يجوز له تملك أموال الآخرين (**غير موجود في الوالد**) فإن الوالد يجوز له تملك مال ابنه.

علاقة مبحث الرخصة بعدد من المباحث الأصولية:

أولها: مبحث الاستحسان، فإن الاستحسان ترك للقياس، فإنه يوجد المعنى الذي من أجله يثبت الحكم ومع ذلك لم يوجد الحكم لدليلٍ خاص، فالاستحسان هو منتِج للرُخَص.

الثاني: مسألة اشتراط الاطراد في العلة (مباحث القياس) فإن الأصل أن العلل مطّردة كلما وُجدت وُجد حكمها، وبالتالي فإن الرخصة عبارة عن تخصيص للعلة، مثل في مبحث النقض، فإن النقض لا يُسمع متى كان لانتفاء الحكم عن المعنى لوجود مانع أو لفوات الشرط أو لوجود معنى أقوى منه.

الملف الصوتي السادس عشر:

باب في أدلة الأحكام

الأصول أربعة:

كتاب الله تعالى.

وسنه رسوله –صلى الله عليه وسلم–.

والإجماع.

ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي.

واختلف في قول الصحابي، وشرع من قبلنا. وسنذكر ذلك أن شاء الله تعالى.

وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه؛ إذ قول الرسول –صلى الله عليه وسلم– إخبار عن الله بكذا.

والإجماع يدل على السنة.

فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول –صلى الله عليه وسلم– فإننا لا نسمع الكلام من الله –تعالى– ولا من جبريل –عليه السلام– وإنما ظهر لنا من رسول الله –صلى الله عليه وسلم– والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله.

لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا.

ذكر المؤلف ها هنا باباً في أدلة الأحكام، أي ما يصح أن يستدل به وأن تستخرج الأحكام منه.

قال: "الأصول أربعة": أي الأدلة أربعة أنواع، والمراد هنا: الأصول المتفق عليها، وأما الأصول غير المتفق عليها سيأتي الكلام فيها.

تقدم معنا أن من معاني كلمة الأصول: الأدلة، وقد ذكر هنا أربعة أنواع:

الدليل الأول: كتاب الله.

الدليل الثاني: سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

الدليل الثالث: الإجماع.

الدليل الرابع: الاستصحاب.

ولم يذكر المؤلف هنا القياس؛ لأنه يرى أن القياس طريقة لاستنباط الأحكام، وليس دليلاً مستقلاً وهو بمثابة المفاهيم والدلالات، وذلك لأن القياس لا يستقل بنفسه بل لابد أن يكون له أصل يعتمد عليه، مما يعني أن القياس استثمار لذلك الأصل الذي ورد النص أو الإجماع بحكمه.

وقوله هنا: "**دليل العقل المبقي على النفي الأصلي**"

المراد بالنفي الأصلي معنيان:

أولهما: نفي الوجوب. **وثانيهما**: نفي التحريم.

وقوله: "النفي الأصلي" مبني على حكم الأفعال قبل ورود الشرع، أو بعد ورود الشرع على ما تقدم عندنا في مسائل الإباحة، وفي هذا إشعار بأن الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة .

وتقدم أن المؤلف استشكل هذا القول وكأنه مال إلى قول من يقول: بأنه لا حكم لها، وذكرنا أن الصواب أنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع ومن ثم فإن النفي الأصلي ليس مأخوذًا من العقل وإنما هو مأخوذ من النقل الدال على هذا المعنى، فبراءة الذمة عُقدت من دليل الشرع دليل السمع.

وهكذا أيضا الإباحة الأصلية، فإنها مأخوذة من دليل الشرع.

وقوله: "**دليل العقل المبقي**" أي: مأخوذ من البقاء، أي إبقاء الحكم على النفي الأصلي.

ثم ذكر المؤلف -وسيأتي في مباحث الاستصحاب- أن العقل قاصر عن الدلالة على إثبات الأحكام الشرعية.

وتقدم معنا أيضا مسألة أن الإباحة حكم شرعي، وليست حكماً عقلياً خلافاً للكعبي.

ولذلك كان الأولى أن يُستعمل هنا اللفظ المتوافق مع مذهب الشيخ الذي قرره في مواطنه، ولعل المؤلف أخذ هذه الجملة من الغزالي ولم يتحقق من موافقتها لمذهبه في بقية موارد الكتاب.

ثم ذكر المؤلف النوع الآخر من أنواع الأدلة، وهي: **الأدلة المختلف فيها**، التي وقع الاختلاف فيهل بين الأصوليين هل هي حجة أو لا .

وذكر هنا دليلين:

الدليل الأول: قول الصحابي.

الدليل الثاني: شرع من قبلنا.

وسياتي دليلان آخران، وهما: **الاستصلاح أو المصالح المرسلة ودليل الاستحسان** .

وهناك أدلة يحسن تناولها والكلام عنها من مثل: سد الذرائع، ومن مثل: الاستقراء، ومن مثل: الاستحسان، وهناك أدلة قد رأى بعض الأصوليين صحة الاستدلال بها على جهة الاستقلال لكن المؤلف ألحقها بنوع من أنواع الأدلة الأخرى من مثل: الأخذ بأقل الأقوال، فإن المؤلف ألحقه بمباحث الإجماع، ولعله لم يذكر

الاستصلاح لأنه لا يرى حجيته، ولم يذكر الاستحسان لأنه يرى أن الاستحسان ليس دليلاً مستقلاً وإنما يكون بدليل آخر.

ثم ذكر المؤلف مرجع الأحكام وأصلها، فقال: "**وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه**" يعني بكلمة أصل: دليل، أي أدلة الأحكام كلها صادرة من الله -عز وجل- ، وذلك لأن المؤلف يريد أن يقرر بأن العقل لا مدخل له في إثبات الأحكام ؛ وأنه لا حاكم إلا الله -جل وعلا- والدليل على ذلك نصوص عديدة منها قوله سبحانه : ﴿إن الحكم إلا لله ﴾ فدل هذا على أن مصدر الأحكام من عند الله -جل وعلا- .
وأما بالنسبة للسنة: فالسنة وحيٌ جاء من عند الله -عز وجل- ونقله النبي ﷺ للأمة كما في قول الله -جل وعلا-: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾ ولذا فإن السنة إخبار عن حكم الله -جل وعلا- ، وليس النبي ﷺ بمبتدئ للأحكام من عند نفسه ، ولذا فإن بعض الأصوليين استشكل إطلاق لفظة الشارع على النبي ﷺ ؛ لأنه لا يشرع الأحكام إنما الذي يشرعها الله -جل وعلا- كما قال تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ الآية .
وكلمة (شرع والشريعة) مأخوذة من: مورد الماء الكبير الذي يمكن أن يكفي الفئام العديدة من الناس مع بهائمهم، وأُطلق على الشريعة هذا الاسم لتنوع مواردها، وكثرة أحكامها، وعظيم فوائدها .
وهكذا الإجماع فإنه ليس دليلاً مستقلاً تمام الاستقلال؛ لأن الإجماع لابد أن يكون مستنداً على دليل من الكتاب أو السنة أو الاستدلال ولو لم نعلم بمستند الإجماع لكن لابد أن يكون له مستند على ما سيأتي في مباحث الاجماع، فإذا كان الإجماع له مستند فهذا دليل على أنه لا يستقل بتشريع الأحكام، وحينئذ نعلم أن ظهور الأحكام إنما هو من قبل النبي ﷺ حتى ما ورد في القرآن فإن المبلغ للقرآن هو النبي ﷺ .

ولذا قال المؤلف: "**فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا**" أي وصوله إلينا "**فلا يظهر**" أي لا يصل إلينا "**إلا بقول الرسول ﷺ فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل -عليه السلام- وإنما ظهر لنا هذا الكلام ووصل إلينا من قبل رسول الله ﷺ**" وإذا قال المؤلف بأننا إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك يعني نظرنا إلى أصول الأدلة صارت الأصول أي الأدلة التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا إلى الأقسام الأربعة، وإذا نظرنا إلى مصدر هذه الأدلة قلنا: مصدرها واحد فهي كلها من عند الله -جل وعلا-.

فصل

وكتاب الله سبحانه هو كلامه وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم

وقال قوم الكتاب غير القرآن وهو باطل

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ القرآن فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا ﴾

إلى قوله ﴿ إنا سمعنا كتاب أنزل من بعد موسى وقالوا إنا سمعنا قراناً عجبا﴾

فأخبر الله أنهم استمعوا القرآن وسموه قراناً وكتاباً

وقال الله تعالى ﴿حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

وقال تعالى ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾

وقال تعالى ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾

وقال تعالى﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾

سماه قراناً وكتاباً وهذا مما لا خلاف به بين المسلمين وهو ما نقل لنا بين لفتين المصحف نقل متواتر وقيدناه بالمصاحف لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط كي لا يختلط بغيره فنعلم أن ما كتب في المصحف هو القرآن وما خرج منه فليس منه إذا يستحيله العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه .

ثم انتقل المؤلف إلى الدليل الأول من الأدلة المتفق عليها وهو : **كتاب الله**، و أضيف الكتاب إلى الله ؛ لأن الله عز وجل هو المتكلم به، وهو الذي أنزله من حيث نزل بأمرِه، وابتدأ بالكتاب لأنه أعظم الأدلة لأنه كلام رب العزة والجلال .

و قوله هنا : و"**كتاب الله سبحانه هو كلامه**" هذا هو مذهب جماهير أهل العلم من أهل السنة والجماعة والمعتزلة وفي أكثر الطوائف. وذهب الأشاعرة إلى أن كلام الله والمعاني النفسية وأن ما يوجد بين أيدينا عبارة عنه، وليس هو كلام الله وهذا باطل بالعديد من النصوص التي أثبتت أن القرآن كلام الله –جل وعلا– كما في قول الله سبحانه : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾. وقد ورد في إثبات

كلام الله عز وجل نصوص كثيرة ومتعددة، قال تعالى: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ وقال: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله﴾ ودل هذا أن كلام الله هو بعينه المسموع الذي يصل إلى الآذان .

والأشاعرة قالوا بأن كلام الله هو المعاني النفسية، وهذا الموجود عبارة عنه، ولذا قالوا بأن الألفاظ لا تدل على معانيها إلا بوجود القرآن المقترنة بها .

وأجيب على هذا: بأنه يلزمكم في مذهبكم أن تكون الآيات القرآنية بمعنى واحد لولا وجود القرائن، وهذا مما يضعف قول هؤلاء المخالفين .

قال : "وهو القرآن" أي أن الكتاب هو القرآن، وذلك لأن بعض الأشاعرة فرقوا فقالوا : القرآن هو الكلام النفسي، والكتاب هو الذي وصل إلينا بين دفتي المصحف.

وقد رد عليهم المؤلف بقوله : القرآن وهو كتاب الله هو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ ، في هذا دلالة على أن القرآن منزل من عند الله –جل وعلا– .

وقد ذكر المؤلف أن بعضهم قال في وجود المغايرة بين الكتاب وبين القرآن و هذا القول قد حكم عليه المؤلف بأنه قول باطل، استدل المؤلف على إبطال هذا القول بعدد من النصوص التي دلت على ترادف الكتاب والقرآن منها قوله تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن﴾ أي جعلناهم يحضرون بين يديك، ﴿يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا ﴾ قال: "يستمعون القرآن" فهذا دليل على أن المسموع هو بعينه القرآن ، ثم قالوا: ﴿إنا سمعنا كتاب أنزل من بعد موسى ﴾ وقالوا: ﴿ إنا سمعنا قرآناً عجباً ﴾ فهذا دليل على أن القرآن هو الكتاب ؛ لأنه مرة سماه القرآن، ومرة سماه الكتاب، قال فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن، فدل على هذا هو أن المسموع بعينه هو كلام الله تعالى.

وقال : (وسموه قرآناً وكتاباً) يعني أن الجن سموا هذا المنزل على النبي ﷺ مرة قرآناً وكتاباً.

وقد حكى الله عز وجل أقوالهم ونقلها إلى الأمة، ولم ينبه على أقوالهم، ولم يتعقبه، فدل هذا على أن ما ذكروه صحيح، وأنه لا يخالف واقع الأمر.

ثم ذكر المؤلف دليلاً آخر يدل على أن القرآن هو كتاب الله فقال:

وقال تعالى: ﴿حم * والكتاب المبين﴾ سماه كتاباً ثم قال:﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً ﴾ أي جعلنا هذا الكتاب المبين قرآناً عربياً مما يدل على أن القرآن هو بعينه الكتاب والدليل الآخر قوله تعالى : ﴿ وإنه في أم الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم ﴾ فسماه كتاباً وقال فيه مرة ﴿ إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ وقال : ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾ سماه مرة قرآن ومرة كتاباً ودل ذلك : على جواز إطلاق الاسمين عليه.

قال : وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين، و لعل هذا الإجماع المحكي هنا قبل وجود المخالف.

ثم بعد ذلك انتقل المؤلف إلى تعريف الكتاب فقال: **(وهو –أي القرآن أو الكتاب– ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً)** فدفتي المصحف أي: الغلاف الذي يحوي المصحف، ولكن مسألة النقل وكونه بين دفتي المصحف هذه مسائل تابعة ؛ لأن الله منذ أن تكلم به وهو قرآن قبل أن يوجد من ينقله وقبل أن يوضع في المصحف أو أن يجعل له دفتين. وهكذا أيضا النقل المتواتر أمر طارئ عليه ولذا قيل بأن هذا التعريف يلزم عليه الدور .

وقال آخرون: بأن الكتاب هو كلام الله عز وجل المنزل للتعبد به وبتلاوته المعجز في نظمه .

قال المؤلف : **(وقيدناه بالمصاحف)** أي أننا أدخلنا كلمة دفتي المصحف في التعريف لأن الصحابة رضوان الله عليهم بالغوا في نقل القرآن وفي تجريده عما سواه ، أي إبعاد ما ليس منه عن المصحف، حتى كرهوا التعاشير ووضع الأعشار والأرباع والأثمان والنقط ؛ كي لا يختلط بغيره .

قال: وعلى ذلك نعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن وما خرج من المصحف فليس منه؛ إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه.

فصل

فأما مانقل نقل غير متواتر فقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات فقد قال قوم ليس بحجة لأنه خطأ قطعاً لأنه واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وليس لهم مناجاة الواحد به

وإن لم ينقله من القرآن احتمل أن يكون مذهبا واحتمل أن يكون خبراً ومع التردد لا يعمل به

والصحيح أنه حجه لأنه يخبر أنه سمعه من النبي فإن لم يكون قرآناً فهو خبر فإنه ربما سمع شيئا من الرسول تفسيرا فظنه قرآناً

وربما أبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز

كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يجوز مثل ذلك وهذا يجوز في الحديث دون القرآن

ففي الجملة لا يخرج كونه مسموعا من النبي و مروياً عنه فيكون حجة كيفما كان

وقولهم يجوز أن يكون مذهبا

قلنا لا يجوز ظن مثل هذا على الصحابة رضي الله عنهم

فهذا افتراء على الله وكذب عظيم

إذا هو جعل رأيه ومذهبه الذي ليس عن الله ولا عن الرسول قرآناً

والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب الحديث لهم فكيف يكذبون بجعل مذاهبهم قرآناً

فهذا باطل يقيناً .

ثم ذكر المؤلف فصلاً فيما يتعلق بالقراءة الشاذة، قبل أن ندخل في هذا الفصل:

هل القرآن حجة؟ نقول نعم القرآن حجة، والدليل على حجيته أمور:

الأمر الأول: أدلة صدق النبي ﷺ، حيث قد أخبر النبي ﷺ بأن هذا كلام الله –عز وجل– وكل دليل يدل على صحة الرسالة يدل على صدق هذا الكتاب وصحة نسبته إلى رب العزة والجلال .

والدليل الثاني: ما يتعلق بالإعجاز البياني واللُغوي في هذا الكتاب، فإن القرآن مع أنه من كلام العرب وبحروفهم إلا أن الله –عز وجل– قد تحداهم أن يأتوا بمثله أو عشر سور منه أو بسورة واحدة منه، ومع ذلك عجزوا، ولو كانوا يستطيعون لأتوا به، ولكن لما علموا ما فيه من إعجاز بياني عظيم الشأن فإنهم حينئذٍ لم يحاولوا أن يعارضوا هذا الكتاب .

ومن الأدلة أيضا الدالة على صدق هذا الكتاب:

الإعجاز التاريخي في هذا الكتاب، فقد أخبر عن وقائع ماضية، وعن حوادث آتية، وكلها قد وقع فيها صدق ما أخبر الله به عز وجل.

من الأدلة أيضا : إعجاز الأحكام، وما فيه من أحكام عظيمة الشأن، يقولون لها تأثير عظيم لإصلاح أحوال الخلق.

من الأدلة أيضا : عدم وجود التعارض والتناقض بين آياته، وإن وجد تعارض ظاهري في نفوس بعض الناس فهذا لا يدل على أن التعارض هو من عند الله عز وجل قال تعالى: ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ .

ويدل على ذلك أيضا : أن من تمسك بهذا الكتاب وعمل به نصره الله عز وجل، وأعزّه، وكف أعداءه عنه، ومتى تخلى الناس عن كتاب الله فإنهم حينئذٍ يُسلّط عليهم الأعداء، ويتمكنون منهم مما يدل على صدق هذا الكتاب وصحة نسبته إلى الله عز وجل ووجوب أخذ الأحكام الشرعية منه.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الكلام عن القراءات وذلك أن القراءات على أنواع:

النوع الأول: القراءات المتواترة، وهي التي نقلت بنقل التواتر عن النبي ﷺ، فهذه القراءات حجة يجوز العمل بها؛ وذلك لأن النبي ﷺ قال : "أنزل القرآن على سبعة أحرف" فهذه القراءات جزء من هذه الأحرف السبعة، وأن أهل التواتر قد نقلوها عن النبي ﷺ، وبالتالي تكون حجة، وتكون ثابتة بنسبتها للنبي ﷺ .

النوع الثاني: القراءة الشاذة، والمراد به ما قرأ به الآحاد القرآن، وقد خالفوا به بقية رواة القرآن، ومثّل لهم المؤلف: بقراءة ابن مسعود ﴿ فصيام ثلاثة أيامٍ متتابعات﴾ وإن هذه الآية نزلت في كفارة اليمين ، قال تعالى : ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة * فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيامٍ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾

قرأ ابن مسعود هذه الآية: ﴿ فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ فزاد في قراءته كلمة متتابعات .

هل هذه القراءة الشاذة حجة يعمل بها ويؤخذ منها الأحكام ؟

هذا من مواطن الخلاف بين العلماء **ومنشأ الخلاف**:

هل يحتمل أن تكون هذا القراءة الشاذة قولاً للصحابي ؟ وإن احتملت لم يصح الاحتجاج بالقراءة الشاذة وإلا صح الاحتجاج بها .

قال المؤلف ناقلاً الأقوال الواردة في القراءة الشاذة:

القول الأول: بأن القراءة الشاذة ليست بحجة، واستدلوا على ذلك بأدلة، قالوا :

- **الدليل الأول:**

أن هذه القراءة خطأ قطعاً، وأنها ليست من القرآن، ومادام أنها ليست من القرآن قطعا حينئذ لا يصح أخذ الأحكام منها .

ولذا ينبغي علينا أن نحرر محل النزاع فنقول :

اتفقوا أن القراءة الشاذة ليست من القرآن، واختلفوا هل يؤخذ منها أحكام شرعية فقهية أو لا يؤخذ منها؟ وكما تقدم القول الأول أنه يقول القراءة الشاذة ليست بحجة؛ قالوا لأنها ليست من القرآن قطعاً، وبالتالي لا يصح أن نأخذ منها حكماً شرعياً .

- **و الدليل الثاني لهم :**

أنه يجب على الرسول أن يبلغ القرآن لطائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم، ومن ثم ليس له أن يناجي الواحد بما يتعلق بآيات القرآن .

- **الدليل الثالث:**

أن القراءة الشاذة تحتمل ثلاثة احتمالات :

الأول: أن تكون قرآناً وهذا وقع الاتفاق على خلافه .

والثاني : أن يكون سنةً منقولة عن النبي ﷺ .

والثالث : أن يكون قول صحابي . وإذا تردد اللفظ بين هذه الاحتمالات لم يصح أن يستدل به .

القول الثاني : أن القراءة الشاذة حجة يجب العمل بها، وهذا هو قول جماهير الأصوليين،

وقد اختلف أهل العلم في مذهب الإمام الشافعي ما هو ؟ هل هو يقول بحجية القراءة الشاذة أو يقول بعدم حجيتها ؟

الصواب : أن الإمام الشافعي يقول بحجية القراءة الشاذة ، لكنه في بعض الأمثلة لم يقُل بالقراءة الشاذة لأسباب خاصة، ففي بعض المواطن لم تثبت القراءة الشاذة، وبالتالي لم يأخذ بالقراءة الشاذة **لعدم ثبوتها لا لعدم حجيتها**، ومن ثم يظهر مذهب الإمام الشافعي هو موافقة مذهب الجمهور بكون القراءة الشاذة يؤخذ منها الأحكام.

- **و استدل المؤلف على هذا القول :**

بأن الصحابي يخبر بأنه سمع اللفظ من النبي ﷺ، لأنه لم يأت به من عند نفسه، ومن ثم لا يحتمل أن يكون مذهباً للصحابي، ويتردد بين كونه قرآنا، وبين كونه سنة واردة عن النبي ﷺ، وبالتالي فهو على كلا الاحتمالين حجة يجب العمل به.

– **والدليل الثاني :**

أن القراءة الشاذة يحتمل أن الصحابي قد سمعها من النبي ﷺ على جهة التفسير فظن أنها قرآن ومن ثم رواها في قراءته، واستدل المؤلف: بأن الصحابي قد يبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، وقد روي عن ابن مسعود مثله، ورواية المعنى لا تجوز في القرآن، وفي الحديث لا يجوز أن يروى المعنى، وعلى كلٍ من الاحتمالات لابد أن يكون الصحابي قد سمعه من النبي ﷺ إما على جهة تبليغه عن الله –عز وجل– ، وإما على جهة الخبر النبوي، ولا يكون فهماً للصحابي لأن الصحابي أورع في أن يُدخل في القرآن ما ليس منه، كيف وهو يسوقه على أنه من القرآن ويرويه قراءة !

وبهذا يتبين رجحان مذهب الجمهور بأن القراءة الشاذة حجة ولكن لابد أن يلاحظ أن تكون القراءة الشاذة قد وردت بإسناد صحيح .

ثم رد المؤلف على المخالفين فقال :

وقولهم يجوز أن تكون القراءة الشاذة مذهب للصحابي.

قلنا :

هذا لا يصح ولا يحتمل، فإن الصحابي لم ينقله عن نفسه وإنما نقله عن النبي ﷺ والصحابة عدول ومن شأن العدل أن لا يدخل في الكلام ما ليس منه، ولذا قال: لا يجوز ظن أن يدخل الصحابي في قراءة القرآن ما هو من مذهبه؛ لأن هذا افتراء على الله وكذب عظيم، وغايته أن يجعل الرأي والمذهب الذي عن الله عز وجل قرآناً، ويدلك على هذا أن الصحابة رضوان الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في الحديث النبوي فضلاً عن الآيات القرآنية فكيف يجعلون مذاهبهم آيات قرآنية !

وبذا يترجح القول القائل بأن القراءة الشاذة تؤخذ منها الأحكام وهناك قراءات شاذة متعددة في القرآن، ويترتب عليها أحكام فقهية لابد أن يصح الإسناد

ومن أمثلة ذلك قوله ﷻ: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم﴾ حيث ورد عن بعض الصحابة أنه قرأ : ﴿ فإن فاءوا في ذلك﴾ يعني في مدة الأربعة أشهر ولذلك أخذ

الحنفية بهذا وقالوا بأن الفيئة لابد أن تكون في الأربعة أشهر أما بعد فراغ الأربعة أشهر فإنه لا فيئة، ويثبت عليه الفرقة.

و من لم يقل بهذا الحكم فلهم موقفان :

الموقف الأول: أن يقول بعدم صحة القراءة .

والموقف الثاني: أن يقول : بأن القراءة صحيحة لكن نأخذ بالقراءة الشاذة ، هذه إذًا مواقف الجمهور بالنسبة للاستدلال بهذه الآية.

ماهي ثمرات الخلاف ؟

ثمرات الخلاف كثيرة ومتعددة هناك آيات فيها قراءات شاذة ، هل يصح لنا أن نأخذ بما فيها الأحكام أو لا ؟

هنا مسألة أخرى ننبه عليها :

أن القراءة الشاذة لا يجوز القراءة بها في الصلاة لأنها لم يثبت كونها قرآناً.

بالنسبة للقراءة المتواترة هل يجوز أن يُقرأ بها في القرآن أو لا يجوز ؟

أن يشترط في القراءة المتواترة ثلاثة شروط :

١- تواتر الإسناد.

٢- وأن لا تخالف الرسم العثماني - وبعضهم يقول موافقة الرسم العثماني - .

٣- والثالث أن لا تخالف لغة العرب .

طيب القراءة المتواترة يجوز أن نقرأ بها في الصلاة أو لا ؟

الجواب : أن القراءة المتواترة يجوز أن نقرأ بها في الصلاة لكن نلاحظ أمرين :

الامر الأول: أن لا يكون هناك تشويش في الصلاة بسبب هذا، وإن الناس إذا كانوا سيصدر منهم لغط حينئذ تجتنب الأسباب المؤدية إليه .

والأمر الثاني الذي لابد من ملاحظته : أن يستمر على القراءة المتواترة التي ابتدأ بها فلا يصح له أن يتنقل بين القراءات المتواترة في أثناء صلاته لأن القراءة شيء واحد، والتنقل بين القراءات خلط بينها ولذا لابد أن تكون قراءته لآيات القرآن في الصلاة بقراءةٍ واحدة .

الملف الصوتي السابع عشر:

فصل: في اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز:

وهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح.

كقوله تعالى: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ} {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} ، {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضّ} ، {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ... } ، {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ} {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ} أي: أولياء الله.

وذلك كله مجاز، لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه.

ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازًا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه. والله أعلم.

ش: **للعلماء منهجان في الحقيقة:**

المنهج الأول يقول: بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له.

المنهج الثاني: أن الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي أي فيما وضع له أولا.

الحقيقة مأخوذة من الحق، ضد الباطل.

وأما المجاز فمأخوذ من الإجازة، وهي الإذن، أو من الجواز وهو المرور والانتقال من مكان إلى آخر.

وأما تعريف المجاز فقيل : "هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له".

ورده الأكثر بأن هذا تجوز وليس هو المجاز ولذا عرفه المؤلف بقوله: (**هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح**).

فقوله (اللفظ): أي: الكلام، سمي بذلك لأنه يلفظ ويخرج بواسطة اللسان.

وقوله (المستعمل): لإخراج الألفاظ المهملة، فإنها لا توصف بكونها حقيقة ولا بكونها مجازا.

وقوله (في غير موضوعه الأصلي): أي: في غير المعنى الذي وضع له أصالة أي ابتداءًا.

وقوله (على وجه يصح): أي: بوجود مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

وقد يكون ذلك بمجرد المناسبة أو لوجود القرينة أو لوجود العلاقة، وقد اتفق العلماء على اشتمال القرآن على الحقائق واختلفوا في اشتمال القرآن على المجاز.

سيأتي عند المؤلف أن الحقائق ثلاثة أنواع:

١-الحقيقة اللغوية، مثل: استعمال لفظ السماء والأرض في معانيهما.

٢-الحقيقة الشرعية التي يقول بإثباتها الجمهور خلافا للباقلاني، مثل: إطلاق الزكاة على إخراج جزء من المال.

٣-الحقيقة العرفية: ما تعارف جماعة على استعمال اللفظ فيه.

القسم الرابع من أقسام الكلام: المجاز، والفرق بين الحقيقة والمجاز في أمور متعددة:

الفرق الأول: أن الحقيقة لا يجوز نفيها بخلاف المجاز.

الفرق الثاني: أن المجاز لابد أن يكون فيه مناسبة بينه وبين الموضوع الأصلي مما يدل على مغايرتها له -يعني مغايرة الحقيقة للمجاز- بخلاف الحقيقة.

الفرق الثالث: أن الحقيقة لا تحتاج إلى دليل وإنما يكتفى فيها الإطلاق اللغوي بخلاف المجاز.

الفرق الرابع: أن الحقيقة يجوز الاشتقاق منها بخلاف المجاز فإنه لا يصح أن يُشتق منه.

ننتقل إلى منشأ الخلاف:

المنشأ الأول: هل يوجد في اللغة مجاز؟ فإن من نفى وجود المجاز في اللغة لابد أن ينفيه في الكتاب.

المنشأ الثاني: هل المجاز عند وجود القرينة يجوز نفيها؟

أما عن الأقوال فالجماهير يثبتون وجود المجاز في القرآن، ويستدلون على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: وقوع المجاز في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾ فإن حقيقة الجناح في لغة العرب إنما يكون للطائر من الأجسام، أما المعاني كالذلّ فإنه لا يوصف بكونه جناحا.

ومن أمثلته في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فإن القرية بنيان وجدران لا يصح سؤالها، فيكون المراد: واسأل أهل القرية.

فقوله: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾ هذا استعارة، وقوله: ﴿واسأل القرية﴾ هذا مجاز بالحذف.

ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى: ﴿جدارًا يريد أن ينقض﴾ لأن الإرادة إنما تكون للأحياء، والجدار لا حياة فيه، فأراد هنا بقوله (يريد أن ينقض): أي قارب ذلك، فالإرادة هنا كناية عن مقاربة الانقضاض.

ومن الأمثلة: قوله: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ فإن الأصل في الغائط: المنخفض من الأرض، لكنه نُقل وأُستعمل في الخارج النجس.

ومن الأمثلة قوله: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ فإن الجزاء لا يسمى سيئة .

ومثله في قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ لأن مجازاة المعتدي بنفس فعله لا تسمى اعتداء وإنما هي قصاص.

ومثله في قوله تعالى:﴿إن الذين يؤذون الله﴾ لأن الله لا يضره فعل الخلق وإنما المراد يؤذون أولياء الله.

وقد أجيب عن مثل هذا الاستدلال بعدد من الإجابات:

مثلاً في قوله: ﴿واسأل القرية﴾ يقولون المراد به: أهل القرية؛ لأن لفظة القرية لا تطلق على المباني غير المسكونة لأنها تسمى أطلالا ولفظ القرية لا يطلق إلا على المجموع من السكان والمباني.

وأما الأذى فلا يعني أن الله يتأثر من المخلوق بحيث يتضرر من المخلوق وإنما يكون المراد به أن الله عز وجل لا يرضى عن أقوالهم.

الدليل الثاني: أن العرب استعملت المجاز في لغتها والقرآن عربي فلا يمتنع أن يُستعمل الأسلوب العربي في القرآن.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يلزم أن يشتمل القرآن على جميع استعمالات العرب في كلامها.

القول الثاني: أن القرآن لا مجاز فيه، قال به أكثر الظاهرية وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن حامد وابن خويز منداد وطوائف، **استدلوا عليه:** بأن المجاز يجوز نفيه والقرآن لا يجوز نفي شيء منه.

وأما من جهة أصل المسألة: فإن أكثر أهل اللغة يثبتون وجود المجاز في لغة العرب ويستدلون على ذلك بوقوعه، و**القول الثاني:** عدم وجود المجاز في لغة العرب، وقد اختاره طائفة من أهل اللغة كابي علي الفارسي.

ولعل سبب وجود النزاع:

أن من اثبت المجاز قال: اللفظ أُستعمل في غير ما وضع له، كما في قولك: رأيت الأسد يخطب، فكان مجازا.

ومن نفى المجاز قال: أنظر إلى الجملة كاملة، فأنظر إلى اللفظ وما احتف به من قرائن وأجعله بمثابة الكلمة الواحدة، فكما أن المستثنى والمستثنى منه يكون بمثابة الكلمة الواحدة كما في قوله: له عشرة إلا ثلاثة، يعني سبعة، أصبحت كالكلمة الواحدة، قالوا فهكذا هذا اللفظ بقرينته نجعله بمثابة الكلمة الواحدة.

سيأتي معنا في مباحث التخصيص أن من فرّق بين المتصل والمنفصل قال: المخصص المتصل بمثابة الكلمة الواحدة، ولعل القول القائل بأن النظر يكون إلى الكلمة مع ما يحتف بها من القرائن أرجح وأولى، لأن العرب لا تتكلم بالكلمة المفردة مجردة، وإنما تتكلم بالجمل الكاملة فهي تشتمل على اللفظ وقرينته ولهذا لا تصحح العرب أن يتكلم الإنسان بالكلمة المجردة.

الشيخ ابن تيمية يقول لا يوجد مجاز في لغة العرب لأن العرب لا تتكلم بالكلمة المجردة، وإنما تتكلم بالجملة، ولم يلتفت إلى اللفظ المفرد (الأسد) وإنما العرب عندما تقول (رأيت أسدًا يخطب) لا يريدون به الحيوان المفترس وإنما يكون حقيقة فيما يدل عليه مجموع اللفظ وهو أن يكون في الرجل الشجاع، ولذلك يتغير مدلول اللفظ بتغير ما يوجد معه من تتمة الجملة، تقول: ذهب إلى السوق، بمعنى انطلق إليه، وتقول ذهب من السوق، بمعنى أنه ابتدأ مسيره من السوق، لماذا اختلف المعنى هنا؟ لاختلاف الألفاظ المقترنة مع لفظ الذهاب.

هناك طوائف يرون أن القرآن لا يشتمل على المجاز مع وجود المجاز في لغة العرب من هؤلاء داوود الظاهري ومن أواخرهم الشيخ الشنقيطي رحمه الله، هم يرون أن القرآن لا يشتمل على المجاز لكنهم يثبتونه في لغة العرب، والأرجح كما تقدم نفيه عنهما.

يترتب على هذا الخلاف ثمرات:

تتمثل فيما لو أُستعمل اللفظ في مجازه مع القرينة، فهل نقول يكتفى باللفظ الدال على وجود المجاز أو لا بد من قرينة أخرى؟

هنالك من بنى على الخلاف: مسألة استحداث المجازات الجديدة هل هو مقبول أو غير مقبول؟

فمن قال بمنع المجاز فلا يصح لنا أن نستخدم استعمالاً جديدًا، بخلاف من أجاز المجاز في اللغة، ولكن في هذا نظر، ما زالت العرب تستحدث مجازات وتستحدث أساليب في لغتها.

بعض أهل العلم قال بأن **منشأ الخلاف في هذه المسألة**: مسألة هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية؟

فمن قال بأنها اصطلاحية قال: بأن اللغة يكون فيها المجاز.

وفي هذا البناء نظر.

الملف الصوتي الثامن عشر:

فصل

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية؛ لأن الله –تعالى– قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقالوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ... ﴾.

ولو كان فيه لغة العجم: لو يكن عربيًّا محضًا، وآيات كثيرة في هذا المعنى.

ولأن الله –سبحانه– تحداهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه.

وروي عن ابن عباس، وعكرمة –رضي الله عنهما– أنهما قالا: فيه ألفاظ بغير العربية

قالوا: ﴿نَاشِئَةَ اللَّيْلِ﴾ بالحبشية، و"مشكاة" هندية، و"استبرق" فارسية.

وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية، لا يخرجه عن كونه عربيًّا، وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يمهد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمى فارسيًّا، وإن كان فيه آحاد كلمات عربية.

ويمكن الجمع بين القولين، بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية، ثم عرّبتها العرب، واستعملتها، فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجميًّا.

ش: هذه المسألة متعلقة بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن، هل في القرآن لفظ غير عربي؟

بعض أهل العلم يحاول أن يحرر **محل النزاع** فيقول:

اتفقوا على أن الأسماء الأعجمية توجد في القرآن، وبعضهم يقول هذا مما يدخل في الخلاف،

وقد ذكر المؤلف قولين في اشتمال القرآن على ألفاظ غير عربية:

القول الأول: أن القرآن ليس فيه ما ليس بعربي، ونسبه المؤلف إلى القاضي أبي يعلى وهو قول طائفة كبيرة من الأصوليين، **استدلوا على ذلك بأدلة:**

الدليل الأول: أن الله –عز وجل– وصف القرآن بأنه عربي كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن اشتمال القرآن على كلمة وكلمتين من كلام العجم لا يخرجه عن كونه عربيًّا، فالعرب تسمي الكلام المجموع عربيًا ولو كان فيه لفظ أعجمي.

الدليل الثاني لهم: قالوا: لو كان في القرآن أعجمي لتناقض مع ما ذكر في القرآن من تحدي العرب في الإتيان بسورة من مثل القرآن، ولا يمكن أن يتحادهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه، بل هذا يجعل العرب يحتجون على أهل الرسالة بأنه لا وجه لكم في تحدينا عندما أتيتم بكتاب ليس على لغتنا.

وأجيب عن هذا: بأن وجود اللفظة واللفظتين لا يخرجه عن كونه عربيًا. وعن إطلاق الاسم العربي عليه، وبالتالي لا يكون للعرب حجة في هذه الألفاظ، بدعوى أن القرآن ليس بعربي.

القول الثاني: بأن القرآن مشتمل على ألفاظ بغير عربية، يستدلون على ذلك: بوجود هذه الألفاظ في القرآن ومثال ذلك ما ورد عن جماعة من السلف في تفسير ناشئة الليل بأنها وردت باللغة الحبشية، ومشكاة باللغة الهندية، وإستبرق وبستان باللغة الفارسية.

وقد أشار المؤلف إلى أن هذا الخلاف لم يتوارد على محل واحد، بل كل قول من القولين أراد شيئًا مغايرًا لما يريده أصحاب القول الآخر، فمن أثبت أن القرآن فيه ما هو أعجمي ليس بعربي نظر إلى أصول الكلمات التي وجدت في القرآن فإنها موجودة في القرآن وأصلها غير عربي،

ومن نفى وجود ألفاظ أعجمية في القرآن قال بأن العرب قد استعملت هذه الكلمات التي أصلها أعجمي وجعلتها جزءًا من لغتها، فعرّبتها بألسنتها وبالتالي أصبحت عربية، ومن ثم نقول الخلاف هنا لم يتوارد على محل واحد.

طالب: هل يحصل أن نقول أن أصحاب القول الأول متفقون على أن في القرآن ألفاظ غير عربية لكن ليست غير عربية في استعمال وهي غير عربية في الأصل؟

الشيخ: هذا الذي يظهر؛ لأن هذه الألفاظ موجودة في القرآن، لا أحد ينازع في أن هذه الألفاظ أصلها أعجمي، ولا أحد ينازع في كون هذه الألفاظ قد تكلمت بها العرب وجرت على لسانها وعرّبتها وجعلتها على أوزان كلامها، وبالتالي هذا دليل على أنها قد دخلت في لغة العرب.

الطالب: فإذا أتينا إلى تحرير محل النزاع يمكننا أن نقول اتفقوا على وجود كلمات أصلها غير عربي؟

الشيخ: نقول لو نجعل هذا في نوع الخلاف أحسن من جعله في تحرير محل النزاع.

طالب: هل له ثمرة هذا الخلاف؟

الشيخ: أولًا: نحن أثبتنا عدم وجود الخلاف، وبالتالي نحن نريد تحرير محل هذا القول من أجل معرفة حقيقة الحال، كل بحث يتعلق بالقرآن نحتاج إليه.

فصل: في المحكم والمتشابه

وفي كتاب الله –سبحانه– محكم ومتشابه، كما قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... ﴾

قال القاضي: المحكم: المفسر، والمتشابه: المجمل؛ لأن الله –سبحانه– سمى "المحكمات" "أم الكتاب" وأم الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلا ما ذكرنا.

وقال ابن عقيل: المتشابه هو الذي يغمض علمه على غير العلماء والمحققين، كالآيات التي ظاهرها التعارض، كقوله تعالى: {هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُون}. وقال –تعالى– في آية أخرى: {قالوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا}. ونحو ذلك.

وقال آخرون: المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور، والمحكم: ما عداه.

وقال آخرون: المحكم: الوعد والوعيد، والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال.

والصحيح: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله –سبحانه– مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله، كقوله –تعالى–: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} ، {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان} ، {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَي} ، {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّك} ، {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} ، ونحوه.

فهذا اتفق السلف –رحمهم الله– على الإقرار به، وإمراره على وجهه وترك تأويله فإن الله سبحانه– ذم المبتغين لتأويله، وقرنهم –في الذم– بالذين يبتغون الفتنة، وسماهم أهل زيغ.

وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذم به صاحبه، بل يمدح عليه؛ إذ هو طريق إلى .معرفة الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام

ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله –سبحانه– منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا الله} له لفظًا ومعنى.

أما اللفظ: فلأنه لو أراد عطف "الراسخين" لقال: "ويقولون آمنا به" بالواو.

وأما المعنى: فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلومًا: لكان مبتغيه ممدوحًا لا مذمومًا.

ولأن قولهم {آمَنَّا بِهِ} يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه.

سيما إذا اتبعوه بقولهم: {كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} فذكرهم ربهم –ههنا– يعطي الثقة به، والتسليم لأمره، وأنه صدر منه، وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم.

ولأن لفظة "أما" لتفصيل الجمل، فذكره لها في {الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} مع وصفه إياهم لابتغاء المتشابه، وابتغاء تأويله، يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم "الراسخون" ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل، إذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد: فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه؛ لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس

فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟

قلنا:

يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله؛ ليختبر طاعتهم، كما قال –تعالى–: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ} {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَم ... الآية}، {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ}.

وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها. والله أعلم

ش: المراد بالمحكم: المتقن، والمراد بالمتشابه: المتماثل، مأخوذ من الشبه وهو التماثل في أكثر الوجوه.

والإحكام على نوعين:

النوع الاول: الإحكام العام الذي يشمل جميع آيات الكتاب، كما في قوله تعالى: {كتاب أحكمت آياته} المراد بذلك: إتقانها وسبك ألفاظها وعظم معانيها.

النوع الثاني: الإحكام الخاص الذي ذكر في هذه الآيات: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات} وهو يقابل التشابه الخاص الذي سيأتي البحث فيه.

وكذلك المتشابه على نوعين:

النوع الأول: التشابه العام، فالكتاب متشابه بمعنى يصدق بعضه بعضا كما في سوره الزمر: {كتابًا متشابهًا مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم}.

النوع الثاني: التشابه الخاص، فبعض آيات الكتاب متشابه وهو المراد بقوله: {وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله}.

وقد اختلف أهل العلم في تفسير المتشابه على أقوال متعددة:

القول الاول: أن المراد به المجمل يقابل المحكم وهو المفسر الواضح،

قالوا لأن الله عز وجل قد جعل المحكمات أم الكتاب وأم الشي أصله الذي يتقدم على غيره ولا يحتاج إلى غيره.

وقد رد المؤلف على من يقول بمثل هذه المقالة:

بأن الآية ذمت من يبتغي تأويل المتشابه والمجمل يثنى على من أراد تفسيره لأن تفسير المجمل يؤدي إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام.

القول الثاني: بأن المتشابه هو ما غمض علمه على غير العلماء،

ومثل بذلك: بالآيات التي ظاهرها التعارض، مثل قوله: ﴿هذا يوم لا ينطقون﴾ نفى عنهم النطق، وفي الآية الأخرى قال: ﴿قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾ فنسب إليهم قولا نطقوا به،

فيأتي العالم فيحمل أحد الدليلين على محل والآخر على محل آخر.

وردوا على هذا القول بمثل ما تم الرد به على القول الأول، بأن الآية قد ذمت متبع المتشابه ولو كان كما ذكرتم لكان متبع المتشابه محمودا ممدوحا.

القول الثالث: بأن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عداه، ومثل هذا أيضا يتعارض مع سياق الآية.

القول الرابع: أن المحكم هو الوعد والوعيد والحرام والحلال وأن المتشابه هو الأمثال والقصص، لأن القصص تثنى ويتعدد ذكرها.

القول الخامس: وهو الذي اختاره المؤلف: أن التشابه الخاص ما يحرم التعرض لتفسيره وتأويله، ومثل لذلك: بآيات الصفات، ولعله يريد كيفية الصفات فإن أصل الصفة معلوم بلغة العرب والمؤلف من المثبتة وليس من النفاة كما في بقية كتبه التي ألفها في الاعتقاد، وتأويل آيات الصفات بمعنى صرفها عن ظاهرها لا شك أنه مذموم.

وقد استدل المؤلف على هذا: بأن السلف اتفقوا على إقرار هذه الآيات مع ترك تأويلها.

كلمة (ترك التأويل) تحتمل معانٍ، فقد يراد بها: صرف دلالة هذه الأدلة عن ظاهرها وهذا باطل لأنه يخالف مقتضى لغة العرب.

وقد يراد بترك التأويل: ترك التفسير، وتفسير آيات الصفات بحسب لغة العرب جائز محمود.

وقد استدل المؤلف على اختيار هذا القول أيضا: بأن الله ذم المتبعين لتأويل المتشابه وقرنهم بالذين يبتغون الفتنة وسماهم أهل زيغ، ولذلك اختار المؤلف الوقف على قوله: {وما يعلم تأويله الا الله} بحيث تكون جملة {والراسخون في العلم يقولون} جملة جديدة، و "الراسخون" مبتدأ، و"يقولون" خبر، ولذلك لم يقل "ويقولون" لتكون جملة حالية.

استدل على ذلك: بأن الله أثنى عليهم بقوله: {يقولون آمنا به} وهذا يدل على تسليم وتفويض وأنهم لم يقفوا على معناه.

واستدل على ذلك: بأن الله قال عنهم بأنهم يقولون {كل من عند ربنا} مما يدل على أنهم سلموا وفوضوا في دلالة المتشابه.

واستدل على ذلك: بأن المذمومين قد وصفوا بأنهم يبتغون تأويله، وأتى بفريق آخر هم الراسخون مما يدل على أنهم لا يبتغون تأويله.

والصواب في هذه المسألة: أن المتشابه هو ما قد يفهم منه غير المراد به،

ومن أمثلة ذلك: في قوله تعالى: {إنا نحن نزلنا الذكر} وقد يأتي النصراني ويقول هذا يدل على التثليث، والواجب عند وجود التشابه الرد إلى المحكم من مثل قوله: {قل هو الله أحد} وقوله: {وما من إله إلا الله}.

ومثل هذا في آيات الصفات قد يفهم منها غير المراد بها، يعني من هذه الحيثية متشابه لأنها تشتبه على بعض الخلق والواجب هو الإقرار بها وتفسيرها بحسب دلالة اللغة.

ويبقى عندنا البحث في الآية في قوله جل وعلا: {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه} أي: المعنى غير المراد بالآيات المتشابهة.

{ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله} أي: طلبا لإخراج الناس من الحق إلى الباطل.

و{ابتغاء تأويله} أي: تفسيره بغير مراد الله منه.

{وما يعلم تأويله إلا الله} تأويله هنا المراد بها: حقيقته وما يؤول إليه كما في قوله تعالى: {يوم يأتي تأويله} أي حقيقته، وعلى ذلك لا يعلم حقيقته إلا الله عز وجل.

{والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا} آمنا بالمتشابه وآمنا بالمحكم فهم يردون المتشابه إلى المحكم ويقولون {كل من عند ربنا} يجعلون الشيء بعضه بعضا، بخلاف الأوائل فإنهم يأتون بالمتشابه فقط ولا يردونه إلى المحكم.

والقول الثاني: أن المراد بالتأويل: التفسير، وعلى ذلك تكون الواو عاطفة لا استئنافية، ويكون الراسخون بالعلم يعرفون تفسيره.

بقي بحث هنا: هل في القرآن لفظ غير معلوم المعنى؟ وهل في القرآن ما لا يعرف معناه؟

نقول: لا شك أن القرآن فيه ما يخفى معناه على بعض الخلق، ولذلك توقف عدد من الصحابة في تفسير شيء من آيات القرآن.

لكن هل يوجد ما لا يمكن معرفة معناه؟

فنقول: اتفقوا على وجود آيات لا يعرف معناها إلا بضمها إلى أدلة أخرى من الكتاب والسنة وهذا هو المجمل، فقوله: {وآتوا حقه يوم حصاده} لا يعرف معناه إلا بضمه لما يفسّره.

يبقى معنا: هل في القرآن ما لا يعرف معناه مطلقا وفي جميع الأحوال؟

قال المؤلف: يمكن هذا، ويكون من قبيل الابتلاء والاختبار.

وهذا الجواب يتناسب مع مذاهب الأشاعرة في الباب الذين يقولون فائدة التكليف الاختبار والابتلاء.

والقول الآخر: بأنه لا يوجد في القرآن ما لا يعلم معناه ولا يعرف المراد به، لأن التكليف والشريعة إنما نزلت ليفهمها الخلق.

القول الثالث: أنه لا يوجد في القرآن ما لا فائدة له، وإن وجد ما لا معنى له لكن له فائدة، يمثلون لهذا بالحروف المقطعة، فإننا لانعرف معناها، لكننا نعرف أن المراد بها تحدي العرب، كأنه قال: هذا القرآن بلغتكم من جنس الحروف التي تتكلمون بها ﴿الم ﴾ ﴿ص﴾ مع ذلك هم يعجزون عن الإتيان بشيء من القرآن.

هنا أذكر أيضا أن هناك من يرى أن "التأويل" بمعنى التفسير ﴿وما يعلم تأويله﴾ قد يقول بعضهم المراد به: تفسيره، أما تفسير "التأويل" بأن المراد به: صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح فهذا لم يكن معروفا في الزمان الأول في وقت نزول الخطاب، لا يسمونه بهذا الاسم، وإن كان هناك طائفة يرون أنه من قبيل التفسير.

الملف الصوتي التاسع عشر:

باب النسخ

النسخ في اللغة: الرفع والإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الأثر، وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل، كقولهم: نسخت الكتاب، فأما النسخ في الشرع: فهو بمعني الرفع والإزالة لا غير.

وحده: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه، ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتًا على مثال:

"رفع حكم الإجارة بالفسخ" فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها.

وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم؛ لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة، وليست بنسخ. وقيدناه بالخطاب الثاني؟ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ.

وقولنا: "مع تراخيه عنه"؛ لأنه لو كان متصلًا به، كان بيانًا وإتمامًا لمعنى الكلام، وتقديرًا له بمدة وشرط.

وقال قوم: النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان.

وهذا يوجب أن يكون قوله –تعالى–: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ... } نسخًا وليس فيه معنى الرفع، فإن قوله: {إِلَى اللَّيْلِ} إذا لم يتناول إلا النهار متباعدًا عن الليل بنفسه، فما معنى نسخه؟

وإنما يدفع ما دخل تحت الخطاب الأول، وما ذكروه تخصيص.

على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيه بيان لانقطاعها.

وحدّ المعتزلة النسخ بأنه:

الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا.

ولا يصح؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، وقد أخلوا الحد عنه.

فإن قيل:

تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه:

أحدها: أنه لا يخلو: إما أن يكون رفعًا لثابت، أو لما لا ثبات له، فالثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه.

الثاني: أن خطاب الله –تعالى– قديم، فلا يمكن رفعه.

الثالث: أن الله –تعالى– إنما أثبته لحسنه، فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحًا.

الرابع: أن ما أمر به، أن أراد وجوده، كيف ينهى عنه، حتى يصير غير مراد؟

الخامس: أنه يدل على "البداء" فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه، وهذا محال في حق الله –تعالى–.

قلنا:

أما الأول: فاسد؛ فإنا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتًا، كالكسر من المكسور، والفسخ في العقود.

لو قال قائل: أن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود:

فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا ينكسر، كان غير صحيح؛ لأن معناه: أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقته بين كسره، وبين انكساره بنفسه، لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقته بين فسخ الإجارة، وبين زوال حكمها: لانقضاء مدتها.

وبهذا فارق "التخصيص" "النسخ"؛ فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ: البعض.

وأما الثاني:

فإنه إنما يراد بالنسخ: رفع تعلق الخطاب بالمكلف، كما يزول تعلقه به؛ لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير.

وأما الثالث:

فينبني على التحسين والتقبيح في العقل، وهو باطل. وقد قيل: أن الشيء يكون حسنًا في حالة، وقبيحًا في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر؛ لجواز النسخ قبل دخول الوقت، فيكون قد نهي عما أمر به في وقت واحد.

والرابع:

ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح.

وأما الخامس:

ففاسد؛ فإنهم أن أرادوا أن الله –تعالى– أباح ما حرم، ونهى عما أمر به: فهو جائز؛ {يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ}، ولا تناقض كما أباح الأكل ليلًا، وحرمه نهارًا.

وإن أرادوا: أنه انكشف له ما لم يكن عالمًا به: فلا يلزم من النسخ، فإن الله –تعالى– يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق، ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل:

فهم مأمورون به في علم الله –تعالى– إلى وقت النسخ، أو أبدًا؟

إن قلتم: إلى وقت النسخ: فهو بيان مدة العبادة.

وإن قلتم: أبدًا، فقد تغير علمه ومعلومه.

قلنا:

بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم، المطلق الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله البيع المطلق مفيدًا لحكمه، إلى أن ينقطع بالفسخ، ولا يعلمه في نفسه قاصرًا، ويعلم أن الفسخ سيكون، فينقطع الحكم به، لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل:

فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟

قلنا:

هما مشتركان من حيث: أن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ.

مفترقان من حيث: أن التخصيص: بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ.

والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: "صم أبدًا" يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة.

وكذلك افترقا في وجوه ستة:

أحدها: أن النسخ يشترط تراخيه، والتخصيص يجوز اقترانه.

والثاني: أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد، بخلاف التخصيص.

والثالث: أن النسخ لا يكون إلا بخطاب، والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن.

والرابع: أن النسخ لا يدخل في الأخبار، والتخصيص بخلافه.

والخامس: أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا ينتفي معه ذلك.

والسادس: أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

حقيقةً النسخ مسألة مهمة من جهتين:

الجهة الأولى: أنها مبنية على أصول مهمة يستفيد منها، أو تؤثر على كثير من المباحث الشرعية في الأصول وفي غير الأصول.

والأمر الثاني: أن هذا المبحث له أثر كبير في تطبيقات متعددة في مباحث النسخ في غيره؛ ولذا اهتم المؤلف فيه وأطال الكلام حوله.

قد عرّف المؤلف النسخ بأنه في اللغة: (الرفع والإزالة)، ومثل له بقولهم: نسخت الشمس الظل، أي: أن الشمس رفعت الظل وأزالته، ومثله: نسخت الريح الأثر، أي: أن الريح أزالت الأثر ورفعته.

وهناك إطلاق لغوي آخر للفظ النسخ، قال عنه المؤلف: (ما يشبه النقل)، ومثل له بقولهم: نسخت الكتاب، في نسخ الكتاب لا يوجد نقل، بمعنى أننا ننقل المنسوخ إلى المنسوخ إليه، وإنما نوجد أمرا مشابها للمنقول عنه، ففي النسخ الذي بمعنى الكتابة نوجد كتابة أخرى تماثل الكتابة الأولى؛ ولذا قال المؤلف: ما يشبه النقل، ولم يقل: النقل.

وأما حقيقة النسخ في الاصطلاح، فالناظر في كلام المتقدمين من أهل العصور الأولى يجد أنهم يتوسعون في اسم النسخ، وكثير من الأمثلة التي يستعملون فيها هذا المصطلح لا نجد أنها متوافقة مع تعريف النسخ هنا.

وللعلماء في بيان حقيقة مذهب السلف في معنى النسخ ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول يقول: بأن النسخ عند السلف يشمل كل ما في أدنى إزالة من الخطاب الأول، ولذلك فإن تخصيص العام، وتقييد المطلق، وخطاب المستقل، يسمى نسخا، لماذا؟

لأن الخطاب الثاني أزال بعض مدلول الخطاب الأول، فكانوا يسمونه نسخا.

والقول الثاني في حقيقة مذهب السلف في مصطلح النسخ يتوسع قليلا ويجعل المخصصات المتصلة في مفهوم النسخ، ويمثل هذا ابن القيم رحمه الله، والذي لم يجعل شيخ الإسلام ابن تيمية يقول بمثل هذا القول: أنه يرى أن الجملة الواحدة بمثابة الخطاب الواحد، بمثابة الكلمة الواحدة؛ ولذلك يقول: لا يوجد هناك إزالة؛ ولذا سيأتي معنا في حقيقة التخصيص أن الأصوليين يرون أن التخصيص بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في حكمه.

المنهج الثالث في توضيح مذهب السلف في النسخ يتوسع أكثر، بحيث يجعل بيان المجمل من مفهوم النسخ عند المتقدمين ويختار هذا القول الشاطبي، وقد أورد الشاطبي هذه القاعدة في كتابه الموافقات، وأورد عليها كثيرا من الأمثلة التي قال فيها الأوائل بأنها نسخ وهي من باب التخصيص أو التقييد.

وأما بالنسبة لكلام المتأخرين فهم يخصصون النسخ بما فيه رفع، ولكن هناك اختلاف في المنهج ترتب عليه اختلاف في كثير من المباحث الأصولية.

إذاً المسألة عندنا في مفهوم النسخ: ما هي حقيقته؟

وأما عن منشأ الخلاف في هذه المسألة فهو ناشئ من ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مسألة فائدة التكليف، فإن المعتزلة يرون أن فائدة التكليف تحقيق مصالح العباد، وعلى ذلك لا يفسرون النسخ بالإزالة؛ لأنهم يقولون بأن الحكم الأول أن كان محققا لمصالح الناس فلا وجه لنسخه، وإن كان غير محقق لمصالح الخلق فلم شرع ابتداء؟

وأما من يقول بأن فائدة التكليف منها الاختبار والابتلاء؛ فلا مانع عنده في جعل النسخ بمعنى الإزالة ولذا سيأتي معنا مثلا في مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، المعتزلة يمنعونه لأنه لا يحقق المصلحة الخطاب الأول.

المسألة الثانية: مسألة مفهوم الحكم، هل كل مسألة كل واقعة يكون الحكم فيها مغايرا للحكم في الواقعة الأخرى؟ أو أن الحكم فيها واحد متى كانت متحدة الأحكام؟

مثال ذلك: وجوب الصلاة، هل هو حكم واحد لجميع الصلوات؟ لجميع الأشخاص؟ أو أن الحكم متعدد؟ فوجوب صلاة ظهر أمس غير وجوب صلاة ظهر اليوم، والمعتزلة عندهم أن الحكم متغاير متعدد، وقد يأصلون له بقولهم: العرض لا يبقى زمانين، والأشاعرة يجيزون ذلك؛ ولذا تجد مثلا في التعريف الأول هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، ثم لما جاء ينسب إلى المعتزلة قال: "الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم"، ما قال: "أن الحكم الثابت" إنما قال: مثل.

وأهل السنة والجماعة لا إشكال عندهم بأنهم يقولون: الحكم على نوعين، أو أن الحكم قسمان: حكم بالنوع، وحكم العين، حكم العين يتعدد، وحكم النوع واحد، بالتالي لا إشكال عندهم بهذا الأمر وكلا المصطلحين لا يتعارض مع أصول أهل السنة والجماعة في هذا الباب.

الأمر الثالث: ما يتعلق بوقت أو اشتراط أن يكون المنسوخ له وقت يتمكن المكلف من فعله فيه، فهل يشترط هذا أو لا يشترط؟ وأظن سبق أشرنا إليه في الأمر الأول.

ويمكن أيضا أن يكون هناك سبب رابع متعلق بحكم المنسوخ: هل يزول كلية بآثاره؟ أو أن المنسوخ يمكن أن تبقى بعض آثاره؟ لعلنا أن شاء الله عند الحديث عن النسخ المفهوم نتكلم عن تفصيل ذلك.

إذا تقرر هذا فإنه قد أعاد المؤلف مناهج الناس في حقيقة النسخ إلى ثلاثة مناهج:

المنهج الأول وهو الذي اختاره، وقال عنه: هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

تلاحظون أنه لم يجعل النسخ ذات الخطاب وأنه استعمل الرفع وجعل النسخ للحكم، وسيأتي من هنا إشكال في هذا فيما يأتي، حيث أن المؤلف يرى أن النسخ ينقسم على ثلاثة أقسام:

نسخ للحكم والتلاوة، ونسخ للحكم دون التلاوة، وهذان لا إشكال فيهما، والثالث نسخ للتلاوة مع بقاء الحكم، وبالتالي لا يدخل هذا القسم الأخير في هذا التعريف، وإن كان يمكن الإجابة عنه بأن بقاء التلاوة

هذا حكم، أو يترتب عليه حكم من جهة جواز قراءته في الصلاة، ومن جهة جواز إدخاله في آيات القرآن ونحو ذلك.

وتلاحظون هنا أنه فسر هذا بمثال رفع حكم الإجارة بالفسخ؛ ليفرق بينه وبين المنهج الثاني، الإجارة تنتهي بشيئين: **الأول** بانتهاء المدة، هذا في الحقيقة ليس رفعا للإجارة وإنما هو انتهاء لمدتها، بالتالي آثار الإجارة السابق باقية، **والثاني** من طرائق رفع حكم الإجارة: الفسخ، فلولا الفسخ لكان حكم الإجارة باقيا،

وقد قال المؤلف: وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم، كما قال الثابت بخطاب متقدم، أي أن المنسوخ لا بد أن يكون ثابتا بخطاب، أما لو كان المرفوع حكمه لم يثبت بخطاب وإنما ثبت بالبراءة الأصلية فحينئذ لا نقول عن رفعه بأنه نسخ؛ وذلك لأن لو قلنا بأن هذا نسخ للزم منه أن تكون الشريعة كلها نسخا ولا بد أن يكون الخطاب الذي ثبت به الحكم في المنسوخ متقدما؛ لأنه لو كان الخطاب مقارنا لكان تخصيصا أو إلغاء.

وقول المؤلف هنا لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل هذا مبني على المسألة السابقة التي أخذناها في مباحث الإباحة، وتقدم معنا أن الناس يقولون أن الأفعال قبل ورود الشرائع على أربعة أقوال: منهم من يقول هي للإباحة، ومنهم من يقول للمنع، ومنهم من يقول لا حكم لها، و أن كان كلام المؤلف هناك يشير إلى هذا القول الثالث وكلامه هنا يشير إلى أن العقل له حكم، والقول الرابع: بأنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع.

وقوله: (وقيدناه بالخطاب الثاني) لا بد أن يكون الناسخ خطابا، أما ارتفاع الحكم بأمور أخرى غير الخطاب المتأخر فإنها لا تسمى نسخا، فمن مات أو جن فإنها تنقطع عنه الأحكام الشرعية وهذا لا يعد نسخا؛ لأن ارتفاع الحكم هنا ليس بخطاب وإنما بوجود وصف غيّر حكم المحل.

قوله: وقولنا مع تراخيه عنه لا بد أن يكون الناسخ متراخيا عن المنسوخ إذ لو كان الناسخ متصلا بالمنسوخ لكان بيانا وإتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة وشرط.

المنهج الثاني في حقيقة النسخ: يقول بأن النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان، فوجوب صيام عاشوراء مثلا كان مفروضا ثم بعد ذلك نسخ بعدم إيجابه، مثل ما كان النسخ كشفا لمدة العبادة بواسطة خطاب ثان.

وهذا التعريف فيه ما فيه؛ لأن كشف مدة العبادة أثر للنسخ وليس ذات النسخ، ثم قد يكون هناك نسخ قبل التمكن من الفعل كما تقدم، وبالتالي لا يكون هناك مدة للعبادة.

والأمر الآخر أن النسخ لا يختص بالعبادات، وقد انتقده المؤلف بقوله: (وهذا يوجب أن يكون قوله: {ثم أتموا الصيام إلى الليل} نسخا؛ لأن هذا اللفظ بهذه الآية كشفت مدة العبادة بخطاب ثان؛ فإن العبادة وجبت بقوله: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}، وليس فيه معنى الرفع).

هذا لا يوجد فيه نسخ ومع ذلك يصدق عليه التعريف الذي ذكرتموه؛ فإن قوله: {إلى الليل} إذا لم يتناول إلا النهار فإنه متباعد عن الليل بنفسه، وبالتالي لا يوجد هناك معنى للنسخ؛ إذ لا يوجد رفع للخطاب إنما النسخ برفع ما دخل تحت الخطاب.

أما التعريف الذي ذكروه فقد قال المؤلف: وما ذكروه تخصيص، لأن كشف مدة العبادة بخطاب ثان على مرادكم هو في الحقيقة من التخصيص، وفي هذا نسبة جعله بمعنى التخصيص نظر إنما هو بمعنى انقطاع العبادة، وقد رد عليهم المؤلف مما تقدم من أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، مع أنه لا يوجد هناك مدة للعبادة أصلا.

المنهج الثالث يقول: بأن النسخ بيان لمدة الحكم الشرعي، وهو في الحقيقة مماثل للمنهج الثاني؛ لكنه نص على أنه بيان ولفظة البيان تشمل التخصيص، التقييد، توضيح المجمل، ومن ثم لا يصح أن ندخل هذه المعاني في النسخ وهي ليست منه.

المنهج الآخر من مناهج الناس في حقيقة النسخ: أن النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائد على وجه لولاه لكان ثابتا، فلاحظ أنهم جعلوا النسخ هو ذات الخطاب.

ولاحظ أنهم جعلوا الرفع ليس للحكم الأول وإنما جعلوه لمثل الحكم الأول؛ لأنهم يقولون بأن النسخ ليس متضمنا لرفع الحكم الأول لأن الحكم الأول باق في زمانه؛ ولذا قالوا: مثل الحكم.

وقالوا هنا: على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتا، للرد على الحنفية الذين ينهجون المنهج الثاني والثالث في قولهم كشف مدة العبادة، ومن ثم نلحظ هنا أنهم فسروا النسخ بالناسخ، وهناك فرق بين النسخ وبين الناسخ فإن الخطاب هو الناسخ وليس هو ذات النسخ، وقد حكم المؤلف على هذا، بأن هذا التعريف لا يصح، وأشار إلى علة ذلك بأن حقيقة النسخ الرفع لا ذات الخطاب وقد أخلوا الحد عن كلمة الرفع.

ثم أورد المؤلف بعض الإيرادات والاعتراضات على المنهج الأول في حقيقة النسخ:

الاعتراض الأول: أن النسخ لا يخلوا من أحد حالين: إما أن يكون رفعا لثابت وهذا لا يمكن رفعه لأنه ثابت، أو أنه رفع لأمر غير ثابت والأمر غير الثابت لا نحتاج إلى رفعه لأنه لم يثبت.

وأُجيب عن هذا: بأن النسخ رفع لحكم ثابت لولا الناسخ لبقي ثابتا، هذا متصوّر ومعقول، فمثال ذلك: إيجاد المعدوم، لا يقال بأن إيجاد المعدوم إيجاد لمعدوم والمعدوم ليس بموجود حتى نتمكن من إيجاده و أن كان

موجودا فلا حاجة إلى إيجاد ما هو موجود، مثل له والمؤلف: بالكسر من المكسور؛ فإنه قد يعترض معترض ويقول: الكسر إما أن يرد على معدوم والمعدوم لا حاجة إلى إعدامه لأنه معدوم، وإما أن يرد إلى موجود غير منكسر وهذا غير متصور؛ إذ كيف نحكم على الشيء بحكمين متناقضين أنه منكسر وأنه غير منكسر،

وأجاب عن هذا المؤلف: بأن من شرط المنع من وجود المتضادين اتحادهما في الزمان، وهنا لا اتحاد في الزمان، ولذلك نقول بأن الزجاج موجود لولا الكسر وقال: ولذا نفرق بين انكساره بنفسه وبين كسره من قبل غيره، ونفرق بين فسخ الإجارة لسبب وبين انتهاء حكم الإجارة بزوال مدتها.

الاعتراض الثاني: أنكم تقولون بأن النسخ رفع حكم ثابت بخطاب متقدم بواسطة خطاب متراخ عنه، وخطاب الله تعالى قديم والقديم لا يمكن رفعه؛ لأن القديم لا يقبل الإزالة والتغيير،

أُجيبَ عن هذا: بأن الرفع ليس لذات الخطاب وإنما الرفع لتعلق الخطاب بالمكلف، وهذا متصور وموجود، ومثله في الناسي، النائم، يرتفع عنهم التكليف في هذه الأفعال التي نسوها.

الاعتراض الثالث: بأن المنسوخ لا يخلو من أحد حالين:

إما أن يكون حسنا، والحسن لا يصح رفعه.

وإما أن يكون قبيحا، والقبيح لا يمكن أن يرد الأمر الأول عليه، ولا يمكن أن يقال بأن الحسن انقلب ليكون قبيحا.

اعترض المؤلف على هذه المناقشة باعتراضات،

أولها: أن هذا مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقلي ووجوب الأصلح على الله، وهو باطل.

كما أجيب بجواب آخر: بأن الشيء قد يكون حسنا في وقت ويكون قبيحا في وقت آخر. وهذا الجواب ضعفه المؤلف بمسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، وإن كان هناك يمكن أن يقال: حسن التكليف إنما هو في ما يتعلق باستعداد المكلف لفعل الطاعة ولو لم يتمكن من فعلها.

الاعتراض الرابع: أن المنسوخ مأمور به في الزمان الأول؛ فعلى ذلك يكون مرادا لله، فكيف يقع النسخ على ما هو مراد لله؟ قال الرابع: أن ما أمر به أن أراد وجوده كيف ينهى عنه؟ حتى يكون مرادا غير مراد في وقت واحد.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الاعتراض مبني على أن الأمر يشترط له إرادة الآمر وقوع المأمور به، ونحن ننازع في مثل ذلك.

الاعتراض الخامس: أنه إذا قلنا بأن النسخ رفع؛ فإنه يمكن أن يترتب عليه إثبات البداء لله عز وجل،

المراد به: تغيير الحكم على الشيء لظهور ما كان خافيا في الزمان الأول، والله عز وجل مطلع على ما سيأتي عالم به، ومن ثم لا يتصور منه البداء.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يبيح الله ما حرم يمحو ما يشاء ويثبت ولا يوجد تناقض؛ كما أن الحائض يحرم عليها الصلاة والطاهر تجب عليها الصلاة ولا يقال بأن هذا لزم منه البداء على الله عز وجل.

بعد ذلك أورد المؤلف اعتراضا فقال: فإن قيل فهم مأمورون به -يعني بالمنسوخ- في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبدا، أن قلتم إلى وقت النسخ فحينئذ تقولون بمثل قولنا في أن النسخ بيان مدة العبادة، وإن قلتم نحن مأمورون به أبدا –المنسوخ كنا مأمورين به أبدا- فيلزم على ذلك أن تقولوا بأنه قد تغير علم الله عز وجل.

وأجيب: بأننا لا ندخل في هذا التقسيم لأننا نرى بأنهم مأمورون في علم الله إلى وقت النسخ؛ كما يعلم الله عز وجل أن البيع المطلق ينتج أثره ونتيجته إلى أن ينقطع البيع بالفسخ، فهو في ذاته عقد صحيح تام.

ثم أورد المؤلف مسألة تابعة لحقيقة النسخ، ألا وهي: الفرق بين النسخ والتخصيص.

ما هي الأمور المشتركة بين النسخ والتخصيص؟

النسخ والتخصيص كل منهما يتضمن أن الخطاب الأول لم يبق على دلالته على وجه الكمال، النسخ يزيل الحكم الثابت في الخطاب الأول كلية وفي التخصيص يزيل بعض أفراد العام، وبهذا نعلم كثيرا من أوجه الاختلاف بين النسخ والتخصيص.

وقد ذكر المؤلف ستة وجوه:

الأول: أن النسخ يشترط تراخيه، ولا يصح أن يرد الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد، بخلاف التخصيص فإنه يمكن أن يرد الخطاب العام والخطاب الخاص في وقت واحد.

الفرق الثاني: بأن التخصيص لا يرد إلا على عمومات بخلاف الأمر فإنه قد يرد على شيء معين.

الفرق الثالث: أن النسخ لابد أن يكون بخطاب، فلا يصح النسخ بما ليس بخطاب شرعي، لا يصح تنسخ بالمصالح نسخ بناء على المصلحة أو نسخ بوجود قول الصحابي، بخلاف التخصيص فإنه يمكن أن يقال بالنسخ بهذه الأمور، فيمكن أن يقال بالنسخ بالقياس أو بالمفاهيم أو بقول الصحابي؛ مثلما يذكرون في مسألة التخصيص بأدلة العقل.

الفرق الرابع: أن النسخ يختص بالخطاب الإنشائي الأمر والنهي ونحوهما ولا يدخل على الأخبار؛ لأن خبر الله لا يمكن أن يكون منسوخا؛ لأنه يدل على أنه كذب، والله عز وجل منزه عن الكذب، بخلاف التخصيص فإنه يمكن أن يدخل على الأخبار، وهناك طائفة من أهل العلم رأوا أن النسخ يمكن أن يدخل

على الخطاب المتعلق بالزمان الآتي؛ مثال ذلك -إذا الأخبار عندنا أخبار عن ماضي هذه لا يدخلها النسخ بالاتفاق، والثاني أخبار متعلقة بمستقبل-، مثال ذلك: {إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير} هذا فيه إثبات وجود المحاسبة في الزمان الآتي لما في النفس، هذا خبر أو ليس بخبر؟ خبر؛ لكنه عن مستقبل، ثم نسخ بقوله تعالى: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}.

الفرق الخامس: أن النسخ يزيل حكم المنسوخ بالكلية، بينما التخصيص لا يزيل حكم العام بالكلية.

وذكر المؤلف الفرق السادس: بأن النسخ له شروط ليست من شروط التخصيص؛ فعام القرآن يمكن تخصيص بالأقيسة بخلاف النسخ، فإنه يشترط في النسخ أن يكون الناسخ مماثلا للمنسوخ.

وبهذا يتبين لنا الفرق بين التخصيص والنسخ، وأؤكد على ما سبق من التركيز على مسألة حقيقة النسخ.

الملف الصوتي العشرون:

فصل :

وقد أنكر قوم النسخ.

وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلًا وقد قام دليله شرعًا.

أما العقل:

فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا بُعْدَ في أن الله –تعالى– يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا، ويمتنعوا –بسبب العزم عليه– عن معاص وشهوات، ثم يخففه عنهم.

فأما دليله شرعًا:

فقال الله –تعالى–: {مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا ... } ، وقال:{وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ....}.

وقد أجمعت الأمة على أن شريعة ﷺ محمد قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله.

وقد كان يعقوب –عليه السلام– جمع بين الأختين.

وآدم –عليه السلام– كان يزوج بناته من بنيه، وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام .

ش: هذه المسألة وهي مسألة **إثبات النسخ على منكريه من المسائل** التي حُكي الخلاف فيها عن أبي مسلم الخرساني، وبعض أهل العلم قال أن أبا مسلم هذا و بن محمد بن بحر الأصفهاني لم يكن مراده إنكار النسخ بالكلية ولكنه أنكر تسميته باسم النسخ، وقال بأنه يسمى تخصيصا في الزمان .

وعلى كلٍّ فإن النصوص قد وردت بإثبات النسخ ، وقد نسب كثير من الأصوليين القول بعدم جواز النسخ إلى طوائف من اليهود وبعضهم قال بأن النسخ غير جائز عقلا ولا سمعا ، وبعضهم حكى عنهم المنع الشرعي منه ، كما أن بعض أهل العلم نسب الخلاف في هذه المسألة إلى طائفة العنانية من المعتزلة، وبعض الباحثين قال بأنهم إنما يمنعونه في الشرع ويجيزونه في العقل .

وعلى كلٍّ فالبحث في خلاف اليهود لا محل له لأن الاختلاف مع اليهود ورد في أصول كثيرة منها الخلاف في حجية القرآن والخلاف في صحة نسبة الرسالة إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – على أن اليهود يقرون بوجود نسخ في شريعتهم وأن أنبياءهم نسخوا شرائع من قبلهم ، وهم يقرون بإثبات النبوة لنوح عليه السلام

، ويقرون بأن موسى قد جاء بأمور مخالفة لما ورد في شريعة نوح عليهما السلام ، ويبقى البحث في بعض المعاصرين .

وفي عصرنا الحاضر قد وجدت كتابات في الاعتراض على القول بالنسخ ، **وهذه الكتابات على نوعين** :

منهم من يُثبت الأصل ويقول بأن النسخ واقع وجائز في الأصل لكنهم يمنعون من بعض المسائل وبعض الجزئيات وبعض المباحث التي قيل فيها بالنسخ ، ومن أمثلة ذلك أن بعضهم يقول بأن القرآن لا يوجد فيه نسخ مثلا وبأن القرآن كله محكم ، بينما وُجدت من كتابات بعض المعاصرين من ينكر النسخ بالكلية، والذي يظهر أن هؤلاء الكتاب ليست لديهم الخلفية الشرعية الأصولية ولذلك نجد أن عندهم مشاركة في بعض المباحث الشرعية وعندهم رغبة في الخير وفي جعل الناس يسيرون على مقتضى الشرع ولكن ليس لديهم من الأهلية ما يجعل أقوالهم معتبرة في هذا الباب مع كونهم ممن يحامي ضد الأحكام الشرعية ويحاول أن يقنع الناس بقبولها في الجملة لكنهم وردت عليهم شبه في هذا الباب وبالتالي ليس لها تلك القيمة العلمية التي تؤدي إلى اعتبارها .

على كلٍّ عندنا مسألة النسخ هل النسخ جائز في الشريعة أو لا ؟

وقد وقع الاتفاق على أن النسخ جائز بين الشرائع وأن بعض الشرائع ينسخ بعضها الآخر يدل على ذلك قوله تعالى: { مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه } ويدل عليه أيضا ما ورد في الشرع من بيان أحكام متعلقة بالأمم السابقة وأنها لم تتعلق بهذه الأمة ، مثل قوله: { ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم } وهكذا في مثل قوله: { وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر } ونحوها من الآيات ، ولكن محل البحث هل يوجد نسخ بين الأحكام الشرعية في الشريعة الواحدة أو لا يوجد ذلك فالبحث فيه في مسألتين :

المسألة الأولى في الجواز العقلي ، ولم يوجد أحد يصرح بمنع النسخ عقلا ومن ثم يبدو أن هذا أيضا من مواطن الاتفاق ويبقى البحث في حكم النسخ في الجملة في الشرع .

هل يجوز شرعا وجود النسخ بين الأحكام الشرعية أو لا ؟

والبحث الآخر في الوقوع ، هل وقع النسخ أو لم يقع ؟ كما تقدم أن جماهير أهل العلم بل قد يكون إجماعا في أكثر عصور الأمة على القول بجواز النسخ شرعا بل على القول بوقوع النسخ .

هذا بالنسبة لتصوير المسألة، وأما بالنسبة للأدلة **فقد ذكر المؤلف من الأدلة العقلية** :

أنه لا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان ثم لا يكون كذلك في زمان آخر فيكون مشروعا في الزمان الأول ممنوعا في الزمان الثاني وهذا مبني على القول بأن الأحكام الشرعية مبنية على مصالح العباد والأشاعرة

كما تقدم، يتوقفون بمثل هذا وبالتالي لا يرون صحة الاستدلال بمثل هذا الاستدلال ويقولون: الشريعة منسوبة لله عز وجل وبالتالي هو جل وعلا يحكم ما يشاء وينسخ ما يشاء لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه.

وذكر المؤلف دليلا عقليا آخر وقال : لا بُعد في أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا ويثابوا وبسبب العزم ، وثم بعد ذلك قد يخففه عنهم ، وهذا الدليل مبني على أنه لا يوجد مانع عقلي يمنع من النسخ .

ثم ذكر المؤلف عددا من الأدلة الشرعية الدالة على إثبات النسخ :

الدليل الأول: قول الله تعالى : { ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها } فهو صحيح في إثبات النسخ وأن النسخ قد يرد على الآيات القرآنية .

الدليل الثاني: قوله تعالى : { وإذا بدّلنا آية مكان آية } فهذا فيه دلالة على أن الآيات قد تُبدل بآيات أخرى .

الدليل الثالث : الإجماع ، فإن الأمة قد أجمعت على أن هذه الشريعة ناسخة لما قبلها من الشرائع السابقة.

وهناك دليل آخر ذكره المؤلف (دليل الوقوع الشرعي) وهو أن يعقوب كان يجمع بين الأختين ، وفي شرعنا مُنع من هذا ، قال تعالى : { وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف } وفي شريعة آدم كان يزوج أبناءه من بناته والأنبياء الذين أتوا بعده قد مُنعوا من هذا ، قال تعالى : { حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم }.

وهناك أدلة أخرى قد ذكرت في هذا المبحث ، منها :

الوقوع في عدد من الأحكام ، من أمثلة هذا قوله تعالى : { الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا } في آية المصابرة في سورة الأنفال ، ومثله في سورة المجادلة في آية تقديم الصدقة بين يدي النجوى للنبي – صلى الله عليه وسلم – ويدل عليه أيضا ما تواتر من الأحاديث الدالة بمجموعها على إثبات النسخ مثل قوله – صلى الله عليه وسلم – : (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها) ، (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ألا فكلوا وادخروا) ونحو ذلك من النصوص .

فصل:

يجوز نسخ الآية دون حكمها ، ونسخ حكمها دون تلاوتها ، ونسخهما معا.

وأحال قوم نسخ اللفظ فإن اللفظ إنما نزل ليتلى وليثاب عليه، فكيف يُرفع ؟

ومنع آخرون بنسخ الحكم دون التلاوة لأنها دليل عليه فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل ؟

قلنا هو متصور عقلا وواقع ، أما التصور فإن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها وكل حكم فهو قابل للنسخ ، وأما تعلقها بالمكلف في الإيجاب وغيره حكم أيضا فيقبل النسخ . وأما الدليل على وقوعه : فقد نُسخ حكم قوله تعالى : { وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين } وبقيت تلاوتها . والوصية للوالدين والأقربين . وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باق . وقولهم : كيف ترفع التلاوة ؟ قلنا : لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة ، لكن أنزل بلفظ معيّن . وقولهم : كيف يُرفع المدلول مع بقاء الدليل ؟ قلنا : إنما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه ، والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلا والله أعلم .

هذا الفصل معقود في أحد تقسيمات النسخ ، المتعلق بثبوت النسخ في التلاوة والحكم ، **والنسخ ينقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام :**

القسم الأول : نسخ الحكم والتلاوة

وهذا القسم محل اتفاق على جوازه ولم ينازع فيه أحد ، وقد يمثل له فيما ورد بحديث عائشة : (كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس) .

النوع الثاني : أن تنسخ الآية دون حكمها ، جماهير أهل العلم على جواز ذلك حيث تنسخ تلاوته ويبقى حكمه ، وقد يمثل له بما ورد في قصة الشهداء ، وكان فيما أُنزل : (بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا ورضي عنا ورضينا عنه) ومثله أيضا آية الرجم ، وأنه كان فيما أنزل آية الرجم كما قال عمر – رضي الله عنه – : نسخ لفظها وبقي حكمها . الجماهير على جواز ذلك ، وقال قوم أنه يمتنع أن ينسخ اللفظ مع بقاء الحكم ، قالوا : لأن اللفظ نزل ليتلى ويثاب عليه وله فوائد ، فكيف يرفع مع بقاء حكمه مما يؤدي إلى انتفاء هذه الفوائد .

والقول الثاني قول الجماهير بجواز نسخ تلاوة الآية دون حكمها ، قالوا بأنه متصور عقلا فلا يمنع العقل من ذلك . وذلك لأن تلاوة الآية وكتابتها في القرآن وجواز قراءتها في الصلاة هذه أحكام شرعية ولا يمتنع أن

ينسخ بعض الأحكام ؛ لأن كل حكم شرعي في عهد النبوة قابل بأن يرد عليه النسخ ، كما أن الحكم المتعلق بالمكلف يقبل النسخ .

لذلك استدل الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم بأن هذا واقع على عدد من المسائل ، آية النسخ قد تواتر أنها منسوخة وآية الرجم قد تواتر أنها منسوخة مع أن حكمها باق . أيضا كان مما أنزل النهي عن نفي النسب (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم) ثم نسخ لفظها وبقي حكمها .

وقد أجاب المؤلف عن قول المخالفين، وقولهم: كيف ترفع التلاوة ؟ قال: لا يمتنع أن يكون المقصود في الآية في الأصالة الحكم الذي تتضمنه الآية، وليس المراد ذات التلاوة ومن ثم لا يمتنع أن ترفع التلاوة مع بقاء حكمها. وبذا يتبين لنا رجحان القول بجواز نسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها.

المسألة الثالثة المتعلقة بنسخ الحكم مع بقاء التلاوة

وقد يستدل لهذا بعدد من الآيات : منها قول الله عز وجل : {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون}

وقد نسخت بالآية التي بعدها : {الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا} فدل هذا على وقوع نسخ الحكم مع بقاء التلاوة .

ومن أمثلته أيضا : قوله عز وجل : {يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة} قد نسخت بالآية التي بعدها .

وقد ذكر من الأمثلة على هذا النوع قوله تعالى : { وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين} فكان في أول الإسلام من شاء صام ومن شاء ترك الصيام ، لكن يجب عليه فدية إطعام مسكين عن كل يوم ، وبعض أهل العلم قال أن هذه الآية ليست من آيات النسخ ، قالوا : وقوله : (وعلى الذين يطيقونه) أي يشق عليهم ، ويكون خارج المعتاد من قدرتهم ، ويقولون : بأن لفظة الإطاقة ما تطلق إلا على ما فيه مشقة ؛ لذلك يقال : أطاق حمل الرحى ؛ لأنها ثقيلة ، ولا يقال : أطاق حمل القلم ؛ لأنه ليس فيه عليه مشقة في هذا الباب ، وبالتالي قالوا : بأن الآية باقية في دلالتها .

على كلٍّ .. جماهير أهل العلم يرون أنه يجوز نسخ حكم الآية مع بقاء تلاوتها، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة :**

الدليل الأول : الجواز العقلي : فإنه لا يمتنع عقلا القول بنسخ الحكم مع بقاء التلاوة ؛ لأن كل حكم قابل للنسخ .

والدليل الثاني : وقوع هذا النوع من النسخ ، نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، وقد يمثلون له بقوله جل وعلا : {كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين} ومثله في آية الرجم .

أورد المؤلف القول الثاني يقول: بمنع نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، وقد أورد لهم دليلا

فقال : كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل ؟ فالدليل باقٍ لم ينسخ ، مع ذلك تقول نسخ الحكم .

وأجاب المؤلف عن هذا بقوله : لأنه إنما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه ، وأما الناسخ فإنه مزيل لحكمه فلا يبقى دليلا .

ويقول : الآية القرآنية التي لم ينسخ لفظها ونسخ حكمها لم تعد دليلا على الحكم ؛ لأن الشيء لا يكون دليلا على الحكم إلا إذا انفك عما يرفع حكمه ، ولا يمكّن من العمل بحكمه ، وهنا يوجد أشياء وقرائن غير منفكة تدل على ارتفاع الحكم ، وبالتالي لا يعد أصلا دليلا .

ويبقى عندنا أنه لا شك أن الراجح هو إثبات الأنواع الثلاثة ؛ لأن هذا هو الذي تدل عليه النصوص ، لكن **هل يمكن أن نعرف منشأ الخلاف** ؟

ذكر بعض أهل العلم أن منشأ الخلاف في هذه المسألة هو الاختلاف في مسألة نسخ جزء العبادة ، هل هو نسخ لها بالكلية أو لا ، وسيأتي معنا ذكر التقسيمات والأقوال فيها فيما يأتي .

طالب: ....

الشيخ: هنا عندنا حكمان مرتبطان : تلاوة ، والحكم الذي هو الأثر ، هل يمكن أن ينسخ الجزء مع بقاء الجزء مع بقاء الجزء الآخر ؟ أو لا يمكن هذا ؟

مسألة نسخ جزء العبادة لعلها تأتي ، بعض أهل العلم يقول إذا نسخ الجزء فهو نسخ للجميع ، وبعضهم يقول يكون إثبات لعبادة جديدة ، وبعضهم يقول هذا نسخ بالجزء..

مثال : في صوم رمضان كان في أوائل الإسلام يبتدئ الصوم من النوم ، لو نام بعد العشاء مباشرة لزمه الإمساك إلى مغرب الغد ، ثم بعد ذلك جاءت الآية { أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر }

هل لما نزل هذا الحكم هو نسخ لحكم الصيام سابقا ، من النوم إلى مغرب الغد ؟ وإثبات عبادة جديدة لعبادة الصوم من الفجر إلى غروب الشمس ، أو أن الحكم الأول باق جزؤه ؟ ولعله أن شاء الله يأتي تفصيل هذه المسألة وما يترتب عليها فيما يأتي .

الملف الصوتي الحادي والعشرون:

فصل: يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال

نحو أن تقول في رمضان: حجوا هذه السنة، وتقول قبل يوم عرفة: لا تحجوا

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لأنه يقضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأمورا منهيا، حسن قبيحا، مصلحة مفسدة.

ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم فكيف يأمر بالشيء وينهي عنه في وقت واحد .

وقد ذكرنا وجه جوازه عقلا

ودليله شرعا: قصة إبراهيم عليه السلام، فإن الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم)

وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسّفوا في تأويله من ستة أوجه :

أحدها : أنه كان مناما لا أصل له .

الثاني : أنه لم يأمر بالذبح وإنما كلف العزم على الفعل لامتحان سره بصبره عليه .

الثالث : أنه لم ينسخ، لكن قلبَ الله عنقه نحاسا، فانقطع التكليف عنه لتعذره .

الرابع : أن المأمور به الإرجاع ومقدمات الذبح، بدليل: (قد صدقت الرؤيا) .

الخامس : أنه ذبح امتثالا فالتأم الجرح واندمل بدليل الآية .

السادس : أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل فان لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي .

والجواب من وجهين: أحدهما يعم جميع ما ذكروه، والثاني أنا نفرد كل وجه مما ذكروه بجواب

أما الأول فلو صحّ شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء، ولم يكن بلاء مبينا في حقه .

والجواب الثاني: أما قولهم "كان مناما لا أصل له"

فقلنا: منامات الأنبياء عليهم السلام وحي، وكانوا يعرفون الله تعالى به، ولو كان مناما لا أصل له لم يجز له قصد الذبح والتل للجبين.

ويدل على فساده قول ولده عليه السلام:(افعل ما تؤمر) ولو لم يؤمر كان ذلك كذبا

والثاني فاسد لوجهين أحدهما: أنه سماه ذبحا بقوله: (إني أرى في المنام أني اذبحك) والعزم لا يسمى ذبحا، والآخر أن العزم لا يجب مالم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه واجبا كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية .

والثالث لا يصح عندهم؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديدا يكون أمرا بما يعلم امتناعه.

والرابع فاسد لكونه لا يسمى ذبحا.

والخامس فاسد، اذ لو صح لكان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله، ولم ينقل. وإنما هو اختراع من القدرية ومعنى قوله (قد صدقت) أي عملت عمل صدق والتصديق غير التحقيق.

وقولهم أنه اخبر أنه يؤمر به في المستقبل فاسد اذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل كي لا يكون خلفا في الكلام وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي كما قال: (إني أرى سبع بقرات سمان) و(إني أراني أعصر خمرا) أي: قد رأيت. وقال الشاعر:

وإذا تكـون كريهـة أدعى لها وإذا يحـاس الحيـس يدعى جندب.

وقولهم: "أنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأمورا منهيا" فلا يمتنع أن يكون مأمورا من وجه، منهيا عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا، يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرط في الأمر افعل ما أمرك به أن لم يُزل حكم أمرنا عنك بالنهي.

فإن قيل: فإذا علم سبحانه أنه سينهى عنه، فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعا؟

قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور؛ لامتحانه بالعزم، والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الامور، فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه على الطاعة ثوابا بشرط: عدم ما يحبطها، وعلى المعصية عقابا بشرط: عدم ما يكفرها من التوبة

والله سبحانه عالم بعاقبة أمره أنه يجوز أن يكون الشيء مأمورا منهيا في حالين: إذ ليس المأمور حسنا في عينه لوصف هو عليه قبل الأمر به، ولا المأمور مرادا ليتناقض ذلك.

وقولهم:" أن الكلام قديم فيكون أمرا بالشيء ونهيا عنه في حال واحد"

قلنا: يتصوّر الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز.

فأما جبريل عليه السلام فيجوز أن يسمعها في وقت واحد، ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقًا، وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهاهم عنه بعد ذلك، والله سبحانه أعلم.

ش: عنون المؤلف لهذه القاعدة: **قاعدة نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.**

بعضهم قال في عنوانها: جواز نسخ الشيء قبل وقوعه، وعنوان المؤلف أولى لأن كلمة الوقوع فيها بعض الإبهام، تحتاج إلى تأمل في المراد بها؛ لأنها تقع على معان متعددة .

والمراد بالقاعدة: هل يمكن أن يرِد الأمر بأداء فعل من الأفعال ثم يصل إلى المكلف، ثم ينسخ هذا الأمر قبل أن يتمكن المكلف من فعله؟

والمراد مثل المؤلف بذلك بأن نقول في رمضان: "حجوا هذه السنة" ثم يقال قبل يوم عرفة "لا تحجوا" وهنا نسخ للفعل قبل التمكن من امتثاله.

ومن أمثلته: مسألة نسخ الصلوات من خمسين إلى خمس، فإنه قد جاء الأمر للنبي- صلى الله عليه وسلم- ليبلغ الامة بأن الواجب هو خمسون صلاة، ثم بعد ذلك نسخ إلى خمس صلوات قبل أن يكون هناك تمكن من الامتثال .

وأما عن منشأ الخلاف في هذه المسألة:

فهو الخلاف في فائدة التكليف، فإذا كنا نقول بأن فائدة التكليف لمصلحة المكلف فلا مصلحة في ايجاب أمر ثم نسخه قبل التمكن من فعله.

وإن قلنا فائدة التكليف غير ذلك من الابتلاء والاختبار فهو من رضى الله عن الطاعة وأهلها، فحينئذ يجب أن نقول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل.

أيضا من منشأ الخلاف مسألة: التحسين والتقبيح العقلي، وهل يجب على الله فعل الأصلح؟ أو لا يجب.

المعتزلة يقولون: عليه أن يفعل الأصلح، بالتالي لا يمكن أن يأمر بالشيء ثم ينسخ الأمر قبل أن يتمكن من فعله؛ لأن هذا ليس من الأصلح في شيء.

والجمهور على أن الله يفعل ما يشاء، وبالتالي قد يأمر بالشيء ثم ينسخه قبل أن يتمكن من فعله.

كما أنه قد يقال: بأن ذلك قد يحقق شيئاً من مصالح العباد.

وأما عن تحرير محل النزاع فإن عدم التمكن من الامتثال على أنواع:

النوع الأول: ما كان الأمر فيه عائدًا إلى سبب من عند المكلّف، فهذا حكي الاتفاق على أنه قد يقع في التكليف به، فقد يأتي تكليف بالقيام يشمل جميع المكلفين، فيشمل المقعد أصل التكليف ثم يخفف عنه.

على أنه بعضهم قال: لا أسميه نسخا، وإنما اسميه تخلف الأمر بعدم وجود شرط

المسألة الثانية: نسخ العبادة في وقتها بعد التمكن من أدائها، وهذا جائز، فلا يمتنع أن يقال صلوا صلاة الظهر، -ووقتها: من الزوال إلى صيرورة ظل كل شيء مثله- ثم في منتصف الوقت يقول نسخت الوجوب.

وإنما الخلاف أن يكون هناك أمر، وقبل أن يتمكن من فعله وامتثاله يأتي الناسخ من قبل الشرع بعدم وجوب ذلك الأمر.

وأما عن أقول أهل العلم في هذه المسألة فلهم قولان:

القول الأول: قول المعتزلة، **استدلوا على ذلك بأدلة:**

الدليل الأول: أن القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي به إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأمورا منهيا، حسنا قبيحا، مصلحة مفسدة؛ لأن هذا المأمور لم يؤمر بفعله إلا لحسنه ولكونه مصلحة، وما كان كذلك فإنه لا يصح أن ينهى عنه، خصوصا قبل التمكن من فعله.

والجواب عن مثل هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يبعد أن يكون ذلك مصلحة وتتحقق به فائدة، فينظر هل يقوم العبد بالعزم على الفعل أو لا، وهل يبذل أسبابه التي تمكنه من الفعل أو لا، ومن ثم هناك مصلحة تتحقق بهذا.

وأما كونه مأمورا منهيا، فهو مأمور به في الزمان الأول، منهي عنه في الزمان الثاني، والمنع إنما هو من اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد من وجه واحد في وقت واحد، أما إذا كان من وقتين فلا يمتنع مثل هذا.

والجواب الثالث: أن الأمر من وجه، والنهي من وجه، فهو بمثابة الأمر بالصلاة يتوجب مع وجود الطهارة، ولكن الصلاة ينهى عنها بالنسبة للمحدث، وبالتالي هذا يماثل ما ذكرناه في مبحث الشرط.

فهذه العبادة مأمور بها بشرط: أن يبقى الأمر ولا ينسخ، كما أن الصلاة تتوجه إلى العبد ليكون مأمورا بها حال كونه طاهرا، وأما في حال كونه محدثا فإنه ينهى عن أن يصلي وهو محدث.

الدليل الثاني لهم قالوا: "بأن كلام الله عندكم قديم، ومن ثم كيف يؤمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد لأن كلام الله عندكم أزل"

وأجاب المؤلف: بأنه يمكن أن يكون هناك امتحان بمثل هذا، لأن المكلف سيسمعه في وقتين.

ولهذا قال: اشترطنا التراخي في النسخ، ولا يمتنع أيضا أن يسمع جبريل الخطاب بهما في وقت واحد، لكنه لا يبلّغ إلا في وقتين.

ومثّل لذلك: بأنه يمكن أن يرد الأمر بمسالمة الكفار مطلقا، ثم ينهاه عن ذلك، ويسمعهما جبريل في وقت واحد لكنه يبلّغه للأمة في وقتين.

وهذا الجواب فيه ضعف؛ لأن القديم هو صفة الكلام التي يتصف بها الله عز وجل، وأما إفراد صفة الكلام فمنها ما هو حادث على الصحيح قال تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وبالتالي: لا يتوجه مثل هذا الاعتراض.

القول الثاني في هذه المسألة: هو جواز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله، وهذا عليه جماهير أهل العلم، ومنهم أهل السنة والجماعة والأشاعرة، وأكثر الطوائف.

استدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: الجواز العقلي فإن العقل لا يمنع من نسخ الأمر قبل امتثال المأمور قبل تمكن المأمور من امتثاله، وإذ لا يوجد محال من مثل هذا، وتصوره ممكن.

وقد يقال للناس في شهر رمضان "حجوا في شهر ذي الحجة"، ثم يقال لهم في شهر ذي القعدة: "قد نسخ الأمر"، فلا يبعد مثل هذا.

الدليل الثاني لهم: قالوا قصة إبراهيم عليه السلام أنه قد أمر بذبح الولد ثم بعد ذلك نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وقد فداه الله عز وجل بذبح عظيم.

وقد أجاب القدرية -الذين هم المعتزلة- عن الاستدلال بهذه القصة بعدد من الاعتراضات:

- الاعتراض الأول: أنه كان مناما، ولا يصح الاستدلال بالمنامات.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن منامات الأنبياء وحي من الله عز وجل، ومن ثم فانه يعمل به.

والدليل الثاني: أنه لو كان مناما لا يصح الاستدلال به، لما فعل إبراهيم عليه السلام مقدمات الذبح من كونه يقصد الفعل، يتل الجبين.

وجوابه الثالث: **أن** إسماعيل الذي أمر بذبحه قال لأبيه (افعل ما تؤمر) فدل هذا على أنه قد أمر به حقيقة، وإلا لكان كلام إسماعيل كذبا، وهو من ينزه عن هذا.

- والاعتراض الثاني على الاستدلال بقصة إبراهيم: قالوا: بأنه عليه السلام لم يؤمر بذبح ولده، وإنما أمر وكلف بأن يعزم على ذلك، من أجل أن يختبر، هل يصبر على مثل هذا؟ أو لا.

وهذا الاعتراض باطل؛ لأن ظاهر الآية أنه ذبح حقيقي {أرى في المنام اني اذبحك} والأصل أن تطلق الألفاظ على المعاني الحقيقية، ولا يصح أن يصرف لفظ الذبح إلى معنى العزم عليه الا بدليل، ولا دليل، فهذا من التأويل المردود.

والجواب الثاني: بأنه لا يصح أن يكون هناك عزم الا اذا غلب على ظن المكلف أن هناك فعل، فاذا كان المكلف يغلب على ظنه أنه لا يوجد أمر بالفعل؛ حينئذ لا يمكن أن يعزم على فعل لم يؤمر به، **والجواب الثالث**: أنه لو كان الحال أنه لا أمر بالذبح، لكانت معرفة إبراهيم بذلك أعظم من معرفة هؤلاء المخالفين، فإن إبراهيم أعرف بدلالة الخطاب الموجه إليه منك.

- الاعتراض الثالث: أن عنق إسماعيل انقلب ليكون نحاس، فحينئذ؛ انقطع التكليف لعدم القدرة من الامتثال، لا لكونه قد نسخ.

وأجيب عن هذا: بأن هذا يتناقض مع مذهب المعتزلة، فإن المعتزلة يرون أن الأمر يشترط فيه إرادة الآمر الكونية لامتثال المأمور للأمر، فإذا كان الله يعلم أن عنقه سيتحول إلى نحاس، فحينئذ الأمر لا يريد إيقاع المأمور به، وهذا لا يصح على مذهبكم، إذ من شرط الأمر في مذهب المعتزلة: أن يكون الآمر مريداً لإيقاع المأمور به.

- الاعتراض الرابع: قالوا بأن المأمور هنا ليس بالذبح، وإنما أمر بالاضطجاع ومقدمات الذبح، ولذا قال (قد صدقت الرؤيا) .

وأجيب عن هذا بأن الاضطجاع لا يسمى ذبحا، وبالتالي لا يدخل في مفهوم هذه الآية.

وأما قوله: {قد صدقت الرؤيا} أي عملت عمل الصدق بفعلك لمقدمات هذا الأمر، وبالتالي أنت قد صدقت، ولا يلزم من الصدق أن يكون قد فعل المأمور به حقيقة.

- والاعتراض الخامس: أن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح، وأنه قد ذبح ابنه حقيقة؛ امتثالا للأمر، لكن أعاد الله جل وعلا عنق إسماعيل فالتأم الجرح واندمل، بدليل قوله: (قد صدقت الرؤيا) .

وهذا الاعتراض اعتراض باطل، إذ لو كان الأمر كذلك لنقل، ولذكره الله عز وجل خصوصا أن فيه آية عظيمة. وكونه لم ينقل دل هذا أنه لم يحصل.

- الاعتراض السادس: أنه لم يؤمر بالفعل، وإنما أخبر بأنه سيؤمر بالفعل في المستقبل، ولذا قال (إني أرى في المنام أني أذبحك) وهذا فعل مستقبلي.

وأجيب عنه بأنه لو أخبره أنه سيأمره به في المستقبل لفعله، ولكن على قولكم لا يوجد أمر به، وبالتالي على كلامكم خلف في الكلام وعدم التحقق له.

والجواب الأخر: بأن لفظ الأمر هنا وإن كان للاستقبال فإنه يراد به المضي في الزمن الماضي، وهذا سائغ في لغة العرب ويستعملونه كثيرا.

وبعض أهل العلم أجاب بجواب عام قال: خلاصة اعتراضات المعتزلة تدل على أن الأمر هنا ليس أمرا حقيقيا، وهذا يتناقض مع سياق قصة إبراهيم، فإنه قد احتاج إلى الفداء، ولو لم يكن هناك أمر لم يحتج إلى الفداء وقد وصفه الله بأنه بلاغ مبين، وهذا ما يدل على أنه قد أمر به حقيقة.

وقد ذكر المؤلف أيضا ؛ اعتراض آخر في أواخر هذا الفصل فقال: **(فاذا علم الله سبحانه أنه سينهى عن الفعل قبل التمكن من فعله، فما معنى أن يؤمر بالفعل مع الشرط الذي يعلم أنه لن يتحقق قطعا)**.

وأجيب عن هذا: بأن عاقبة الأمر وآخره غير معلوم عند المكلف، وبالتالي يكون الأمر بالشيء مع نسخه قبل التمكن من فعله لتحقق عدد من الاعمال المطلوبة شرعا للعزم على الفعل ومن الاستعداد له بأنواع الأفعال، وقد يحصل به مصالح للخلق، ولهذا لا يمتنع أن يكون هناك وعيد، ثم يتخلف هذا الوعيد لان الوعيد مرتبط بشرط فيتخلف فيه عدم ذلك الشرط.

وبهذا نعلم رجحان مذهب الجمهور، ويمكن أن يستدل به كما ذكرت قبل قليل في مسألة نسخ الصلوات الخمسين إلى خمس صلوات قبل التمكن من الفعل في حادثة الاسراء والمعراج، وهي واضحة الدلالة على هذه المسألة.

الملف الصوتي الثاني والعشرون:

مسألة هل الزيادة على النص نسخ؟

والزيادة على النص ليست بنسخ.

وهي على ثلاث مراتب:

أحدهما: أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب الصلاة، ثم أوجب الصوم.

فلا نعلم فيه خلافًا، لأن النسخ: رفع الحكم وتبديله، ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه.

الرتبة الثانية:

أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلّقًا ما، على وجه لا يكون شرطًا فيه، كزيادة التغريب على الجلد في الحد، وعشرين سوطًا على الثمانين في حد القذف.

فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ؛ لأن الجلد كان هو: الحد كاملًا، يجوز الاقتصار عليه، ويتعلق به التفسيق، ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة.

ولنا:

أن النسخ: هو رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحد: وجوبه وإجزاؤه على نفسه، وهو باق، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر فوجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة.

فأما صفة الكمال: فليس هو حكمًا مقصودًا شرعيًّا، بل المقصود: الوجوب والإجزاء، وهما باقيان.

ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة –فقط– كانت كلية ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم، خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب، وليس بنسخ اتفاقا.

وأما الاقتصار عليه: فليس هو مستفادا من منطوق اللفظ؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره.

وإنما يستفاد من المفهوم، ولا يقولون به.

ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ، فيجوز بخبر الواحد.

ثم إنما يستقيم هذا: أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته، بل لعلة وردتنا بالإسقاط المفهوم متصلًا به أو قريبًا منه.

وأما التفسيق، ورد الشهادة، فإنما يتعلق بالقذف، لا بالحد.

ثم لو سلّم بتعلقه بالحد: فهو تابع غير مقصود، فصار كحل النكاح بعد العدة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر، ليس تصرفًا في حل النكاح، بل في نفس العدة.

فإن قيل: قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُم} يقتضي أن لا يحكم بأقل منهما، والحكم بشاهد ويمين نسخ له.

قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ، وقد أجبنا عنه.

الرتبة الثالثة:

أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، بحيث يكون المزيد عليه وعدمه واحدًا، كزيادة النية في الطهارة، وركعة في الصلاة فذهب بعض من وافق في الرتبة الثانية إلى أن الزيادة ههنا نسخ؛ إذ كان حكم المزيد عليه: الإجزاء والصحة، وقد ارتفع.

وليس بصحيح؛ لأن النسخ: رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب اقتضى: الوجوب والإجزاء، والوجوب باقٍ بحاله، وإنما ارتفع الإجزاء، وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم، وتخصيص العموم.

ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت.

بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ، أو لخبر يحتمل أن يكون متصلًا بيانًا للشرط، فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم.

ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي؛ فإنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بالسنة، وأصلها ثابت بالكتاب.

فإن قيل:

فالطهارة المنْوية غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر، فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية.

قلنا: هذا باطل؛ فإنها لو كانت غيرها: لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية، عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها.

ش: هذه المسألة مسألة الزيادة على النص، يراد بها: أن لو نزل حكم وثبت في حق الأمة وعملوا به، ثم بعد ذلك زِيد على مدلول الدليل الأول بإيجاب عمل مستقل أو عمل له صلة به أو ما هو شرط فيه، فهل يعتبر الدليل الثاني المتأخر ناسخًا للدليل الأول بحيث يشترط فيه شروط النسخ، أو يكون بيانًا فبالتالي لا تشترط فيه شروط النسخ؟

وهنا نعلم أن ثمرة المسألة تظهر فيما إذا كانت الزيادة لا يصح أن تكون ناسخة للمزيد عليه، ومن أمثلة هذه المسألة: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ سورة المائدة، آية٦، لم يذكر فيها النية، لكن ورد في الخبر في الحديث "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى" متفق عليه ، فهو حديث آحاد، فهل نقول بأن النص القرآني لم يدل على إيجاب النية، والحديث لا يقوى على نسخه، فبالتالي لا تجب النية في الوضوء كما يقول الحنفية؟ أو نقول الخبر في الحديث لم يرفع شيئًا من مدلول الآية، بل هو يقرر حكمًا جديدًا لا يرتفع به حكم الآية، ومن ثم نقول بأنه لا يمتنع أن نزيد على نص القرآن بواسطة خبر آحاد لأن هذا ليس من النسخ، **ومن أمثلته:** في قوله تعالى: ﴿ **وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ﴾ سورة الحج آية٢٩ ،لم يشترط في الآية الموالاة، ولا ستر العورة ولا النية، ثم جاءت الأخبار والأحاديث في إيجاب ذلك، "لا يطوف في البيت عريانًا"متفق عليه، وطاف مرتبًا واضعًا البيت على يساره، وقال "إنما الأعمال بالنيات" فهل نقول هذه أخبار آحاد فبالتالي لا يصح أن نقول بنسخ الآية بأخبار الآحاد ولا تشترط هذه الأمور؟ أو نقول هذه الأخبار إنما وردت في الزيادة على نص، والزيادة بيان فلا يمتنع أن يكون بيان القرآن بواسطة أخبار الآحاد؟

وقد قسم المؤلف الزيادة على النص إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول: ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه بحيث يكون المزيد مستقلًا عن المزيد عليه.

وقد ذكر المؤلف مثالًا على هذه المسألة: فيما إذا أوجب الصلاة، ثم أوجب الصوم، فإيجاب الصوم زيادة لا تتعلق بالمزيد عليه.

قال المؤلف: **(فلا نعلم فيه خلافًا)** أي أن العلماء قد اتفقوا على جواز هذه الرتبة وأنها لا تعد نسخًا، وأنه لا يشترط فيها شروط النسخ.

وقد نقل خلاف في مسألة ما لو زيد بصلاة على الصلوات الخمس هل يعد نسخًا؟ قالت طائفة: هو نسخ لأنه يغير الصلاة الوسطى، والجمهور على أنه ليس من النسخ في شيء وحتى في المشهور من مذهب الحنفية أن هذه الرتبة لا تعد من النسخ؛ والعلة في هذا أن النسخ رفع للحكم وتبديل له، وفي هذه الرتبة التي كانت الزيادة لا تتعلق بالمزيد عليه لن يتغير حكم المزيد عليه بل بقي وجوبه وإجزائه.

الرتبة الثانية: أن تكون الزيادة المتعلقة بالمزيد عليه لكنها ليست شرطًا فيه، **ومثل لها المؤلف**: بزيادة التغريب على الجلد في الحد، ففي الآية: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ سورة النور

آية٢، ولم يذكر فيها التغريب، وورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: "خذوا عني خذوا عني، البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام" رواه مسلم، فهل نقول بأن زيادة التغريب، وهي زيادة متعلقة بالمزيد عليه لكنها ليست شرطًا فيه هل نقول عنها بأنها نسخ ؟ وبالتالي لا نجيز نسخ القرآن بالخبر الواحد، أو نقول بأن هذه الزيادة بيان فبالتالي لا يمتنع أن نزيد على آي القرآن بخبر الواحد؟

ويمثل له بعضهم بأمثلة أخرى كما ذكر المؤلف: "زيادة عشرين سوطًا على الثمانين في حد القذف" هذه مسألة افتراضية مخالفة لما وقع في الشرع، **أما من جهة الأقوال فالعلماء له قولان مشهوران:**

القول الأول: أن الزيادة على النص التي تتعلق فيه الزيادة بالمزيد عليه دون أن تكون شرطًا فيه، **استدلوا على ذلك**: بأن هذه الزيادة ألغت حكمًا وهو كمال الحكم وتمامه بدون موجب الزيادة في الزمن السابق، كان جلد المائة يكفي، ولما ورد التغريب أصبح جلد المائة وحده لا يكفي .

وبذا تتعلق أحكام لتمام الحد كانت موجودة في الجلد وحده سابقًا وأصبحت لا توجد إلا مع جلد وتغريب .

وقد أجيب عن هذا: بأن كون الفعل كمال الحد في الزمان السابق، هذا ليس حكمًا شرعيًا مقصودًا لذاته، بل كان المقصود وجوب الجلد وإجزاء الجلد، وهذان الحكمان المقصودان في الآية باقيان، وبالتالي في دليلهم ما فيه .

وذهب جمهور أهل العلم: إلى أن الزيادة التي تتعلق بالمزيد عليه لا على وجه الشرط لا تعد نسخًا بل هي من البيان، **استدلوا على ذلك بأدلة** :

الدليل الأول: أن النسخ رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب وجوب الحد (الجلد) وإجزائه عن نفسه، وهذا الحكم باقٍ بعد ورود الأخبار الماضية، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر حينئذٍ يجب الإتيان بالأمرين معًا.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الزيادة في هذه الرتبة تماثل الزيادة في الرتبة السابقة، فإذا قلنا في الرتبة السابقة لا تعد الزيادة نسخًا فهكذا في هذه الرتبة؛ لأنه إذا أوجب الله الصوم بأن كانت الصلاة هي جميع ما يجب على المكلف فلما أوجب الله الصوم خرجت كونها كل الواجب ومع ذلك ليست هي نسخًا بالاتفاق.

وقد أجاب المؤلف عن دليل الحنفية بعدد من الأجوبة:

من تلك الأجوبة: أن دلالة الدليل الأول على كون المزيد عليه هو كل الواجب إنما هو دلالة بمفهوم المخالفة؛ لأن وجوب الجلد لا ينفي وجوب أشياء أخرى غيره، فبالتالي فإن حكم الاقتصار على المذكور إنما علم بواسطة مفهوم المخالفة، والحنفية لا يقولون به.

الجواب الآخر: قياسي، وهو أن تخصيص العموم رفع لبعض مقتضى اللفظ ومع ذلك لا يعد نسخًا ولا يشترط فيه شروط النسخ، فهكذا دلالة الدليل الأول على نفي الزيادة، تماثل تخصيص العموم في ذلك.

جواب آخر: أنه لا يمكن إثبات النسخ هنا إلا بعد إثبات أن المفهوم نزل أولًا ثم ورد التغريب بعده، وهذا لا يمكن أن نعلم به، بل قد يكون ورود دليل آخر لإسقاط المفهوم، فيكون متصلًا به، من شرط النسخ أن يكون الناسخ متراخيًا عن المنسوخ.

وأما الجواب عن قولهم: بأن إيقاع حد القذف قبل الزيادة يتعلق بالتفسيق ورد الشهادة وبعدها لا يتعلق بهما التفسيق، **فالجواب عن هذا**: أن هذه الأمور ليست متعلقة بالحد، إنما هي متعلقة بالقذف فبالتالي الزيادة على النص لا تتعلق بها هذه الأحكام

الجواب الثاني: أننا لو قلنا بأن التفسيق ورد الشهادة مرتبة على الحد فالزيادة على نص الحد تعد رفعًا وترتب هذه الأمور عليها، فنقول هذه الأمور تابعة غير مقصودة، **ومن أمثلة ذلك**: أن حل النكاح للمرأة بعد العدة حكم مقرر في الشرع وكانت العدة عامًا فنسخت إلى أربعة أشهر وعشرا، وهذا النسخ لا يؤثر في حل النكاح وعدم حله.

ثم أورد المؤلف اعتراضًا بقوله: **﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾** سورة البقرة آية ٢٨٢، فإن هذه الآية تقتضي أن لا يحكم بأقل من الشاهدين وبالتالي فإن القضاء بشاهد ويمين نسخ للآية.

وأجيب عن هذا: بأن القول بأنه لا يحكم بأقل من شاهدين إنما أخذ من الآية بمفهوم المخالفة، وأنتم يا أيها الحنفية لا تقولون بمفهوم المخالفة.

الرتبة الثالثة من رتب الزيادة على النص: أن تكون الزيادة شرطًا في المزيد عليه، مثل مسألة النية للوضوء، ومسألة ما يشترط للطواف.

وعنون المؤلف للمسألة بقوله: "**أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، بحيث يكون المزيد عليه وعدمه واحدًا**".

ومثل له المؤلف بأمثلة:

المثال الأول: مسألة اشتراط النية للطهارة، قد كان في الأول يغسلون الناس ولم ينكر لهم النية، ثم بعد ذلك جاءتنا زيادة النية، وجعلت النية شرطًا في الوضوء والطهارة.

وقد اختلف العلماء في هذه الزيادة هل هي نسخ أو لا؟

ثمرة الخلاف: أننا إذا قلنا هي نسخ فلابد من وجود شروط النسخ، وإذا قلنا هي بيان لم نشترط ذلك، وعلى ذلك لو وردنا حكم في القرآن ووردنا نسخ له بخبر آحاد ووردنا زيادة عليه بخير آحاد، أن قلنا الزيادة نسخ لم يقبل الخبر وأكتفينا بالآية، وإن قلنا ليست نسخًا تقبل الزيادة على النص تكون حينئذٍ بيانًا.

وقد ذكر المؤلف قولين:

القول الأول: بأن هذه الزيادة نسخ، وأشار المؤلف إلى أن بعض الناس قد وافق أن الرتبة الثانية بيان وليست نسخًا، لكنه خالف في الرتبة الثالثة فقال هي نسخ، وكأنه يشير إلى الغزالي، فإن الغزالي قد أختار في أن هذه الرتبة من رتب الزيادة على النص نسخ، مع كونه أنه يقول بأن الرتبتين السابقتين ليستا نسخًا، إذًا هذا هو القول الأول أن الزيادة على النص بما هو شرط تعتبر نسخًا.

استدلوا على ذلك: بأن النسخ رفع للحكم وهنا أحكام قد رفعت، فكان المزيد عليه يجزئ، وبعد ورود الزيادة أصبح ل يجزئ، وكان المزيد عليه يصح بدون هذا الشرط قبل نزوله، فتغير هذا الحكم وأصبح لا يصح .

وأجيب عن هذا: بأن رفع بعض الحكم لا يلزم أن يكون نسخًا، كما في تخصيص العموم فإنه رفع بعض مدلول اللفظ، ومع ذلك لا يعد نسخًا، ومثله أيضا ما لو رفع مفهوم اللفظ مع بقاء دلالته،

الجواب الثاني: أن القول بأن المزيد عليه كان له حكم الإجزاء والصحة وقد ارتفع هذان الحكام فيقال: لم يستقر بعد الإجزاء، فيقال: إنما يصح كلامكم لو ثبت الإجزاء أولًا واستقر، ثم بعد ذلك وردت الزيادة بعده، ولم يثبت أن الزيادة قد وردت بعد حكم المزيد عليه .

جواب آخر: أن ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ يمكن أن يكون نزوله متصلًا بالمزيد عليه ويمكن أن يكون نزوله متأخرًا عليه، فقولكم بأنه قد نزل الحكم المزيد عليه واستقر، هذا قول لا يصح إذ لم يثبت بالدليل.

القول الثاني: أن الزيادة على النص من هذه الرتبة لا تعد نسخًا وإنما هي بيان، هذا قول الجمهور .

استدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن النسخ رفع لحكم الخطاب بمجموعه أما إذا كان هناك وقع لبعض حكم الخطاب فهذا لا يدخل في مفهوم النسخ.

إذًا قالوا في الدليل الأول أن النسخ رقع للحكم بكليته، وفي الزيادة على النص لا يوجد رفع للحكم بكليته، بل أكثر الأحكام باقية، وكونه رفع إجزاء الوصف السابق فهذا رفع للإجزاء مع بقاء أحكام أخرى كالوجوب، ورفع بعض الخطاب لا يلزم منه أن يكون نسخًا، كما في تخصيص العموم، فإنه رفع لبعض مدلول الخطاب ومع ذلك فإنه ليس بنسخ.

أشار المؤلف إلى اعتراض على بعض الشافعية، فقال: أنتم يا أيها الشافعية تقولون الزيادة على النص في هذه الرتبة نسخ، ومع ذلك تقومون بمخالفة هذه القاعدة بإثبات شروط بأدلة لا يصح النسخ بها، فقلتم يا أيها الشافعية: أن الطهارة الواجبة الواردة في سورة المائدة نزيد عليها بخبر آحاد في النية، وهذا مخالفة لهذه القاعدة مما يدل على عدم توافق المذهب عندك. .قال: (**ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي؛ فإنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بالسنة، وأصلها ثابت بالكتاب.**) وعلى مقتضى قولكم لا يصح اشتراط النية ولا الطهارة، لماذا؟ لأنهما إنما وردا بطريق الآحاد وأخبار الآحاد لا تنسخ الكتاب.

ذكر المؤلف هنا اعتراضًا، قال: "**بأنه يمكن أن يقال الطهارة المنوية فعل مغاير للطهارة التي تكون بدون نية**" وبالتالي يكون اشتراط النية في النوع الثاني من أنواع الصلوات يدل على ارتفاع النوع الأول .

وأجيب عن هذا: لو كان كلامكم صحيحًا أن الفعلين متغايران الصلاة بنية والصلاة بدون نية لأدى ذلك إلى القول بأن الصلاة بالنية لا تصح على مذهبكم، لأن كم فرقتم بسنهما وجعلتموهما عبادتين مستقلتين.

وبما سبق يتبين لنا **رجحان قول الجمهور** بأن الزيادة على النص بيان وليست نسخًا بجميع أنواعها السابقة فبالتالي **ثمرة الخلاف:** أنه لا يمتنع أن نزيد على النص زيادة ثبت بدليل آخر ولو لم يشترط له شروط النسخ .

بعض أهل العلم استدل على هذه القاعدة بعدد من الأدلة وإن كان فيها بعض الضعف، بعضهم استدل بأن الزيادة على النص يمكن أن ترد مُقَارنة للمزيد عليه والنسخ لا يصح أن يكون الناسخ مقارنًا للدليل المنسوخ .

طالب: الأسطر الأخيرة غير واضحة من "الطهارة المنوية فعل مغاير للطهارة"...

الشيخ: يقول يلزمكم لازم شنيع يقال بأن عندنا فعلين الأول الطهارة بدون نية، هي التي ثبتت بالخطاب المتقدم، ثم عندنا فعل آخر وهو الطهارة بالنية ليثبتوا أن الزيادة على النص نسخًا،

فقيل لهم: لو صح كلامكم هذا للزم عليه أن من تطهر بالنية لا تصح طهارته عندكم لأنكم جعلتم الفعلين مختلفين طهارة بنية وطهارة بدون نية، وإذا اختلف الفعلان لم يجزئ أحدهما عن الآخر فعلى مذهبكم أنه لو تطهر ونوى لم تصح طهارته، وهذا لا تقولون به مما يدل على أنه لا يوجد هناك فعلان متغايران بل هما فعل واحد ولكن هذا زيادة لشرط من شروطه.

طالب: .....

الشيخ: على كل الترتيب بين المسائل لا اشكال فيه والحنفية يجعلون هذه المسألة نسخًا فبالتالي نحن نريد أن نحقق ما هو نسخًا مما ليس بنسخ

مسألة الترتيب بين المسائل: الأمر فيها سهل مع أنني أراه مناسبة هذا الترتيب لكون الحنفية يرونه نسخًا فبالتالي يدخلونه في هذه المباحث.

طالب: منشأ الخلاف في هذه المسألة؟

الشيخ: منشأ الخلاف هل الفعل متعدد أو هو فعل واحد، هل هو فعل مأمور به مغاير في المزيد عليه، مغاير للفعل بعد اثبات الزيادة، أو هما شيء واحد.

طالب: الخلاف في مفهوم النص هل هو بيان أو نسخ

الشيخ: هذه هو ممكن، لكنه يبقى هنا اشكال وهو ترتيب بعض الأحكام عليه مثل الاشتراط شروط النسخ في هذه المسائل

طالب: يأتي الخلاف في هذه المسألة أن من لم يجعل الزيادة نسخًا يجوز عنده نسخ خبر الواحد، ...

الشيخ: تقدم معنا أن الزيادة على النص نسخ فلابد من وجود شروط النسخ، من ذلك لا يصح نسخ القرآن بخبر الواحد لأن النسخ، وهكذا أيضا في مسألة النسخ أن الزيادة على النص نسخ فلا يصح أن نزيد على نص القرآن بواسطة القياس إذا قلنا أن الزيادة على النص بيان فيمكن أن نزيد على نص القرآن بواسطة القياس ونقرر الشرط للعبادة بواسطة القياس .

طالب: هل هو واقع؟

الشيخ: واقع وهو كثير، مسائل متعددة

طالب ....:

الشيخ: لا يمتنع أن تكون توقيفية وأجزائها بواسطة القياس، تثبت بعض شروطها بواسطة القياس، نقيس عبادة على عبادة واردة من الشرع، مثل الطهارة ورد في الوضوء ورد فيه التسمية، وليس عندنا دليل يدل على مشروعية التسميه في الاغتسال، فهل يصح لنا أن نقول نزيد على الأحاديث الواردة في الاغتسال فنقول بمشروعية التسمية قياسًا على الوضوء ؟ هذه من مسائل الزيادة بالقياس .

طالب: شيخ حفظك الله قلت في هذا الدرس خبر الآحاد، فهل يدخل مع خبر الآحاد خبر التواتر، أم هو خاص بخبر الآحاد؟

الشيخ: سيأتي معنا أن الجمهور يرون أن القرآن لا ينسخ بواسطة خبر الآحاد وأنهم يجيزون نسخ القرآن بالحديث المتواتر، سيرد معنا أن الشافعية يرون أن القرآن لا ينسخ بالسنة سواءً متواترة أو آحاد، وبالتالي إذا قالوا بأن الزيادة على النص نسخ فأنهم يقولون بأن القرآن لا يزاد عليه بواسطة السنة.

طالب: أحسن الله إليك النقطة الثالثة، ذكرت من الأمثلة أن تكون زيادة النية في الطهارة وركعة في الصلاة،

الشيخ: هذا التمثيل ليس تمثيلًا واقعًا وإنما المراد به تصوير المسألة، ومثال ذلك لو كان عندنا صلاة الحضر كانت ركعتين فزيدت فجعلت أربع ركعات هذه زياده على النص فهل يشترط فيها شروط النسخ أو لا يشترط.

طالب: شيخ قوله: "ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت ".

الشيخ: ولم يثبت أن الزيادة كانت متأخرة.

الملف الصوتي الثالث والعشرون:

فصل

ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها، وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة هو نسخ لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة وهذا تغيير وتبديل، وليس بصحيح لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة وما سوى ذلك باقٍ بحاله فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة وقولهم: هي غيرها، قد سبق جوابه وإنما لا تصح الصبح إذا صلاها أربعاً لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه وقولهم كانت غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم عقلي ليس من الشرع والنسخ رفع ما ثبت بالشرع وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ.

تقدم معنا في الفصل السابق أحكام الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا ونبحث في هذا اليوم ضد ذلك وهو النقص من العبادة ونحوها من الأعمال هل يعتبر نسخاً أو لا ؟

من أمثلة هذه المسألة:

ما ورد في الشرع من أنه كان في أول الإسلام يبتدئ الصيام من نوم الإنسان بالليل بحيث يواصل حتى مغرب اليوم الآتي، ثم نُسِخ هذا فأصبحت بداية الصيام من طلوع الفجر كما في قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة: ١٨٧، فنسخت بداية الصيام من كونه بالليل عندما ينام الإنسان إلى كونه من طلوع الفجر.

والمراد بالمسألة أو **تحرير محل النزاع**: أن العلماء اتفقوا على أن النسخ للزيادة واختلفوا هل هذا النسخ لجميع العبادة أو هو نسخ لهذا الجزء الذي رُفِعَ منها؟

فبعضهم قال: بأن النسخ هنا نسخ جزء العبادة رفع لجميع العبادة وإثبات عبادةٍ جديدة **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قالوا بأن المشروع هو جميع العبادة بجزأَيها المنسوخ وغير المنسوخ فعندما قُرِّرَ حكم النسخ برفع هذا الجزء كان رفعاً للجميع.

وأُجيبَ عن هذا: بأنه لم يرفع الجميع وإنما الرفع لهذا الجزء خاصة.

واستدلوا ثانياً: بأنه لو أتى الإنسان بالفعل مع زيادته قد لا يصح ولذا اعتبرناه نسخاً للكل فإنه لو قُدِّر أن المفروض أربع صلوات ثم بعد ذلك نُسِخ بركعتين فإن من أدَّى أربع ركعات فإنه لا يُجزئه ذلك كما لو أتى بصلاة الصبح بأربع ركعات فإنها لا تصح.

وأُجيب عن هذا: بأن عدم الصحة هنا ليس لأن العبادة كلها قد نُسِخت بجزأيها وإنما عدم الصحة هنا للإخلال ببعض أجزاء الصلاة فإنه قد أخلَّ بالسلام ولم يأتِ بالسلام في موطنه.

واستدلوا ثالثاً: بأن الجزء كان لا يُجزئ في الزمان الأول، وعدم الإجزاء حكم ثم أصبح بعد ذلك مُجزئاً وهذا تغيير وتبديل ورفع للحكم الأول فإنه في الزمان الأول لو صام إنسان من طلوع الفجر إلى غروب الشمس لم يُجزئه هذا، ثم بعد ذلك ارتفع هذا الحكم وأصبح يجزئ.

وأُجيب عن هذا الاستدلال: بأن عدم الإجزاء ليس حكماً شرعياً مستقلاً وإنما هو رفع لحكم عقلي في براءة الذمة ورفع براءة الذمة لا يُعدُّ نسخاً لأن من شروط النسخ: أن يكون المنسوخ ثابتاً بخطاب متقدم.

القول الثاني في المسألة: أن نسخ جزء العبادة المتصل بها إنما هو نسخٌ للجزء فقط وأما بقية العبادة التي لم تُنسَخ فإنه ليس نسخاً لها وهذا مذهب جماهير أهل العلم.

واستدلوا على ذلك: بأن الرفع والإزالة إنما كان لهذا الجزء خاصة وأما بقية العبادة فهي باقية على حالها في كونها واجبة.

والدليل الثاني لهم: قالوا بأن هذا يُقاس على مسألة الصلاة فإنه كانت الصلاة قد أُمِر باستقبال بيت المقدس فيها ثم بعد ذلك نُسِخ استقبال بيت المقدس وأصبح الناس يستقبلون الكعبة وبالاتفاق أن هذا ليس نسخاً لذات الصلاة إنما هو نسخ للاستقبال خاصة وبذا يترجح مذهب الجمهور بأن نسخ جزء العبادة ليس نسخاً لكلها وإنما هو نسخٌ لذلك الجزء خاصة.

وثمرة المسألة: تتضح في ثبوت حكم الباقي بعد نسخ الجزء قلنا بأن النسخ للكل فإنه لا بد أن يثبت الحكم الباقي بدليل صالح لذلك وأما إذا قلنا بأن نسخ جزء العبادة ليس نسخاً لجميعها فإنه يصح لنا أن نبقي الحكم بناءً على الدليل السابق.

فصل

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل .

وقيل: لا يجوز؛ لقوله تعالى ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾.

ولنا:

أنه متصور عقلاً وقد قام دليله شرعاً أما العقل: فإن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة ويمكن الرفع من غير بدل ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي.

وأما الشرع: فإن الله سبحانه نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل فأما الآية: فإنها وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر.

على أنه يجوز أن يكون رفعها خيرًا منها في الوقت الثاني؛ لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة.

ابتدأ المؤلف في ذكر تقسيمات النسخ، فمن تقسيمات النسخ أن النسخ ينقسم إلى: نسخ إلى بدل ونسخ إلى غير بدل، أما بالنسبة إلى النسخ إلى بدل فهو محل اتفاق ولم يوجد خلاف بين العلماء فيه وإنما وقع الخلاف في مسألة النسخ إلى غير بدل هل هو جائز أو لا؟

وقد ذكر المؤلف هنا قولين:

القول الأول: بأنه لا يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل وقال به طائفة، **استدلوا على ذلك**: بقوله تعالى ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾ البقرة: ١٠٦، فأثبت أنه عند وجود النسخ سيأتي ببدل عنها.

القول الثاني: أنه يجوز النسخ إلى غير بدل، **استدلوا على ذلك بأدلة:**

- **الدليل الأول**: أنه مُتَصوَّر في العقل فإن رفع الحكم وإزالته يمكن أن يكون إلى بدل ويمكن أن يكون إلى غير بدل ولا مانع من ذلك عقلاً.

- **الدليل الثاني**: أنه لا يمتنع أن يكون النسخ إلى غير بدل محققاً للمصلحة وبالتالي يكون رفع الحكم بدون أن يكون له بدل محققاً لمقصود الشرع.

- **الدليل الثالث**: وقوع ذلك في الشرع فإن هناك أحكاماً كثيرة نُسِخت ولم يأتِي لها بدل من أمثلة ذلك مسألة النهي عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ليالٍ، فإنه قد كان في الزمان الأول ثبت حكمٌ وهو تحريم ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، وبعد ذلك نُسِخ هذا الحكم إلى غير بدل.

ومن أمثلته أيضا أنه قد كان في أول الإسلام أن من أراد أن يناجي النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يلزمه أن يقدِّم صدقة بين يدي نجواه، ثم بعد ذلك نُسِخ هذا الحكم إلى غير بدل.

وأجاب أصحاب هذا القول عن استدلال أصحاب القول الأول: بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾ بأن المراد به نأتِ بخير منها في التلاوة وليس المراد به أنه يُؤتَى بحكم بدل عن الحكم المنسوخ.

كما أجابوا ثانياً: بأن قوله: (نأتِ بخير منها) لا يلزم أن يكون بحكم جديد بل قد يكون مجرد رفع الحكم الأول خيراً من الحكم الجديد.

وإذا نظرنا في هذه المسألة وجدنا أن كلمة البدل قد يُراد بها ثلاثة معاني:

المعنى الأول: أن يكون المراد النسخ إلى غير بدل أي إلى غير دليل بدلٍ عن الدليل الأول فتكون البدلية في الدليل وبالاتفاق أن النسخ لا يكون إلا بدليل جديد وبالتالي فلا يمكن أن يكون هناك نسخ بدون أن يكون هناك بدلٌ عن الدليل المنسوخ دليل آخر جديد.

الثاني: أن يُراد بكلمة البدل حكمٌ آخر فهذا أيضا لا يكون النسخ إلى غير بدل بهذا الاعتبار فإنه إذا رفع الحكم لا بد أن يخلفه حكم آخر ولا يمكن أن توجد مسألة بدون حكم لأن الشرع قد شمل جميع أفعال المكلفين بأحكامه ولا توجد مسألة ليس فيها حكم للشرع وبالتالي فعلى هذا المعنى لا يكون النسخ إلى غير بدل.

المعنى الثالث: أن يُراد بالمسألة إمكانية رد الحكم في المسألة المنسوخة إلى الحكم الثابت بالنفي الأصلي سواء كان بالإباحة الأصلية أو ببراءة الذمة وهذا محل اتفاق أنه يجوز، وبالتالي نتبين أن الخلاف هنا لم يتوارد على محل واحد فمن نفى النسخ إلى غير بدل أراد به نفي أن يُنسَخ حكم ولا يكون حكم آخر محل له في المكان الذي نُسِخ، ومن قال بإثبات النسخ إلى غير بدل أراد بذلك أن النسخ يكون إلى حكم النفي الأصلي.

ومن ثَمَّ فإن الخلاف في هذه المسألة لم يتوارد على محلٍ واحد وإذا نظرنا بالإجمال يمكن أن نقول بأنه لا يمكن أن يُرفع حكم بالنسخ إلا ويَحلُّ محله حكم آخر يكون بدلاً عنه.

فصل

يجوز النسخ بالأخف والأثقل وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل،
لقوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ... }.
وقال: {الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُم ... } ، {يُرِيدُ اللَّهُ أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ... }
ولأن الله –تعالى– رؤوف، فلا يليق به التثقيل والتشديد

ولنا:

أنه لا يمتنع لذاته، ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل، كما في ابتداء التكليف وقد نسخ التخيير بين الفدية والصيام، بتعين الصيام، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها وحرم الخمر، ونكاح المتعة، والحمر الأهلية، وأُمِر الصحابة بترك القتال والإعراض عنه، ثم نسخ بإيجاب الجهاد والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف، وليس فيه منع إرادة التثقيل.

وقولهم: "إن الله رؤوف" فلا يمنع من التكليف ابتداء، وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

هذه المسألة أيضا من مسائل تقسيمات النسخ، فإن **النسخ يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: النسخ إلى المساوي، ومن أمثلته نسخ القبلة في الصلاة من كونها إلى بيت المقدس إلى كونها إلى الكعبة فهذا جائز بالاتفاق وليس فيه خلاف.

النوع الثاني: النسخ بالأخف، ومن أمثلة هذا مسألة المصابرة في قتال العدو، فقد كان في أوائل الإسلام إذا لقي الواحد عشرة وجب عليه مصابرة العدو ثم نُسِخ ذلك بوجوب مصابرة الاثنين وعدم وجوب مصابرة ما كان أكثر من ذلك لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ أن يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (٦٥) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أن فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنفال:٦٥، ٦٦.

النوع الثالث: النسخ بالأثقل وقد مثل له طائفة بعدد من الأمثلة منها: ما قيل بأنه قد نُسِخ وجوب صوم عاشوراء بإيجاب صوم شهر رمضان ومنها أيضا ما قيل بأنه كان في أول الإسلام يُخَيَّر الإنسان بين تقديم صدقة فدية وبين الصيام ثم بعد ذلك تعيَّن الصيام في قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ البقرة: ١٨٥.

أما بالنسبة للخلاف في هذه المسألة الأخيرة فهذه المسألة من مواطن الخلاف على قولين:

القول الأول: أنه لا يجوز النسخ بالأثقل وقد نسبه المؤلف إلى بعض الظاهرية ونُسِب أيضا إلى بعض الشافعية **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الشريعة قد بُنيت على التخفيف والتيسير وهذا لا يتناسب مع القول بجواز النسخ بالأثقل، ومن الأدلة الواردة على أن الشريعة مبنية على التخفيف قوله تعالى ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥، وقوله جلَّ وعلا ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ الأنفال: ٦٦، وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ النساء: ٢٨.

وأُجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذه النصوص إنما وردت في صورٍ خاصة قد جاء الشرع بالتخفيف فيها وليست هذه النصوص عامة حتى يُحتَج بعمومها على منع النسخ إلى الأثقل وقوله ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴾ هذه وردت في تخفيف الصوم على المريض والمسافر وقوله ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ إنما وردت في الجهاد ومصابرة العدو وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ إنما هي في مسألة النكاح بالأمة.

الجواب الثاني عن هذا الاستدلال: بأن هذه النصوص لم تمنع من إيجاب تكاليف شرعية على جهة الابتداء فإذا لم تمنع من ذلك لم تمنع من إيجاب أو من نسخ حكم بما هو أثقل.

الدليل الثاني لأصحاب هذا القول: قالوا بأن الله تعالى رؤوف ومن صفة الرؤوف أنه لا يثقِّل ولا يشدِّد على غيره؛ ولذا فإن الله لا يثقِّل على العباد بنسخ الأخف إلى ما هو أثقل، وأجيب عن هذا بأن كون الله رؤوفاً لم يمنع من التكليف بالأثقل ابتداءً فإذا لم يمنع من التكليف ابتداءً لم يمنع من النسخ به.

كما أُجيب عن هذا: بأن الله عز وجل قد يسلِّط على بعض عباده ويبتليهم بالأمراض والفقر وأنواع العذاب لمصلحة يعلمها جل وعلا وهذا لا يتنافى مع كونه رؤوفاً فهكذا ورود الشرع في بعض الأحكام المثقَّلة لا يتنافى مع كون الله رؤوفاً يجلب للعباد المصالح بإثبات النسخ بالأثقل.

القول الثاني: بأنه يجوز نسخ الأخف إلى الأثقل، وهذا قول جماهير أهل العلم وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه جائز عقلاً وليس ممتنعاً لذاته ولا لأمر خارج وبالتالي فإنه يجوز عقلاً النسخ إلى الأثقل.

فإن قال قائل بأن النسخ إلى الأثقل يتنافى مع المصلحة وبالتالي يمنع من أجل ذلك.

فيقولون في الجواب: أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة العباد في تدريجهم من الأخف إلى الأثقل ليتعودوا على العبادات كما في ابتداء التكليف فإنه لم تُفرَض التكاليف كلها ابتداءً.

الدليل الثاني: قالوا قد وقع النسخ من الأخف إلى الأثقل في الشريعة في مواطن عديدة فمن ذلك: كان في أوائل الإسلام المرء مخيَّرٌ بين تقديم فدية بإطعام مسكين وبين صيام يوم من رمضان ثم بعد ذلك نُسِخ بتعيُّن الصيام ووجوبه على الأعيان بقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وأيضا قالوا بأنه مما يدل على وجود النسخ بالأثقل في الشريعة أنه كان في أوائل الإسلام يجوز لمن كان في حالة الخوف أن يؤخر الصلاة ثم نُسِخ هذا بوجوب الإتيان بالصلاة في وقتها على حسب حال المصلّي كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ﴾ النساء: ١٠٢، وكما في قوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أو رُكْبَانًا﴾ البقرة: ٢٣٩، ولا شك أن نسخ جواز تأخير الصلاة إلى إيجاب فعلها في حال القتال أنه من نسخ الأخف إلى الأثقل.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن الشريعة قد وردت بالانتقال من الأخف إلى الأثقل في مسائل رفع النفي الأصلي فإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا فإنه كان في أول الإسلام يباح الخمر ثم بعد ذلك حُرِّم وهذا أثقل وكان في أول الإسلام يباح نكاح المتعة ثم بعد ذلك أصبح حكمها على التحريم وكان في أول الإسلام يجوز أكل لحوم الحمر الأهلية ثم نُسِخ بعد ذلك فدل هذا على أن الشريعة قد ترد بانتقال الحكم من الأخف إلى الأثقل وهكذا في ما يتعلق بمسألة النسخ إلى الأثقل.

واستدل بدليل آخر أيضا من أدلة الوقوع قال: الصحابة أُمِروا بترك القتال في أول الإسلام أُمِروا بالإعراض عن المشركين ثم بعد ذلك نُسِخ هذا الحكم بإيجاب الجهاد فدل هذا على أن رفع الحكم الأخف إلى الأثقل وارد في الشارع بل قال تعالى ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾ المائدة: ١٣، ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ البقرة: ١٠٩، ثم بعد ذلك قال ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الحج: ٣٩، فدل هذا على جواز انتقال الحكم من الأخف إلى الأثقل.

طالب: -أحسن الله إليك- لما يأتينا دليل يدل على وجوب حكم معين ثم يأتي دليل آخر أن هذا الوجوب إلى الاستحباب صارف له هل يعتبر داخل في نسخ جزء العبادة؟

الشيخ: لا ليس هذا منه نسخ الوجوب إلى الاستحباب ليس من نسخ جزء العبادة وذلك لأن الوجوب حكم مستقل والاستحباب حكم مستقل، والوجوب والاستحباب ضدان لا يجتمعان في محل واحد فهذا من نسخ كل الحكم وليس من نسخ جزء العبادة.

طالب: يطلق عليه نسخ؟ أو يطلق عليه (بيان)؟

الشيخ: نعم يطلق عليه نسخ

طالب: في مسألة النسخ إلى بدل (............) خلاف في المسألة؟

الشيخ: كل منهم نظر إلى جزء وبالتالي لا يوجد خلاف حقيقي كل منهم يتكلم في جزء، عندما يُقال يأتيك إنسان ويقول: الصلاة لا يجوز فعلها بالنسبة للحائض، ويقول الآخر الصلاة واجبة، نقول هنا الخلاف لم يتوارد على محل واحد، هؤلاء تكلموا في الحائض وهؤلاء تكلموا في غيرها وهنا هكذا في مسألتنا.

الملف الصوتي الرابع والعشرون:

فصل

إذا نزل الناسخ، فهل يكون نسخًا في حق من لم يبلغه؟

قال القاضي: ظاهر كلام أحمد -رحمه الله- أنه لا يكون نسخًا؛ لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة، إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم.

وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخا؛ بناء على قوله في الوكيل: "ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم"؛ لأن النسخ بنزول الناسخ، لا بالعلم، إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر، ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض، والنائم.

والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم يجب على أهل قباء الإعادة.

وقال من نصر الأول: النسخ بالناسخ، لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب، ولا يكون خطابًا في حق من لم يبلغه .

ش: **المراد بهذه القاعدة:** هل يثبت حكم النسخ في حق العبد بمجرد نزوله ولو لم يعلم به أو لا يثبت النسخ في حق المكلف إلا بعد العلم به؟

قد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين كما ذكر المؤلف:

القول الأول: أن النسخ لا يثبت في حق العبد إلا بعلمه ومن لم يبلغه النسخ فإنه لا يثبت نسخا في حقه ، وقد نسب المؤلف هذا القول للقاضي أبي يعلى .

واستدل من يرى هذا الرأي بدليلين:

الدليل الأول: أن أهل قباء بلغهم نسخ استقبال بيت المقدس في الصلاة إلى استقبال الكعبة وهم في أثناء الصلاة فعلموا يقينا أن النسخ قد نزل قبل ابتدائهم في صلاتهم مع ذلك أكملوا ولم يلغوا ما مضى فدل هذا على أن النسخ لا يثبت في حق المكلف ولا يكون نسخا إلا بعلم المكلف به ولذا لم يقطعوا صلاتهم .

وأجيب عن هذا القول: أن هؤلاء معذورون ومسائل القبلة مما يعفى فيها عند العذر، ولذا من اشتبهت عليه القبلة فإنه يجتهد ويصلي بحسب ما يغلب على ظنه ولو قدر أنه تبين أن صلاته كانت إلى غير القبلة فإنه لا يؤمر بإعادتها فدل هذا على أن مسألة القبلة ليس الحكم فيها متعلقًا بثبوت الحكم ابتداءً أو نسخا وإنما يتعلق الحكم فيها بعلم المكلف ولذا لم يجب على أهل قباء إعادة الصلاة .

الدليل الثاني: أن النسخ إنما يثبت بخطاب الشارع ولا يكون خطابا إلا إذا كان هناك مخاطب أما من لم يبلغه فإنه لا يعد خطاب في حقه، ولذا فان العلم بنزول الناسخ شرط في تعلق حكمه للمكلف والمشروط لا يثبت بدون وجود الشرط .

القول الثاني: بأنه يثبت النسخ بمجرد نزوله ولو لم يعلم به المكلف، وقد ذكر أبو الخطاب هذا القول وخرجه على رواية وردت عن الإمام أحمد في الوكيل أنه ينعزل بمجرد عزل الموكل وإن لم يعلم الوكيل بالعزل.

وهذا من مسائل تخريج الأصول على الفروع الواردة عن الإمام، فإن أبا الخطاب خرج قولاً عن الإمام أحمد بهذه القاعدة الأصولية بناءً على قول الإمام أحمد في مسألة عزل الوكيل .

والقول بتخريج القواعد الأصولية على الفروع وارد عن جميع الأئمة وإن كان الحنفية يظهر هذا عندهم كثيرا في كتبهم الأصولية، وذلك لأن فقهاء الحنفية الأوائل ليس لهم كتابات أصولية فاعتنى فقهاء المذهب بإثبات أقوال أصولية بناء على الفروع الفقهية الواردة عن الأئمة زاعمين أن أئمتهم كانوا يلاحظون هذه القواعد الأصولية، والناظر في كتب الحنابلة يجد أن لهم مشاركة في هذا الباب ويظهر هذا في عمل القاضي أبي يعلى فإن أبا يعلى قد استنبط آراء أصولية للإمام أحمد بناءً على فروع فقهية واردة عن الإمام بل إن الأصوليين من الشافعية والمالكية يذكرون أن من أنواع المجتهدين: المجتهد في المذهب، ويذكرون من عمله أنه قد يخرج القاعدة بناء على الفروع الفقهية الواردة عن الإمام.

ويلاحظ هنا أن أبا الخطاب لم يختر القول الثاني القائل بأن النسخ لا يثبت إلا بالعلم، وإنما خرج هذا القول على قول الإمام أحمد في الوكيل وقد يخرج الإنسان قولا من مذهب فقيه وإن لم يكن مختار له .

وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الوكيل ينعزل بعزل الوكيل وإن لم يعلم الوكيل بالعزل مما يدل على أن المكلف يلزمه حكم الناسخ قبل علمه به.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: أنه يوجد فرق بين المسألتين مسألة الوكيل في حقوق المخلوق المبنية على المشاحة بينما مسألة النسخ في حقوق الله مبنيه على المسامحة وفرق بين المسألتين.

الجواب الثاني: القول بعدم صحة بناء الأصول على الفروع .

الجواب الثالث: عدم تسليم الأصل فإن هناك طائفة من العلماء يقولون أن الوكيل لا ينعزل إلا بعد علمه صيانة لتصرفاته من الإبطال .

الدليل الثاني: أن النسخ رفع الحكم ورفع الحكم يثبت بنزول الناسخ سواء علم المكلف به أو لم يعلم، وأما العلم فإنه لا يؤثر في ثبوت النسخ وإن أثر في نفي الإثم والمؤاخذة .

ثمرة المسألة تظهر في ثلاثة أشياء:

الأول: فيما يتعلق بالأجر والثواب والمؤاخذة وهذا بالاتفاق أن المكلف لا يؤاخذ بالحكم بالنسخ إلا بعد علمه به لقوله تعالى:﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ سورة الاسراء١٥.

الثاني: في القضاء ووجوب الإعادة فإن المكلف إذا لم يبلغه الناسخ لم يؤمر بالقضاء والإعادة بالاتفاق وذلك لأن العذر وعدمه لا يترتب عليه وجوب القضاء وعدمه فكم من إنسان يعذر ومع ذلك يؤمر بالقضاء كما في الناسي والنائم والحائض ، الحائض تقضي الصوم مع أنها معذورة ولا ارتباط بينهما .

الثالث: في الاعتداد بما مضى من العبادة، تماثل المسألة التي قبلها.

ومما يظهر أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو خلاف في اللفظ، وأما في الحقيقة وآثار المسألة فكلهم متفقون عليها .

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد والسنة بالقرآن كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس وتحريم المباشرة في ليالي رمضان وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف في القرآن وهو في السنة.

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد – رحمه الله– : لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده.

قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلا وشرعا وهذا قول الشافعي.

وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس والعقل لا يحيله فإن الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ يوحي غير نظم القرآن.

وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد من الله تعالى وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله (لا وصية لوارث)، ونسخ إمساك الزانية في البيوت بقوله (قد جعل الله لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم).

ولنا: قول الله تعالى﴿ ما ننسخ من ءاية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيرا منه.

وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر رضي الله عنه أن النبيﷺ قال (القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن) ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه.

وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس وقد اشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: (أن الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث).

وأما الآية الأخرى فإن الله سبحانه أمر بإمساكهن إلى غاية يجعل لهن سبيلا فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك بنسخ والله أعلم.

ش: هذه المسألة من المسائل تقسيمات النسخ، كثير من أهل العلم يدخل مسائل نسخ القرآن بالسنة ببعضهما في مسائل نسخ المتواتر بالآحاد والعكس، والأولى التفريق بينهما بحيث نجعل مسائل نسخ المتواتر بالآحاد مستقلة عن مسائل نسخ الكتاب والسنة ببعضهما، ولذا لعلنا اليوم نخص البحث في نسخ الكتاب بالسنة ببعضهما.

وهذه المسألة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام يتحرر بها محل النزاع في المسألة:

أولاً: يجوز نسخ القرآن بالقرآن بالاتفاق، ومن أمثلته: آية المصابرة فنسخت آية بآية .

النوع الثاني: نسخ السنة بالسنة وهو جائز في الجملة لتماثلهما.

النوع الثالث: نسخ السنة بالقرآن بحيث تكون السنة هي المنسوخة والقرآن هو الناسخ، **ومن أمثلة ذلك**:
مسألة نسخ التوجه إلى بيت المقدس فقد كان التوجه إلى بيت المقدس ثابتًا بالسنة الفعلية ثم نزل قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ سورة البقرة١٤٤، ناسخًا لهذه السنة .

المثال الثاني: مسألة تحريم المباشرة في ليالي رمضان فقد كان من المحرمات المباشرة في ليالي رمضان في نهار رمضان بعد أن ينام الإنسان ولو كان ذلك قبل الفجر ونسخ بقوله تعالى: ﴿ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ سورة البقرة١٨٧.

المثال الثالث: مسألة تأخير الصلاة حال الخوف فقد ثبت أن النبي ﷺ أخر الصلاة إلى انجلاء القتال في يوم الخندق ثم نسخ هذا بالقرآن بقوله ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ سورة النساء١٠٣ فأمر بأداء الصلوات في أوقاتها. اخرجه البخاري (١\١٢٢).

هذه الصورة الثالثة وهي نسخ السنة بواسطة الكتاب ، ذكر المؤلف أنها جائزة ولم يشير إلى الخلاف.

وهناك خلاف عند الأصوليين، فالجمهور: على جواز نسخ السنة بالكتاب.
ووقع الاختلاف في النقل عن الإمام الشافعي، وكثير من الأصوليين الشافعيين ينسبون إلى الإمام الشافعي القول بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب.

والصواب: هو قول الجمهور في هذه المسألة الجواز في نسخ السنة بواسطة الكتاب لوقوعه وعدم المانع منه.

المسألة الرابعة: مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة فيكون القرآن هو المنسوخ والسنة هي الناسخ، وقد **اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين**:

القول الأول: بالمنع قد نقل عن الإمام أحمد أنه قال: "لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده" وأصحاب هذا القول على طائفتين: منهم من يقول المنع عقلي ومنهم من يقول أن العقل يدل على الجواز لكن المنع ثبت بطريق الشرع .

ولذا وقع الاختلاف في تفسير كلام الإمام أحمد فقال أبو يعلى: بأن مراده المنع من المسألة شرعا ولم يتكلم عن الحكم العقلي خلافا لما نقله المؤلف هنا عنه، وإنما قال أبو الخطاب: أن هذه الرواية عن الإمام أحمد ظاهرها المنع منه عقلا وشرعا .

وقد استدل من يرى بهذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ سورة البقرة١٠٦، وقد دل هذا على أن القرآن لا ينسخ القرآن لأن السنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيرا منه .

الدليل الثاني: أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن فإذا لم تقوى على نسخ لفظ القرآن لم تقوى على نسخ الحكم.

وقد يجاب عن هذا الاستدلال :

بأن قوله (نأت بخير منها) أي في مصلحة الحكم والسنة قد تأتي بالمصلحة في هذا الباب .

وأجيب عن قولهم (أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن فلا تنسخ حكمه):

بأن هذا القياس لا يصح لأن لفظ القرآن معجز فلم تقوى السنة على نسخه بخلاف حكمه فالمراد به تكليف الخلق بالحكم والسنة يمكن أن تقوم مقام الكتاب في ذلك.

الدليل الثالث: حديث: "القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن" ولو ثبت هذا الخبر لكان نصا في الباب لكن هذا الخبر موضوع ذلك أنه من رواية جبرون بن واقت وهو متهم بالكذب.

<u>القول الثاني</u>: جواز نسخ القرآن بواسطة السنة وقد اختاره كثير من فقهاء الشافعية وكثير من الأصوليين،

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الكتاب والسنة كليهما من عند الله عز وجل فجاز أن ينسخ بعضهما الآخر.

الدليل الثاني: أن العقل لا يحيل نسخ الكتاب بواسطة السنة فدل ذلك على جوازه العقلي.

الدليل الثالث: أن السنة وحي كما في قوله ﴿وما ينطق عن الهوى، أن هو إلا وحي يوحى﴾ سورة النجم٣-٤، ومن ثم فإن الناسخ هو الله عز وجل لأن السنة وحي من عند الله عز وجل.

الدليل الرابع: وقوع هذا النوع من النسخ في الشرعية فقد ثبت نسخ القرآن بواسطة السنة في مواطن:

الموطن الأول: في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين﴾ سورة البقرة١٨٢، جاءت الآية بإثبات الوصية للوالدين والأقربين ثم بعد ذلك نُسخ هذا الحكم بإلغاء الوصية التي تكون للوارث في قول النبي ﷺ (لا وصية لوارث) أخرجه الشافعي (١٣٨٢) وعنه البيهقي (٢٦٤) وإسناده صحيح مرسل. كتاب ارواء الغليل (٦\٩٥).

وقد أجيب عن هذا الاستدلال: بأن الآية لم تنسخ بهذا الخبر وإنما نسخت بآية المواريث كما قال ذلك ابن عمر وابن عباس ويدل على منع النسخ كان بالقرآن حديث: (أن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) اخرجه ابي داود ، حديث صحيح(٤\٤٩٢)، فدل هذا على أن المنع من الوصية من الوارث من عند الله بآيات المواريث .

الواقعة الثانية التي تدل على الوقوع الشرعي: أنه كان في أول الإسلام إذا وجدت المرأة زانية فإنها تمسك في البيت لقوله تعالى: ﴿ واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ سورة النساء ١٥.

قالوا بأن هذه الآية قد نسخت بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم) اخرجه مسند أحمد (٢٥\٢٥٠) حديث صحيح .

وأجيب عن هذا الاستدلال بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: أن هذه المسألة ليست من مسائل النسخ وإنما هي من مسائل البيان لأن الله قال ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ سورة النساء ١٥، وقد جعل الله لهن سبيلا بإثبات العقوبة وما ورد في هذا فالحديث مبين للآية وليس ناسخًا لها .

الجواب الثاني: أن النسخ هنا ثبت بالقرآن بقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ سورة النور٢، وليس النسخ بواسطة السنة.

والذي يظهر: هو جواز نسخ القرآن بواسطة السنة لأن كل منهما دليل شرعي تثبت به الأحكام فصح النسخ بهما، وأغلب المسائل الفقهية التي يمكن إعادتها لهذه القاعدة فيها اتفاق في الحكم بين الفقهاء وإنما الاختلاف فيها هل هي نسخ أو هي بيان.

الملف الصوتي الخامس والعشرون:

فصل: في حكم نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد

فأما نسخ القرآن، والمتواتر من السنة، بأخبار الآحاد: فهو جائز عقلًا؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد.

وغير جائز شرعًا. وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز.

وقالت طائفة: يجوز في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم-ولا يجوز بعده؛ لأن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة.

وكان النبي -صلى الله عليه وسلم-يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام، فينقلون الناسخ والمنسوخ.

ولأنه يجوز التخصيص به، فجاز النسخ به كالمتواتر.

ولنا: إجماع الصحابة -رضي الله عنهم-على أن القرآن والمتواتر لا يرفع بخبر الواحد، فلا ذاهب إلى تجويزه، حتى قال عمر -رضي الله عنه-: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة: لا ندري أصدقت أم كذبت".

هذه المسألة متعلقة بتقسيمات النسخ باعتبار الإسناد تواترًا وآحادًا، هل يجب أن تكون الرتبة واحدة بين الناسخ والمنسوخ أو يجوز التفاوت فيها؟

وأما عن **تحرير محل النزاع**: فقد اتفق العلماء على أنه لا مانع من نسخ المتواتر بالمتواتر في الجملة، كما اتفقوا على جواز نسخ الآحاد بالآحاد، وكذلك حكي الاتفاق على جواز نسخ الآحاد بواسطة المتواتر.

واختلفوا في نسخ المتواتر بالآحاد، المتواتر هنا يشمل ما في القرآن ويشمل ما في السنة.

وهذه المسألة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: متعلق بالجواز العقلي، **والثاني**: بالجواز الشرعي والوقوع.

أما بالنسبة للجواز العقلي: فقد ذكر طائفة من أهل العلم الاتفاق على أنه يجوز عقلًا نسخ المتواتر بالآحاد، وقد حكى الاتفاق طائفة على ذلك وإن كان بعض الأصوليين يذكر فيه خلافًا غير منسوب لأحد.

وأما بالنسبة للجواز الشرعي والوقوع: فقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: أنه يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، وقد نسب هذا إلى الظاهرية وقد صرّح باختياره ابن حزم وجماعة. **وأصحاب هذا القول استدلوا بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن أهل قباء كان قد تواتر عندهم أن القبلة إلى البيت المقدس ولما جاءهم واحد فأخبرهم بنسخ القبلة إلى الكعبة أخذوا بخبره وتحولوا واستداروا في أثناء الصلاة، ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فدل هذا على جواز نسخ المتواتر بالآحاد.

الدليل الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الواحد من الصحابة إلى أطراف البلدان، وكان هذا الواحد ينقل لهم الناسخ لما قد يكون قد تواتر عندهم فيقبلونه ويعملون به.

الدليل الثالث: أن تخصيص المتواتر بالآحاد جائز، فإذا جاز التخصيص فليجُز النسخ كالمتواتر فإن المتواتر يُنسخ بالمتواتر ويخصص به، هذا القياس أصله: المتواتر، وفرعه: الآحاد، وحكمه: أن يُنسخ به المتواتر، وعلته: أنه يجوز التخصيص به، فجاز التخصيص به جاز النسخ به.

القول الثاني: أنه يجوز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبوة ولا يجوز بعده، واختار هذا طائفة من أشهرهم أبو الوليد الباجي، **استدلوا على ذلك**: بأن المتواتر في زمن النبوة لم يستقر حكمه لاحتمال ورود النسخ عليه، فجاز أن ينسخ بالآحاد بخلاف ما بعده، وقد يستدلون بأدلة القول الأول.

ويبقى هنا إشكال وهو: أن النسخ لا يكون أصلا إلا في زمن النبوة، خبر الواحد خارج من زمن النبوة وبالتالي فمؤدى هذا القول هو القول الأول.

القول الثالث: أنه لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد شرعًا، وهذا قول جماهير أهل العلم واختيار المؤلف ابن قدامة، وقد نقل بعضهم الإجماع عليه لكن الخلاف متقرر كما تقدم، **استدل المؤلف لهم**: بإجماع الصحابة على هذه المسألة وأن القرآن والمتواتر من السنة لا ترفع بخبر الواحد، والمخالفون ينازعونه في دعوى الإجماع هذه، **وقد استدل المؤلف على وقوع الإجماع**: بما ورد عن عمر رضي الله عنه قال: "لا ندع كتاب ربنا

وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟" وهذا ورد في مسألة نفقة المطلقة ثلاثًا حيث ورد في حديث فاطمة بنت قيس: "أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقضي لها بنفقة ولا سكنى لما بت زوجها طلاقها" لكن هذا الخبر لم يرده عمر من أجل أن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد، وإنما رده عمر من أجل التردد في خبر هذه المرأة، **ومثل هذا**: ما ورد عن علي حينما رد خبر معقل بن سنان في المتزوجة التي لم يفرض لها ولم يدخل بها حتى مات زوجها، ولكن رد علي من أجل التردد في حال الراوي لا لأن المتواتر لا ينسخ بالآحاد.

وقد يُعكس هذا الدليل فيقال: بأن الصحابة متفقون على نسخ المتواتر بالآحاد هناك وقائع كثيرة قَبِل فيها الصحابة خبر الواحد مع أنها تخالف ظاهر القرآن، **ومن ذلك**: أن أبا بكر قبل خبر الواحد في إثبات ميراث الجدة للسدس مع أن الفرائض والمواريث مذكورة في القرآن، وهكذا أيضا عمل عمر بخبر عبدالرحمن بن عوف في المجوس مع أن القرآن لم يذكر به إلا أخذ الجزية من أهل الكتاب، **ويدل على هذا**: اتفاق الصحابة على الأخذ بحديث عائشة في الاغتسال من الجماع ولو لم يحصل إنزال وقد قيل بأنه ناسخ ببقية الأخبار في الباب، **ويدل على هذا**: ما ورد عن ابن عمر حينما أخبر قال: "كنا لا نرى في المزارعة بأسًا" حتى زعم رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنها، فرفع الثابت قطعًا لخبر الواحد، يوجد نصوص كثيرة تدل على هذا المعنى، ولذا فإذا فإن **الراجح من أقوال أهل العلم بهذه المسألة**: هو القول بجواز نسخ المتواتر بالآحاد، وقد يستدل له بما ذكرنا سابقًا: من نسخ آية الوصية للوالدين بحديث: "لا وصية لوارث".

فصل: الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

فأما الإجماع: فلا ينسخ:

لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص، والنسخ لا يكون إلا بنص.

ولا ينسخ بالإجماع:

لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه، لكونه معصومًا عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ.

فإن قيل: فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفيًّا هو أقوى من النص الأول، أو ناسخ له.

قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع.

هذه المسألة: مسألة الإجماع هل يكون ناسخًا لغيره من الأدلة وهل يمكن أن يكون منسوخًا؟ من ثم فهنا مسألتان:

المسألة الأولى: نسخ الإجماع، لا يمكن أن يكون الإجماع منسوخًا لأن الإجماعات لا تتعارض وبالتالي لا يمكن أن يُنسخ إجماع بإجماع، وأما النصوص فكذلك لا يصح أن يقال بأن الإجماع يُنسخ بالنص، لأن الإجماع لا يكون إلا بعد زمن النبوة وبعد زمن النبوة لا يمكن أن يوجد نص ينسخ الإجماع، أما في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لا يكون هناك إجماع لأن الإجماع لا ينعقد بدونه، وقوله صلى الله عليه وسلم هو الحجة.

المسألة الثانية: هل يكون الإجماع ناسخًا؟ قال طائفة: بأن الإجماع يمكن أن يكون ناسخًا وقد استدلوا على ذلك بوقوع بعض الوقائع، **ومن تلك الوقائع**: مسألة جلد الشارب، وقد كان في زمن النبوة يجلد الشارب ٤٠ جلدة فلما جاء عمر رأى أن الناس تتابعوا على شرب الخمر فرأى أن يُزاد في عدد الجلدات إلى ٨٠ فأجمع الصحابة على ذلك قالوا فهذا إجماع نسخ النص، والصواب في هذا: بأن عدد جلدات الشارب ليس فيه شيء محدد في زمن النبوة وبالتالي لا يعد هذا من النسخ في شيء، **والواقعة الثانية**: مسألة في شارب الخمر أيضا فقد ورد في الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل شارب الخمر في الرابعة ثم وقع الإجماع على أن شارب الخمر لا يقتل في الرابعة قالوا فهنا نسخ للخبر بالإجماع، ومن المعلوم أن

الإجماع لا ينعقد إلا عن مستند ودليل ففي ذلك دلالة على أن الناسخ هو مستند الإجماع وليس ذات الإجماع، وقد ورد أن رجلاً جُلِد في عهد النبوة بسبب شرب الخمر مرات عديدة ولم يقتله النبي صلى الله عليه وسلم فقال أحد الصحابة: أخزاه الله ما أكثر ما يؤتى به، فدل هذا على أن النسخ ليس بالإجماع و إنما بمستند الإجماع.

ومن ثم **فإن الصواب**: أن الإجماع لا يكون ناسخًا لغيره من الأدلة وذلك لما يأتي:

أولاً: أن النسخ إنما يكون بواسطة النصوص والإجماع لا ينعقد على خلاف النص لكون الإجماع معصوم عن الخطأ.

ذكر المؤلف هنا اعتراض وهو: أنه يمكن أن يكون هناك نص خفي لم يطلع عليه أهل الزمان الأول ثم يطلع عليه أهل الزمان الثاني فيجمعون عليه وبالتالي يثبت النسخ بهذا الإجماع، والجواب أن الناسخ هنا ليس الإجماع وإنما النص الخفي، وبذا يترجح القول بأن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به.

فصل: في نسخ القياس والنسخ به

ما ثبت بالقياس:

إن كان منصوصًا على علته: فهو كالنص، ينسخ وينسخ به. وما لم يكن منصوصًا على علته: فلا ينسخ، ولا ينسخ به، على اختلاف مراتبه.

وشذت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به: جاز النسخ به.

وهو منقوض بدليل العقل، وبالإجماع، وبخبر الواحد.

والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟

والتخصيص بيان، والنسخ رفع، والبيان تقرير، والرفع إبطال.

ذكر هنا المؤلف مسألة: نسخ القياس وهل يمكن أن يكون القياس ناسخًا أو يكون منسوخًا أو لا؟

أما بالنسبة **لنسخ القياس:** فإنه إذا لم يكن القياس واردًا في النص فحينئذ لا يمكن أن يقال بأن القياس يُنسخ، لأن النسخ ما يكون إلا لنص والنص هنا قُدر عدمه.

إذًا نعيد بحث المسألة ونقول: المؤلف قسم هذه المسألة إلى: المنصوص على علته، وغير المنصوص على علته.

لعنا نترك هذه المسألة للغد.

الملف الصوتي السادس والعشرون:

فصل: في نسخ القياس والنسخ به

ما ثبت بالقياس:

إن كان منصوصًا على علته: فهو كالنص، ينسخ وينسخ به. وما لم يكن منصوصًا على علته: فلا ينسخ، ولا ينسخ به، على اختلاف مراتبه.

وشذت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به: جاز النسخ به.

وهو منقوض بدليل العقل، وبالإجماع، وبخبر الواحد.

والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟

والتخصيص بيان، والنسخ رفع، والبيان تقرير، والرفع إبطال.

ش: ذكر المؤلف في هذا الفصل مسألة النسخ بالقياس، ونسخ القياس.

سيأتي الكلام عن القياس وأقسامه وأحكامه وأنواعه إلا أن المؤلف هنا قسم القياس إلى قسمين:

القسم الأول: المنصوص على علته.

والقسم الثاني: ما لم ينص على علته، وذلك أن العلة في استخراجها في النصوص سواء كانت صريحة كما في استخراج العلة بلفظ كي، من أجل، أو كان بطريق التنبيه كتعقيب الحكم على الوصف بالفاء. هذه الطرق منصوصة باستخراج العلة وهناك طرائق استنباطية يمكن استخراج العلة بها من مثل: بالدوران، السبر والتقسيم، والمناسبة، إذا تقرر هذا فإن القياس المنصوص على علته كالنص وبالتالي هو يُنسخ ويُنسخ به، وذلك لأن التنصيص على العلة منسوب إلى الشارع ومن ثم فإلغاء ذلك التنصيص يكون نسخًا وله أحكام النسخ.

وقد اختلف العلماء في القياس المنصوص على علته، اختلف العلماء في إلحاق الحكم المسكوت عنه بالمذكور والمنطوق بحكمه عند النص على العلة هو بطريق اللغة أو هو بطريق القياس؟ وإذا كان بطريق القياس فلابد له من شروط القياس بخلاف ما إذا قلنا بأن الإلحاق بمنصوص العلة يثبت باللغة حينئذ لا يشترط شروط القياس، وأما القسم الثاني فهو القياس الذي لم ينص على علته بل كانت علته مستنبطة فهذا

لا يُنسخ ولا يُنسخ به، فأما كونه لا يُنسخ به لأن هذا القياس استنبط من طريق اجتهاد المجتهدين، واجتهاد المجتهد يمكن أن يكون خطأً وبالتالي لا يصح أن يرفع الحكم الشرعي به، وكذلك لا يُنسخ لأنه لا محل له ولا قيمة له مع وجود النص، القياس المخالف للنص يقال له فاسد الاعتبار، فإذا جعلنا القياس المخالف للنص فاسد الاعتبار لم يصح أن يُنسخ أو يُنسخ به، **ويدل على ذلك**: إجماع الصحابة على تقديم المنصوص على الأقيسة، **ويدل على ذلك**: ما ورد في حديث معاذ حيث قدم الكتاب والسنة على اجتهاد الرأي وما يشمل القياس غير المنصوص على علته.

وقال طائفة بأنه يجوز النسخ بالقياس، **استدلوا على ذلك**: بأن التخصيص يجوز بالقياس فكذلك النسخ، **وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:**

الجواب الأول: أن هناك أدلة يجوز تخصيص العموم بها ولا يجوز النسخ بها، مثل: دليل العقل والإجماع وخبر الواحد بالنسبة للمتواتر، التخصيص بهذه الأمور جائز والنسخ بها لا يجوز مما يدل على أن هناك فرقًا بين النسخ والتخصيص، ومن ثم لا نقول بأن كل ما جاز التخصيص به جاز النسخ به.

الجواب الثاني: أن هناك فرقًا بين النسخ والتخصيص، التخصيص بيان والبيان تقريب، بينما النسخ رفع والرفع إبطال، مما يدلك على أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر.

وبذا يترجح القول بأن القياس غير المنصوص على علته لا يُنسخ ولا يُنسخ به.

فصل: في نسخ التنبيه والنسخ به

والتنبيه ينسخ، وينسخ به.

لأنه يفهم من اللفظ، فهو كالمنطوق وأوضح منه.

ومنع منه بعض الشافعية وقالوا: هو قياس جلي.

وليس بصحيح؛ وإنما هو مفهوم الخطاب.

ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة، فلا يضر تسميته قياسًا.

وإذا نسخ الحكم في المنطوق: بطل الحكم في المفهوم، وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه.

وأنكر ذلك بعض الحنفية؛ لأنه نسخ بالقياس.

وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل: سقط حكم الفرع.

ش: ذكر المؤلف هنا مسألتين: **المسألة الأولى**: النسخ بالتنبيه، والمراد بالتنبيه: مفهوم الموافقة، ومفهوم الموافقة مما يدل عليه اللفظ، وقد اختلف العلماء في مفهوم الموافقة هل هو دلالة لغوية أو هو من أنواع القياس، وترتب عليه الخلاف في هذه المسألة: هل يجوز النسخ بالتنبيه ونسخ التنبيه أو لا.

الجماهير على: إثبات نسخ التنبيه والنسخ به، **استدلوا على ذلك**: بأن مفهوم الموافقة معنىً مأخوذ من اللفظ يماثل المنطوق، فإذا كان يماثل المنطوق جاز أن يُنسخ ويُنسخ به.

القول الثاني في المسألة: أنه لا يجوز نسخ التنبيه ولا النسخ به، وقد نسبه المؤلف لبعض الشافعية، **استدلوا على ذلك**: بأن التنبيه قياس جلي، والقياس لا يجوز نسخ النص به، وأجيب عن هذا بعدد منن الأجوبة:

الجواب الأول: أن مفهوم الموافقة ليس بقياس وإنما هو من مدلول اللفظ ومفهوم الخطاب.

الجواب الثاني: أننا لو سلمنا لكم أنه يسمى قياسًا لكنه يجري مجرى النطق ويماثله في الدلالة وبالتالي يأخذ أحكام الألفاظ المنطوقة، كما أنه يجوز نسخها والنسخ بها فهكذا في التنبيه.

المسألة الثانية من مسائلنا هنا: دلالة نسخ المنطوق على نسخ المفهوم، فالجمهور يقولون إذا نسخ المنطوق فإنه يلزم عليه نسخ المفهوم، القياس المترتب عليه نسخ مفهوم مخالفته الذي سماه المؤلف دليل الخطاب، قالوا: لأن هذه الأمور تابعة فإذا رفع المتبوع لزم منه رفع التابع.

القول الثاني: بأن نسخ المنطوق لا يلزم منه نسخ المفهوم، هذا قول الحنفية، قالوا: لأن إثبات النسخ في المفهوم بناءً على نسخ المنطوق إنما هو بطريق القياس، والقياس لا يصح أن يُنسخ به.

ومن أمثلة هذه المسألة: في حديث: (إنما الماء من الماء)[١] منطوقه: إيجاب الغسل بنزول الماء ومفهومه: عدم وجوب الغسل عند عدم إنزال الماء. ثم جاء في الخبر إيجاب الغسل بالجماع وإن لم يكن هناك إنزال، فهل يعتبر ناسخًا لمفهوم الخبر السابق دون أصله أو هو ناسخ لهما؟

طالب: في المسألة التي قبلها، هل هناك أمثلة لمن قال بالنسخ بالتنبيه هل يذكرون له أمثلة؟

الشيخ: يذكرون له أمثلة فرضية ليست أمثلة واقعية، يقولون مثلا: في قوله: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ}[٢] هنا يفهم منه تحريم ضرب الوالدين، فيقولون لو كان الضرب مباحًا قبل نزول هذه الآية لكانت الآية بمفهومها ناسخة للحكم السابق وهذا مثال افتراضي ليس بحقيقي.

طالب: والقياس هل يمثلون له بشيء؟

الشيخ: أمثلة الأقيسة فاسدة الاعتبار كلها يمكن أن تؤتى بها هنا.

---

[١] أخرجه مسلم برقم ٣٤٣

[٢] سورة الإسراء من الآية: ٢٣

فصل: فيما يعرف به النسخ

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل، ولا بقياس: بل بمجرد النقل، وذلك من طرق:

أحدها: أن يكون في اللفظ: كقوله -صلى الله عليه وسلم-: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور"[١]، "كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا بها".

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول: سمعت عام الفتح، ويكون المنسوخ معلومًا بقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ، فيقول: "رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثًا، ثم نهانا عنها"[٢].

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- والآخر لم يصحب النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا في أول الإسلام.

كرواية طلق بن علي الحنفي، وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج والله تعالى أعلم.

ش: ذكر المؤلف هاهنا الطرق التي يثبت بها النسخ، لأنه لا يصح لنا أن نثبت أن النص منسوخ إلا بدليل يدل عليه، وقد ذكر المؤلف أن أدلة العقل وأدلة القياس لا يصح أن نعرف النسخ بواسطتها، لأن النسخ كما تقدم لابد أن يكون بخطاب متراخٍ وبالتالي لا يصح النسخ بدليل العقل ولا بطريق القياس لأن رفع الحكم الشرعي لا يعرف بطريق العقل ولا القياس ومن ثم لم يصح أن نعول على العقل أو القاس في إثبات النسخ، وإنما يختص إثبات النسخ بالنصوص المنقولة، **والنصوص المنقولة عن الشارع بإثبات النسخ على أنواع:**

النوع الأول: أن يكون هناك تصريح في اللفظ بإثبات النسخ، مثل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ أن يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ، الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أن فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ}[٣] وهنا لفظة (الآن خفف الله عنكم) لفظ صريح دال على إثبات النسخ، ومثله في آية تقديم

---

[١] أخرجه مسلم برقم ٩٧٧، أحمد برقم ٤٣١٨، والنسائي برقم ٥٦٥٢

[٢] أخرجه مسلم بلفظ: (رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس، في المتعة ثلاثا، ثم نهى عنها) برقم ١٤٠٥

[٣] سورة الأنفال، الآيات: ٦٥،٦٦

الصدقة بين يدي نجاة النبي صلى الله عليه وسلم، هذه نصوص صريحة في إثبات النسخ، ومثل: ما ذكر المؤلف من حديث: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها"[١] هذا تصريح في إثبات النسخ، ومنه: "كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا بها" هذا أيضا دليل في إثبات النسخ بواسطة اللغة وإن كان هذا الخبر فيه ضعف.

النوع الثاني: أن يوجد تعارض بين الدليلين ولا يمكن الجمع بينهما ويُعلم تأخر أحدهما فإنه يحكم بأنه ناسخ للمتقدم، **من أمثلته**: قول من يقول بأن حديث "من لم يجد النعلين فليلبس الخفين"[٢] ناسخ لحديث: "فليقطعهما أسفل من الكعبين"[٣] لأنه قد بُين تاريخ السماع فالأول في الطريق إلى مكة والثاني في يوم عرفة، قد ورد عن الزهري: أنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن ليُعلم أن هذه الرتبة لا يصار إليها إلا عند وجود التعارض وعدم إمكان الجمع بين النصوص المتعارضة، لذلك قد يقع خلاف كثير في النسخ به بناءً على وجود الشروط أو عدم ذلك، مثل: حديث : "إن هو إلا بضعة منك"[٤] مع حديث: "من مس ذكره فليتوضأ"[٥] فإن الخبر الثاني متأخر.

النوع الثالث من أنواع الأدلة الدالة على إثبات النسخ: الإجماع، فإن الأمة إذا أجمعت على أن أحد الحكمين منسوخ والآخر ناسخ عُمل بهذا، **من أمثلته**: حديث قتل شارب الخمر في الرابعة، فإنه قد وقع الاتفاق على أن ذلك الحكم منسوخ.

النوع الرابع: أن ينقل الراوي الخبر الناسخ والخبر المنسوخ ويقول: "رُخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثًا، ثم نهانا عنها"[٦] وهنا نقل الراوي الناسخ والمنسوخ وبين أن أحدهما ناسخ للآخر.

النوع الخامس: أن يكون أحد الراوين أسلم في آخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم ويكون الراوي الآخر إنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام ويرويان خبرين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما، فحينئذ نحكم بأن خبر الراوي الذي تقدم إسلامه منسوخ، **ومثل لذلك**: بحديث طلق بن علي في نفي إيجاب الوضوء على من مس ذكره لأنه كان في أول الإسلام لأنه قال أتيت إليهم وهم يبنون مسجد قباء أو

---

[١] أخرجه مسلم برقم ٩٧٧، أحمد برقم ٤٣١٨، والنسائي برقم ٥٦٥٢

[٢] أخرجه البخاري برقم ١٨٤١

[٣] أخرجه البخاري برقم ٥٨٠٦، ومسلم برقم ١١٧٧

[٤] أخرجه أحمد (٤٦٠/٣٩)

[٥] أخرجه أحمد برقم ٢٧٢٩٣، أبو داود برقم ١٨١

[٦] أخرجه مسلم بلفظ: (رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس، في المتعة ثلاثا، ثم نهى عنها) برقم ١٤٠٥

مسجد المدينة بخلاف رواية أبي هريرة في إثبات الوضوء من مس الفرج فإنها متأخرة لأن أبا هريرة لم يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا في السنة السابعة، وبالتالي نقول بأن حديث أبي هريرة يكون ناسخًا لحديث طلق بشرط عدم إمكان الجمع بينهما، كذلك يلاحظ أن التقدم في المصحف والتأخر لا يدل على النسخ، ولذلك آية: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} تقدمت في المصحف على آية: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ}. هذا ملخص ما يتعلق بطرق معرفة النسخ.

طالب: القاعدة التي ذكرها أحدهم أن الحديث الناقل عن الأصل مقدم على الحديث المبقي على الأصل هل يكون نسخًا؟

الشيخ: هذا سلمك الله من قواعد الترجيح وليس من مسائل النسخ.

طالب: ألا يعتبر نسخًا؟

الشيخ: لا يعتبر نسخًا هذا من الترجيح، النسخ كأنك تدرأ التعارض بإثبات أن أحد الخبرين في زمن والثاني فيما عداه وهنا ليس الأمر كذلك.

طالب: لكن مفهومه يا شيخ أن هذا نقل عن الأصل كأن الأصل متقدم والناقل متأخر؟

الشيخ: القاعدة ما هي؟

طالب: الناقل عن الأصل مقدم على المبقي على الأصل.

الشيخ: الأصل ثبت بحكم الخطاب المتقدم ولا ثبت بالإباحة أو البراءة؟ بالبراءة. رفع الإباحة أو البراءة هل يعتبر نسخًا؟ أو لا يعتبر نسخًا وبالتالي ليس من هذا الباب.

طالب: في قضية قتل شارب الخمر في الرابعة بعض أهل العلم يرى أن الحديث باقٍ على أصله وأن هذا من باب عقوبة تعزيرية؟

الشيخ: على العموم نحن نقرر ما يتعلق بالأصل فيه وما يتعلق بقول الجمهور في هذه المسألة.

طالب: في مسألة أن يكون أحد الراوين أسلم في آخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم والآخر إنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام ألا يشترط أن يكون الراوي المتأخر لم يأخذ عن الراوي المتقدم؟

الشيخ: الأصل في رواية الصحابة أن تكون منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا نثبت خلاف ذلك إلا بدليل.

طالب: النوع الثاني أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وتقدم معنا أن الإجماع لا ينسخ ولا يُنسخ؟

الشيخ: الناسخ هنا ليس الإجماع وإنما الإجماع طريق للمعرفة، الناسخ هو المستند الذي استند عليه الإجماع، أما الإجماع في نفسه لا ينسخ لكنه طريق لمعرفة النسخ.

طالب: في بعض الأحاديث يذكر بعض الشراح: أجمعت الأمة على ترك العمل به هل هذا يكون نسخًا؟

الشيخ: مثل؟

طالب: مثل حديث ابن عباس: جمع النبي صلى الله عليه وسلم في غير مطر ولا سفر.

الشيخ: لكن هنا نص على العلة فقال أراد ألا يحرج أمته، نترك هذا البحث للغد، هل هناك كتاب نستند عليه في هذا أحضروا أمثلة، هناك كتاب لد. عبد الكريم النملة.

طالب: هل من طرائق معرفة النسخ قول الصحابي هذا منسوخ أو هذا نسخ هذا؟

الشيخ: سيأتي هذا في مباحث السنة، في مباحث السنة قال أبو الخطاب: "وإذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله" فإن هذا نص على الإخبار بالنسخ، وهذا مبني على هل قول الصحابي هذا الخبر منسوخ له حكم الرفع أو هو موقوف على الصحابي؟

طالب: هل هناك فرق بين قول الصحابي هذا منسوخ وقوله هذا نسخ هذا؟

الشيخ: هناك فرق "هذا منسوخ" هنا لم يعين الناسخ، و"هذا نسخ هذا" عين الناسخ، وعند تعيين الناسخ يكون القول بالنسخ أقوى.

الملف الصوتي السابع والعشرون:

فصل

الباب الرابع: الأصل الثاني من الأدلة سنة النبي –صلى الله عليه وسلم

مدخل

الأصل الثاني من الأدلة سنة النبي –صلى الله عليه وسلم–

وقول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حجة؛ لدلالة المعجز على صدقه، وأمر الله –سبحانه– بطاعته، وتحذيره من مخالفة أمره.

وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهًا، فأما من بلغه بالإخبار عنه: فينقسم في حقه قسمين: تواترًا وآحادًا.

قول المؤلف رحمه الله تعالى **(الأصل الثاني من الأدلة)** المراد بالأصل هنا: الدليل والقاعدة.

قد تقدم معنا الدليل الأول وهو الكتاب، الدليل الثاني من أنواع الأدلة: **سنة النبي صلى الله عليه وسلم**.

والسنة في اللغة: الطريقة والسيرة، قال الشاعر:

لا تجزعن من سيرة أنت سرتها * فأول راض سنة من يسيرها

وقد تقدم معنا أن لفظ السنة في الاصطلاح يختلف باختلاف أهل الفنون، **والمراد بالسنة عند علماء الأصول**: ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من أقواله أو أفعاله أو إقراراته لأن هذه الأنواع هي التي يؤخذ منها أحكام شرعية لذلك اعتنى البحث الأصولي بهذه الأنواع مما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وعلماء الحديث يزيدون فيه: ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في صفاته الخَلقية والخُلقية، أما الخُلقية فإنها تدخل في الأفعال وأما الخَلقية فعلماء الأصول لا يدخلونها في السنة باعتبار أنه لا يؤخذ منها أحكام شرعية.

وعند علماء المعتقد: السنة تطلق في مقابلة البدعة، **والمراد بها**: العمل المطلوب من الشرع سواء كان واجبًا أو مستحبًا.

وقد يستعمله الفقهاء كما في باب الطلاق حيث يفرق بين الطلاق البدعي والطلاق السني، وهناك من يطلق السنة ويريد بها المستحب والمندوب، وهو غالب في استعمال كثير من الفقهاء ولكن يبقى في النفس شيء من هذا الاصطلاح لمخالفته للاصطلاح الشرعي الوارد عن النبي صلى الله عليه سلم، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (فعليكم بسنتي وسنة الخفاء الراشدين المهديين من بعدي)[١] فلفظ السنة هنا يشمل ما هو واجب كما يشمل ما هو مندوب.

إذا عرفنا ذلك فإن الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وما يؤخذ منه من حكم على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلتها حديث: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)[٢].

النوع الثاني: الأفعال النبوية كما في أدائه للصلاة وطريقة أدائه للحج، ونحو ذلك مما نقل من أفعاله صلى الله عليه وسلم.

النوع الثالث من أنواع السنة: السنة الإقرارية: هي التي نقلت وهي إقرارات النبي صلى الله عليه وسلم لما يُفعل أمامه من قبل بعض أصحابه، وكل من هذه الأنواع الثلاثة حجة يعمل به.

والبحث أولاً في الأقوال النبوية ولذا قال المؤلف هنا: (**وقول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حجة**) أي أنه دليل يُعمل به وتستخرج منه الأحكام الشرعية، وقد استدل المؤلف على حجية السنة النبوية بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: المعجزة التي كانت مع النبي صلى الله عليه وسلم تدل على صدقه وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أُيد بعدد من المعجزات لا يتمكن أحد من العباد من فعلها، مثل: انشقاق القمر، ومن مثل: نقل بعض الشجر من مكانه إلى مكان آخر ونحو ذلك من المعجزات الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن هذه المعجزات دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به عن الله عز وجل ومن ذلك الأحكام الشرعية مما يدل على وجوب العمل بها.

الدليل الثاني: الأوامر المتتابعة في الكتاب التي تأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم ومن ذلك:

---

[١] أخرجه أحمد برقم ١٧١٤٥

[٢] أخرجه البخاري برقم ١

قوله سبحانه: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ)[١] وقوله تعالى: (مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)[٢] وقوله سبحانه وتعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)[٣] وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)[٤] وهذه نصوص صريحة تأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم مما يدل على أن أقواله حجة يجب العمل بها.

النوع الثالث من أنواع الأدلة: الأدلة القرآنية الواردة بتحريم مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم والتحذير من ذلك، ومن هذا قوله جل وعلا: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[٥] وقوله جل وعلا: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)[٦].

وهناك أدلة أخرى تدل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من نصر الله عز وجل له، ومن نصره سبحانه وتعالى لأوليائه، ومن كذب على الله وكذب على شرعه فإن الله عز وجل قد يمهله قليلاً لكنه لا يؤيده ولا ينصره.

ومن الأدلة الواردة في هذا أيضًا: كون القرآن نزل عليه صلى الله عليه وسلم فإن نزول القرآن عليه دليل على صدقه وأنه من أنبياء الله عز وجل، قد تقدم معنا شيء من الأدلة الدالة على صدق هذا الكتاب وأنه من عند الله جل وعلا ومن جاء به يكون نبيًا مؤيدًا من عند الله سبحانه وتعالى، ويدل على حجية السنة ما ورد في النصوص من أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من وقوع الخطأ الذي لا ينبه عليه ومن ذلك قوله تعالى: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)[٧] فأثبت في هذه الآية أن السنة وحي من عند الله جل وعلا.

وقد حاول بعض الناس التشكيك في سنة النبي صلى الله عليه وسلم بعدد من الاستدلالات، منها:

---

[١] من الآية ٣٢ سورة آل عمران

[٢] من الآية ٨٠ سورة النساء

[٣] من الآية ٧ سورة الحشر

[٤] من الآية ٥٩ سورة النساء

[٥] من الآية ٦٣ سورة النور

[٦] من الآية ٣٦ سورة الأحزاب

[٧] الآية ٣+٤ سورة النجم

أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم قد وقع فيها الكذب قد وجدت أحاديث مكذوبة، وهذا لا يصح الاستدلال به بل هو دليل على حجية السنة وصدق ما فيها فإن السنة لما اشتغل العلماء بها تبين لهم ما يميزون به بين ما هو صحيح ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وما ليس كذلك مما يدل على أن السنة ممحصة وأنه قد عرف ما فيها من الكذب من غيره وهذا فيه دليل على ثبوت السنة وصدق الصحيح منها، وقد قال طائفة بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال لأصحابه: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)[١] استدلوا عليه بعدم الاحتجاج بالسنة في أمور الدنيا وهذا الاستدلال فيه نظر من جهات متعددة، **الجهة الأولى**: أن هذا الحديث ليس فيه ما يتعلق بالأحكام الشرعية فإن الحكم الشرعي كما يشمل أمور الناس وتصرفاتهم يشمل ما يتعلق بعباداتهم مع الله جل وعلا.

والدليل الثاني: أنه قد ورد أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الناس الدنيوية متواترة من طرق متعددة فعندما نقارن بين تلك الأدلة الواردة بأسانيد مختلفة وطرق متعددة مع هذا الخبر الواحد قدمنا ما هو متواتر على ما هو آحاد.

ومن ذلك أيضًا: أن يقال بأن هذا الحديث له سبب وسببه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر عليهم وهم يلقحون النخل فقال: لا أظن أن هذا يفيد شيئًا فخرج التمر شيصًا فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول، وقال: إذا أخبرتكم عن ظني فأنتم أعرف بأمور دنياكم، وإذا أخبرتكم عن الله عز وجل فاعملوا به. فدل هذا على أن المراد بهذا الخبر ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عن ظنه فيما يتعلق بالأمور الدنيوية لكن ما أخبر به في حكم شرعي فإنه يجب العمل به والأخذ به ويكون من الحجج الشرعية، وفي عصرنا الحاضر قد يوجد من يحاول أن يشكك في السنة النبوية ويحاول أن يطعن في الاستدلال بها ويرى أنه يكتفى بالقران وقد يستدلون على ذلك بما ورد من النصوص في أن الكتاب كامل وأنه قد شمل أحكام كل شيء كما قال تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)[٢] وكما قال جل وعلا في أواخر سورة يوسف: (وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)[٣] والجواب عن هذا من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن القران يحتاج إلى السنة لبيان ما فيه فإنه قد وردت عدد من الآيات لا يعرف معناها إلا إذا فسرت بسنة النبي صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى: (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[٤] وكما في قوله

---

[١] أخرجه مسلم برقم ٢٣٦٣

[٢] من الآية ٨٩ سورة النحل

[٣] من الآية ١١١

[٤] من الآية ١٤١ سورة الأنعام

سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[١] وقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم﴾[٢] مما يدل على أن السنة تفسر كتاب الله.

الوجه الثاني: أن يقال هناك أحاديث نبوية واردة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها زيادة أحكام ليست في كتاب الله جل وعلا فإما أن يقال بأنها مردودة وفي هذا تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم وإما أن يلزمنا أن نأخذ بها وأن نعمل بما فيها وأن نستدل بها، والوجه الأول لا محل له لورود الأدلة بحجية سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

الوجه الثالث من هذا: أن يقال بأن الكتاب من كماله دل على حجية السنة وعندما نعمل بالكتاب نعمل بما ورد في الكتاب من حجية السنة ووجوب العمل بما فيها، والسنة دليل قاطع في الجملة وإن كان قد يعتري الظن بعض أفرادها، وقد قسم المؤلف السنة بتقسيمات مختلفة،

قد تقدم معنا **التقسيم الأول** وهو تقسيم السنة إلى: سنة قولية وسنة فعلية وسنة إقرارية.

والتقسيم الثاني من تقسيمات السنة باعتبار طريقة وصولها إلى المكلف فإنها تنقسم إلى قسمين:

ما يوصل مشافهة بحيث يكون الإنسان قد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بدون واسطة ومثل هذا حجة قاطعة على من سمعه، فإن الصحابة الذين سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأحاديث يجب عليهم أن يعملوا بها ولا عذر لهم في مثل ذلك.

النوع الثاني من أنواع السنة: السنة المنقولة بحيث لم يسمعها الإنسان من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة وهذه تنقسم إلى قسمين: **القسم الأول**: السنة المتواترة، **والقسم الثاني**: أخبار الآحاد وسيأتي المؤلف إلى تفصيل أحكام هذين القسمين فيما يأتي.

والمراد بالتواتر: خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم بما يسندونه إلى أمر محسوس.

وأما الآحاد: فإنه ما ليس كذلك من الأخبار.

---

[١] من الآية ٩٧ سورة آل عمران

[٢] من الآية ٤٤ سورة النحل

فصل: ألفاظ الرواية

وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة:

فأقواها: أن يقول سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم–[يقول كذا] ، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني.

فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو الأصل في أمر الرواية، قال –صلى الله عليه وسلم–: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها"[1] الحديث.

الرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كذا، فهذه ظاهرة النقل، وليس نصًّا صريحًا؛ لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه، كما روى أبو هريرة أنه –صلى الله عليه وسلم– قال: "من أصبح جنبًا فلا صوم له"[2]. فلما استكشف قال: حدثني الفضل بن عباس.

وروى ابن عباس قوله: "إنما الربا في النسيئة"[3]. فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد.

فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي –صلى الله عليه وسلم–؛ لأن قوله ذلك يوهم السماع، فلا يقدم عليه إلا عن سماع، بخلاف غير الصحابي.

ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار، مع أن أكثرها هكذا.

ولو قدّر أنه مرسل فمرسل الصحابة حجة على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: أمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بكذا، أو نهى عن كذا.

فيتطرق إليه احتمالان:

أحدهما: في سماعه، كما في قوله: [قال].

والثاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمر أمرًا؛ لاختلاف الناس فيه، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ.

والصحيح: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر [بذلك].

---

[1] أخرجه أحمد برقم ١٦٧٣٨

[2] أخرجه أحمد برقم ٧٣٨٨

[3] أخرجه مسلم برقم ١٥٩٦

وأما احتمال الغلط: فلا يحمل عليه أمر الصحابة؛ إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن.

ولهذا لو قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو شرط شرطًا أو وقَّت وقتًا، فيلزمنا اتباعه.

ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنيًّا على اختلاف الصحابة فيه، ولم يثبت ذلك.

والظاهر: أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف؛ إذ لو كان لنقل، كما نقل اختلافهم في الأحكام، وأقوالهم في الحلال والحرام.

وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنيًّا على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول، وفي كثير من الفروع، مع عدم اختلاف الصحابة فيه، فإذا قال الصحابي: أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو نهى، لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

الرتبة الرابعة: أن يقول: "أُمرنا بكذا" أو "نُهينا" [عن كذا] فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى.

واحتمال آخر: وهو أن يكون الآمر غير النبي -صلى الله عليه وسلم- من الأئمة والعلماء.

وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به، لهذا الاحتمال.

وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله -تعالى- وأمر رسوله -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه يريد به إثبات شرع، وإقامة حجة، فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله.

وفي معناه: قوله" "من السنة كذا" و"السنة جارية بكذا".

فالظاهر: أنه لا يريد إلا سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- دون سنة غيره، ممن لا تجب طاعته.

ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- أو بعد موته.

وقول الصحابي والتابعي والصحابي في ذلك سواء، إلا أن الاحتمال في قول التابعي أظهر.

الرتبة الخامسة: أن يقول: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون [كذا] فمتى أضيف [ذلك] إلى زمن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فهو دليل على جوازه؛ لأن ذكره ذلك في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه النبي -صلى الله عليه وسلم- فسكت عنه؛ ليكون دليلًا [على الجواز] مثل قول ابن عمر -رضي الله عنهما-: "كنا نفاضل على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فنقول: [خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم] أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فلا ينكره".

وقال: "كنا نخابر [على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده] أربعين سنة [حتى روى لنا رافع بن خديج" الحديث][1].

وقالت عائشة –رضي الله عنها–: "كانوا لا يقطعون في الشيء التافه".

فإن قال الصحابي: كانوا يفعلون: فقال أبو الخطاب: يكون نقلًا للإجماع؛ لتناول اللفظ إياه.

وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع، ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع.

قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي "هذا الخبر منسوخ" وجب قبول قوله، ولو فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره.

ذكر المؤلف ألفاظ الرواية، وألفاظ الرواية التي تنقل بها الأخبار النبوية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: **ألفاظ الصحابة** رضوان الله عليه، **القسم الثاني**: **ألفاظ الرواة** عندما يقول قائلهم حدثنا وأخبرنا وعنه ونحو ذلك، وابتدأ المؤلف بالكلام عن ألفاظ الصحابة في نقل الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر أنها خمسة أقسام:

القسم الأول: ما فيه تصريح بالسماع، وهذا هو أقوى ألفاظ الصحابة، **من أمثلة ذلك**:
أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول، أو يقول: أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو شافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هذا النوع أن يقول: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل كذا.
وهذا النوع لا يتطرق إليه احتمال في واسطته أو في فهمه أو في شيء من أموره ولذلك كان أقوى درجات ألفاظ الصحابي في رواية الحديث.
قال: (وهو الأصل في الرواية) يعني هذا هو أعلى أنواع ألفاظ الصحابي في رواية الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد جاء في الثناء على أصحاب هذا القسم عدد من الأحاديث منها قول النبي صلى الله عليه وسلم:
"نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها"[2] . وهذا الحديث قد أخرجه أهل السنن بأسانيد جيدة، قوله في هذا الحديث: (نضر الله امرأ) أي جعل وجهه حسنًا نضرًا ليس فيه شيء من القبح أو الوساخة، وقد يراد بهذا اللفظ: رفع درجة من كان كذلك، قال: (نضر الله امرأ سمع مقالتي) أي استمع إليها

[1] أخرجه أحمد برقم ٤٥٨٧

[2] أخرجه أحمد برقم ١٦٧٣٨

(فوعاها) أي فهمها وعرف المعنى منها (فأداها) أي فبلغها للآخرين كما سمعها، وفي هذا ثناء على أولئك الذين قد سمعوا الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة وبلغوه كما سمعوه، وهذا الحديث كما تقدم أخرجه أهل السنن الترمذي وأبو داوود وابن ماجة وابن حبان وجماعة.

الرتبة الثانية: أن يقول الصحابي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهنا ليس فيه تصريح بالسماع ومما يمكن أن يكون الصحابي لم يسمع الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن أمثلة هذا النوع: أن يقول الصحابي: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا، أو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذا، أو يقول: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا.

فهذه الألفاظ هي **الرتبة الثانية** من ألفاظ رواية الصحابي، فظاهر هذا اللفظ أنه منقول، ظاهره بمعنى أن الاحتمال الأرجح أن يكون الصحابي قد سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وليس نصًا صريحًا في السماع ؛ وذلك لأنه يحتمل أن يكون الصحابي قد سمع هذا اللفظ من غير النبي صلى الله عليه وسلم وقد نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط الصحابي الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولذلك أُثر عن بعضهم أن هذه الرتبة ليست متصلة وأنها مرسلة، قد قال: نُقل ذلك عن بعض الأصوليين، وإن كان كثير من الأصوليين لا يذكر خلافًا في هذه الرتبة بل قد نقل بعضهم الإجماع على قبول مثل هذه الرتبة.

واستدل بعضهم للمخالف بوقوع حوادث يقول فيها الصحابي بمثل ألفاظ هذا النوع من أنواع ألفاظ الرواية وإذا روجع الصحابي في ذلك تبين أنه لم يسمع هذا من النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أصبح جنبًا فلا صوم له"[١] كما ورد ذلك في الصحيح، فروجع أبو هريرة في هذا وبُلّغ بأن عددًا من الصحابة نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنبًا من غير احتلام فيتم صومه فقال أبو هريرة بأنه قد حدثني الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم.

فدل هذا على أن بعض الصحابة قد ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أقوالاً ويكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة قد أسقطها، وقد ذكر بعض الأصوليين ومنهم المؤلف أن ابن عباس كان قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما الربا في النسيئة"[٢] فلما روجع ابن عباس في ذلك قيل له:

---

[١] أخرجه أحمد برقم ٧٣٨٨

[٢] أخرجه مسلم برقم ١٥٩٦

من حدثك بهذا؟ فقال: أخبرني أسامة بن زيد أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، وقد راجع أبو سعيد الخدري ابن عباس في هذا الحكم، وكان ابن عباس يفتي به ولم يكن ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم فلما روجع في ذلك أخبر بأنه قد أخذه من خبر رواه أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وجماهير أهل العلم بل قد نقل إجماعا على أن هذه الرتبة مقبولة وأنه يجب العمل بما فيها. وقول المؤلف: **(فهذا النوع حكمه حكم القسم الذي قبله)** أي أنه يحكم عليه بأنه متصل وأنه مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلا فليس في رتبته بل الرتبة الأولى أقوى بدلالة قوله هناك (أقواها)، **وأُستدل على هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الصحابي الراوي بهذا اللفظ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، يروي بلفظ يجزم به وعدالة الصحابة تمنعهم من أن يجزموا بقول عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد سمعوه أو غلب على ظنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال ذلك اللفظ.

الدليل الثاني: أن قول الصحابي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوهم أنه قد سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة أهل ورع تجدونهم يتحرزون في الألفاظ فلا يتلفظون بلفظ يوهم أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا كانوا قد سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم.

الدليل الثالث: أن السلف رضوان الله عليهم أجمعوا على قبول الأخبار الواردة بهذه الصيغة ولم يقع عندهم أي تردد في ذلك، ومن ذلك إذا قال أبو بكر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يفهم منه إلا أنه قد سمع النبي صلى الله عليه وسلم.

الدليل الرابع: أنه لو قدر أن الصحابي لم يسمع هذا الخبر من النبي صلى الله عليه وسلم فهذا خبر مرسل صحابي، ومراسيل الصحابة مقبولة وحجة كما سيأتي، لأن الصحابي لن يسقط إلا صحابيًا في الغالب والصحابة كلهم عدول فلا يضر عدم تسمية أحدهم.

الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي لفظًا غير صريح بنقل لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، الرتبة الأولى والرتبة الثانية فيها تصريح بفعل النبي صلى الله عليه وسلم أو قوله، لكن هنا تدخل فيه فهم الصحابي فنقل الواقعة بلفظه وتفسيره لما وقع، **ومن أمثلة ذلك:** أن يقول الصحابي: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، ورخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كذا، فهذا اللفظ من الصحابة يرد عليه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الصحابي لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وإنما يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة، فيماثل هذا النوع النوع الثاني من جهة احتمال عدم السماع، وقد تقدم معنا بيان الأدلة على ثبوت السماع بالقسم الثاني وبالتالي تلك الأدلة يمكن أن تستثمر هنا ويستدل بها على هذا النوع من أنواع ألفاظ الصحابة في الرواية.

الاحتمال الثاني: متعلق بالفهم فإن الناس قد يقع بينهم اختلاف في فهم مثل ذلك وحينئذ يقع التردد بأن ما فهمه الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم هل هو فهم صحيح أو ليس بصريح، **ومن أمثلة ذلك**: ألفاظ الأمر وألفاظ النهي فقد يسمع الصحابي كلمة ويظن أنها من الأوامر أو أنها من النواهي ومن ثم ينقلها على أنها أمر ولا يكون الحال كذلك، لأن الصحابي قد يظن أن أحد الألفاظ يكون من الأوامر ولا يكون أمرًا ولأن الناس قد اختلفوا في صيغ الأمر وبالتالي يمكن أن يظن الصحابي أن أحد الألفاظ فيه أمر ولا يكون الأمر كذلك.

ومن هنا وقع الاختلاف في مثل هذا اللفظ هل يكون مقبولاً أو لا على قولين مشهورين:

القول الأول: أن هذه الرتبة لا يقبل فيها قول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عنه، بل لابد أن ينقل اللفظ فما دام أن الحديث قد دخله قول الصحابي فلا نحتج به، وهذا القول قد نقله المؤلف عن بعض أهل الظاهر وقالوا: لا حجة فيه مالم ينقل اللفظ، قد نقل الخلاف عنهم جماعة من الأصوليين الغزالي والجويني، وقد شكك طائفة في نسبة القول إلى الظاهرية وكلام ابن حزم في الأحكام على أن هذه الرتبة مقبولة ولم يقع فيها تردد عنده ولم ينقل عن أحد من الظاهرية أنه لم يحتج بمثل هذا اللفظ، **ودليلهم في هذا**: أن الصحابي قد يظن أن أحد الألفاظ يفيد معنى ولا يكون الأمر كذلك فيظن أن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم مفيد للأمر ولا يكون كذلك، ويدل على هذا أن الناس قد اختلفوا في صيغ الأمر والنهي.

القول الثاني في المسألة: الاحتجاج بهذا النوع من أنواع ألفاظ الصحابي في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، **وقد أُستدل على هذا بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن الصحابة عدول ومن مقتضى عدالتهم أنهم لا يجعلون لفظًا دالاً على معنى إلا إذا كان كذلك لعدالتهم.

الدليل الثاني: أن الصحابة هم أهل اللغة وهم الذين يعرفون معاني دلالات الألفاظ وبالتالي فإن ما نقلوه يكون حجة يجب العمل بها وهم أهل اللغة.

الدليل الثالث: أن الاختلاف في صيغ الأوامر والنواهي ونحوها من أنواع الكلام إنما هو أمر ناشئ وليس ذلك الخلاف موجودًا في عهد الصحابة وبالتالي لا يصح أن نفسر كلام الصحابة بناءً على وجود خلاف متأخر ويجعلنا نرد قول الصحابي، فإن الصحابة قد اتفقوا على أن الأمر والنهي ونحوهما لها صيغ تخصها تدل بنفسها عليه كما سيأتي إن شاء الله في مباحث دلالات الألفاظ.

الدليل الرابع: أن الصحابي إذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شرط شرطًا لزمنا اتباعه والعمل به، ومثل هذا اللفظ لو قال الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا إذًا لا فرق بينهم، وفي هذا الاستدلال شيء من الضعف فإنه إذا قال الصحابي شرط أو وقت فإنه من هذا القسم يدخله من الخلاف ما يدخل هذا القسم، وإذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا نقل للحديث بلفظه فيكون خارجًا عن محل النزاع هنا.

وردّ المؤلف على قولهم بأن صيغ الأوامر وقع فيها اختلاف ومن ثم يمكن أن يكون الصحابي قد عمل بأحد الأقوال وفي المسائل الخلافية وإلا اختلاف الصحابة لا يصح لنا التمسك بشيء من أقوالهم إلا بدليل مستقل، **وقد أجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:**

الجواب الأول: أن الصحابة أهل اللغة وهم ينقلون هذه المعاني بناءً على عربيتهم والسنة عربية والنبي صلى الله عليه وسلم يتكلم بلغة العرب ويُفهم كلامه بحسب طرائق العرب في فهم الكلام، ومن ثم فإن الصحابي وهو من أهل اللغة لن ينقل شيئًا ويجعله أمرًا أو نهيًا أو رخصة إلا عند قيام الدليل على ذلك.

الجواب الثاني: أن الصحابة لم يكن بينهم خلاف في صيغ الأمر والنهي ونحو ذلك من أنواع الصيغ، ويدل على ذلك أنه لم ينقل عنهم الاختلاف في مثل هذه المسائل ولو كان بينهم خلاف لنقل كما نقل خلافهم في عدد من الأحكام الفقهية ونقلت فتاواهم وأقوالهم في التحليل والتحريم.

الجواب الثالث: أن كون الناس قد اختفوا في الزمان المتأخر لا يعني أنهم قد وجد الاختلاف بينهم في الزمان المتقدم، ولذلك نجد كثير من مسائل الفروع كانت أقوال الصحابة فيها واحد ومع ذلك وقع اختلاف فيها بين التابعين، ومن ذلك أيضًا: أنه قد ورد اختلاف في كثير من المسائل الأصولية بين المتأخرين ولم ينقل وجود مثل ذلك الاختلاف بين الصحابة بل كان الصحابة متفقين فيها.

ومن هنا نقول بأنه إذا قال الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو نهى فإنه حينئذ لا يقول مثل هذا اللفظ إلا بعد أن يسمع ما هو أمر بحسب لغة العرب وبحسب الحقيقة في لغة العرب.

الرتبة الرابعة من رتب ألفاظ الصحابي في رواية الحديث: أن يقول الصحابي: أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا ونحو ذلك من الصيغ التي تبنى إلى المجهول، فهذه الصيغة يتطرق إليها: **الاحتمال في السماع** بأن يكون الصحابي لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم بل توجد هناك واسطة.

والاحتمال الثاني: أن يكون الصحابي قد فهم من الحديث ما لم يرده النبي صلى الله عليه وسلم، قد يفهم أن اللفظ أمر ولا يكون الحال كذلك.

الاحتمال الثالث: أن يكون الآمر غير النبي صلى الله عليه وسلم من الخلفاء الراشدين أو من بعدهم من الأئمة والعلماء.

ولذلك وقع الاختلاف في هذه الرتبة من رتب ألفاظ الصحابي في نقل سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر المؤلف **قولاً عن طائفة من الأصوليين**: بأنه لا يحتج بهذه الرتبة من رتب رواية الصحابي للسنة النبوية، وقد استدلوا على ذلك بورود الاحتمالات السابقة.

والقول الثاني في هذه المسألة: الاحتجاج بهذه الرتبة وإثبات ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ويُحمل على أوامر النبي صلى الله عليه وسلم وهذا هو مذهب أكثر الأصوليين، **استدلوا عليه بعدد من الأدلة، منها**:

أن الصحابة الذين نقلوا هذه الألفاظ إنما نقلوها على سبيل الاحتجاج بها وبيان حكم الله فيها والصحابة عدول لا يمكن أن يوهموا الناس بأن لفظًا من الألفاظ قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون الأمر كذلك، ومن ثم إذا نقل الصحابي قولاً خصوصًا في مواطن إثبات الشرع وإقامة الحجة فإنه حينئذ يحمل على أن هذا الخبر منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم إذ كيف ينقل الصحابي في موطن الاحتجاج أقوالاً لا تكون منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم.

ومن البحث في هذه الرتبة البحث في أمرين:

الأمر الأول: إذا قال الصحابي من السنة كذا، كما قال ابن عباس: من السنة إذا صلى المسافر خلف المقيم أن يتم صلاته ونحو ذلك، فحينئذ يحمل على سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يحمل على سنة غيره لأن الصحابة عدول ثقات لا ينقلون في موطن الاحتجاج خبرًا بهذه الصيغة مما يوهم أنها منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا كان الأمر كذلك.

المسألة الثانية: إذا قال الصحابي هذه الألفاظ في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فإنها تكون مقبولة ونثبت كونها مرفوعة للنبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا إذا قال الصحابي ذلك بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثالثة: إذا قال التابعي من السنة كذا فهل يحتج به وهل يحمل على أنه مرفوع؟ أو نقول بأنه يحتمل أن تكون السنة المذكورة هنا يراد بها سنة الخلفاء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (فعليكم بسنتي وسنة الخفاء الراشدين المهديين من بعدي)[1] **والصواب**: أن مثل هذا اللفظ يحمل على نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم حتى وإن قاله التابعي لأن الأصل في هذا اللفظ أن يكون منسوبًا للنبي صلى الله عليه وسلم، فلا يدلس التابعي في نقل هذا اللفظ ويريد به سنة غير النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن هذه الرتبة إذا قال التابعي من السنة كذا وأمرنا بكذا فإنه يكون مرسلاً لأن التابعي لم يسمّ الصحابي الذي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وسيأتي البحث في حجية مراسيل غير الصحابة.

الرتبة الخامسة من رتب رواية الصحابي: أن ينسب الصحابي فعلاً من الأفعال إلى الناس في عهد النبوة، بأن يقول الصحابي كنا نفعل أو كانوا يفعلون، ومن ذلك: قول جابر رضي الله عنه: كنا نعزل والقران ينزل ونحو ذلك، فهذا اللفظ على أنواع:

النوع الأول: أن يُنسب ذلك إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا نُسب إلى زمان النبي صلى الله عليه وسلم فهذا دليل على أنه سنة إقرارية يدل على جواز ذلك الفعل، لعدد من الأدلة:

الدليل الأول: لأن الصحابي لا يذكر مثل هذا اللفظ ويستدل به ويقيم به الحجة إلا إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد علمه وسكت عنه من أجل أن يكون سنة إقرارية يستدل بها ويعمل بها، ومثل المؤلف لذلك بعدد من الأمثلة: المثال الأول: قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فنقول: أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم يبلغ ذلك رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فلا ينكره" فهذا الخبر قد نقله المؤلف على أنه من الرتبة الخامسة، والصواب أنه ليس من الرتبة الخامسة وإنما هو من الرتبة الرابعة وذلك لأنه قال: (فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره) فيكون سنة إقرارية.

وذكر مثالاً ثانيًا في قول ابن عمر: " كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة" فهذا الحديث مثال لهذا النوع من أنواع رتبة ألفاظ الصحابي في نقل الحديث.

---

[1] أخرجه أحمد برقم ١٧١٤٥

وقد اختلف أهل العلم في هذا النوع، فجمهور أهل الأصوليين على أنه يحتج به وذلك لأن الصحابي إذا نقل مثل هذا اللفظ ونسبه للنبي صلى الله عليه وسلم فإنه إذا نقل ذلك اللفظ فظاهره أنه يحمل على فعل الصحابة في عهد النبوة وبالتالي يحتج به والظاهر على أن ما فُعل في زمن النبوة أن النبي صلى الله عليه وسلم يكون قد علم به فيكون حجة، وقد ذكر بعض شراح الحديث أن من أنواع الأدلة على حجية هذا النوع أن الله عز وجل مطلع على هذه الأفعال ولو كان فيها منع أو تحريم لنزل الوحي من عند الله عز وجل بتنبيه الأمة على الامتناع من ذلك الفعل، ولذلك يسمي بعض شراح الحديث هذه الرتبة فيقول إقرار الله عز وجل بأفعال الناس في عهد النبوة، وعلى كلٍ فهذا النوع حجة يحتج به **على الصحيح** من أقوال الأصوليين.

هل قول الصحابي كانوا يفعلون يُنسب إلى السنة أو يُنسب إلى الإجماع؟ الجمهور من الأصوليين قالوا: إذا قال الصحابي كانوا يفعلون فإنه يكون سنة إقرارية من عند النبي صلى الله عليه وسلم، وقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع وذلك لأن هذا اللفظ يدل على اتفاق أهل ذلك الزمان على ذلك الفعل، وقال بعض أصحاب الشافعي بأن هذا اللفظ: كانوا يفعلون، لا يحمل على فعل جميعهم وإنما يحمل على فعل أكثرهم إلا إذا صرح بأنه قد فعله الجميع.

يبقى هنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: إذا قال التابعي كانوا يفعلون على أي شيء نحمله؟ **قالت طائفة:** يكون منسوبًا إلى فعل الصحابة فيكون نقلاً للإجماع كما هو ظاهر كلام أبي الخطاب. **والقول الثاني** في هذه اللفظة: إذا قال التابعي كانوا يفعلون قالوا: نحمله على فعل الصحابة في عهد النبوة فيكون خبرًا مرسلاً عن إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لهم. **والقول الثالث:** بأن هذا يحمل على من كان يعرفهم ذلك الراوي من الصحابة فإذا كان الراوي من أهل الكوفة حُمل على الصحابة الذين كانوا في الكوفة فلا يكون إجماعًا ولا يكون سنة مرفوعة للنبي صلى الله عليه وسلم وإنما يكون من أقوال الصحابة، ولعل هذا القول الأخير هو الظاهر، فإن جماعة من التابعين كانوا يقولون مثل هذا اللفظ ويريدون به من كان عندهم وفي زمانهم، فإذا قال إبراهيم النخعي مثلاً هذا اللفظ كانوا يفعلون حمل على أصحاب ابن مسعود من مثل علقمة والأسود ونحوهما من أصحاب ابن مسعود.

المسألة الثانية: إذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ، فهنا الصحابي لم ينقل الناسخ ولم يبين الحديث الذي ورد بالنسخ فحينئذ هل يقبل قول الصحابي بأن هذا الخبر منسوخ؟ نقول: نعم يقبل قول الصحابي بأن هذا الخبر منسوخ كما قال جمهور الأصوليين، خلافًا للطائفة منهم: أبو بكر الجصاص وجماعة، واستدلوا: بأنه

يحتمل أن يكون هذا من اجتهاد الصحابي ومن ثم لا يصح لنا أن نعارض حديثًا ثابتًا عن النبي صلى الله عليه وسلم بنقل هؤلاء لنسخ الخبر، **والصواب هو قول الجمهور**: بأن قول الصحابي هذا الخبر منسوخ يجب قبوله ويجب العمل به وذلك لأن الصحابة عدول ولا ينقلون عن النبي صلى الله عليه وسلم على جهة الجزم إلا ما تأكدوا من نقله عن صاحب الشرع ولذا إذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ فلابد أن يكون قد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثالثة والأخيرة: إذا ورد لفظ في الحديث ففسره الراوي للخبر بتفسير فهل نعمل بتفسيره أو لا؟ والجمهور على أن الصحابي إذا فسر الخبر وجب قبول تفسيره للخبر وذلك لأن الصحابي قد شاهد هذه الواقعة وسمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم ومن ثم قُبل تفسيره للخبر، والظاهر أنه لم ينقل الخبر إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ممن يؤهل لنقل الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم أو يكون ذلك بدلالة اللغة وهم أهل اللغة وأعرف الناس بها، إلا أن يكون تفسير الصحابي مخالفًا للحديث قطعًا فإنه حينئذ لا يقال: العبرة بما روى لا بما رأى، ومما يدخل في هذا تفسير اللفظ بالفعل فإن الصحابي إذا فعل فعلاً يفسر حديثًا نبويًا فإننا نقبل ذلك التفسير ونعمل به ونفسر به قول النبي صلى الله عليه وسلم، وقد مثلوا لهذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا"[١] فقد أثبت في الحديث خيار المجلس ووقع الاختلاف بين العلماء في هذا اللفظ: " البيعان بالخيار مالم يتفرقا" ما المراد بالتفرق؟

فقال أبو حنيفة ومالك: المراد بالتفرق التفرق بالأقوال، إذا تم عقد البيع فإنه حينئذ يثبت البيع ولا يكون فيه خيار وفسروا قوله: (مالم يتفرقا) بأنه التفرق القولي ولم يفسروه بالتفرق بالأبدان.

وذهب الإمام أحمد والشافعي إلى إثبات خيار المجلس فقالوا: إذا تعاقد المتبايعان فإنهما بالخيار ما داما في المجلس معًا، واستدلوا على ذلك : بأن الراوي لهذا الخبر وهو ابن عمر قد فسر هذا الخبر بتفسير يماثل أصحاب هذا القول فقد كان ابن عمر إذا بايع بيعًا تفرق ببدنه من أجل أن يثبت البيع فكان يمشي خطوات من أجل أن يثبت البيع، ولذلك قُدم تفسير ابن عمر في هذا الخبر بفعله على تلك الاجتهادات التي وردت متأخرة بتفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم (مالم يتفرقا) فالمقصود هنا أن المؤلف أورد ألفاظ رواية الصحابي للحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين أنها على خمس رتب وكلها مقبولة يجب العمل بها إلا أن بعضها أقوى من بعض.

---

[١] أخرجه البخاري برقم ٢٠٧٩

طالب: الرتبة الخامسة أن يقول كنا نفعل، تنقسم إلى قسمين أن ينسب إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وما القسم الثاني؟

الشيخ: ألا ينسبه إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فيقول الصحابي كانوا يفعلون، ولا يقول كانوا يفعلون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الذي وقع فيه الاختلاف.

طالب: قول (إذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله) هل يضبط الشيخ بعدم مخالفته لصحابي آخر؟

الشيخ: لا هذا بمثابة الأحاديث التي اختلفت ووجاءنا صحابي قال هذا الخبر منسوخ وقال صحابي آخر هذا الخبر غير منسوخ، فحينئذ نقول هذا خبر مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كذلك وحينئذ يعمل بقواعد درء التعارض بين الأدلة المتعارضة.

طالب:

الشيخ: المثال الأول أيضًا وقع فيه خلاف كانوا يفعلون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن الذي ليس فيه خلاف أو الذي يخرج من دائرة هذا القسم إذا أخبر بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم به، إذا أخبر بأنه قد علم به فإنه يخرج من هذا القسم، إذًا عندنا رتبتان من القسم الخامس: **الأولى**: إذا نسب إلى عهد النبوة هذه أقوى من الرتبة **الثانية** وهي التي لم ينسب فيها فعلهم إلى عهد النبوة.

طالب: يتطرق إليها احتمالان أحدهما في سماعه كما في قوله قال؟

الشيخ: كما في قوله قال، لما قال يحتمل أن فيه واسطة كذلك إذا وُجد صيغة أَمَر فإنه يحتمل أن يكون هناك واسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم.

الملف الصوتي الثامن والعشرون:

فصل: [في حد الخبر وأقسامه]

وحد الخبر: هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب.

وهو قسمان: تواتر وآحاد.

فالمتواتر يفيد العلم، ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد ردّه إلا المتواتر، وما عداه إنما يعلم صدقه
بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر، خلافًا للسمنية، فإنهم حصروا العلم في الحواس، وهو باطل، فإننا نعلم استحالة كون الألف أقل من الواحد، واستحالة اجتماع الضدين .

بل حصرهم العلم في الحواس –على زعمهم–
معلوم لهم، وليس مدركًا بالحواس، ولا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى "بغداد" "وإن لميدخلها" ولا نشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الأئمة الأربعة ونحو ذلك.

فإن قيل: لو كان معلوما –ضرورة– لما خالفناكم؟

قلنا: إنما يخالف في هذا معاند يخالف بلسانه، مع معرفته فساد قوله، أو من في عقله خبط.

ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم.

ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات، لمخالفة السوفسطائية.

ش: ينقسم الكلام إلى إنشاء وخبر، والخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب.

ثم ذكر المؤلف قوله: "يتطرق إليه" المراد به أن الخبر هو الكلام الذي يتطرق إليه لأن الخبر أحد نوعي الكلام كما تقدم، قوله "يتطرق إليه" أي يمكن أن يقابل لأحد هذين الأمرين.

و"أو" في قوله التصديق أو التكذيب، للتنويع وليست للتشكيك، إذ أن التعريفات والحدود لا يدخلها التشكيك.

وقوله:" التصديق والتكذيب" أي يمكن أن تقابل بقبول ما فيها وعدم التردد ويمكن أن تقابل بالتكذيب ورد الخبر الذي يتضمنه ذلك الكلام، وأكثر أهل العلم على إضافته لذاته، لأن بعض الكلام لا يتطرق إليه التكذيب لأمر خارج عن ذات الكلام، بمثل كونه كلامًا لله عز وجل أو لرسوله ﷺ، وهذا خير من قول من يقول بأن الخبر هو ما يكون صدقًا أو كذبًا، لأن الصدق إن كان إخبارًا بمطابق للواقع إلا أنه قد يدخل في الإنشاء من جهة مطابقة الكلام لما في النفس لأن النفس واقع، ولذا الأفضل أن يقال التصديق أو التكذيب، وكذلك الخبر الواحد قد يكون صدقًا في ذاته لكن يقابل بتصديق أو تكذيب بسبب صفات النفوس.

ثم قسم المؤلف الخبر إلى قسمين: تواتر وآحاد، وهذا التقسيم باعتبار الإسناد.

والمراد بالتواتر: الخبر الذي نقله جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وأسندوه إلى أمر محسوس.

ويقابل المتواتر **الآحاد**: وهو الخبر الذي اختل فيه أحد شروط التواتر، سواءً بأن كان نقلته لم يبلغوا حد التواتر، أو أسندوه إلى أمر غير محسوس، أو كان في شيء من طبقات الإسناد قلة في العدد بحيث يمكن اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب.

أما بالنسبة لمسألة مفاد المتواتر، وماذا يفيد؟

نلاحظ هنا أن هذا التقسيم للأخبار ليس خاصًا بالأخبار الواردة في الحديث النبوي بل يشمل هذا الأخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم، ومن ذلك: الأخبار التاريخية والأخبار التي تكون عن البلدان الأخرى ونحو ذلك.

وقد تواتر عندنا وجود بلدان في أقاصي الدنيا ونحن لم نزرها وإنما كثر الإخبار عنها ممن زاروها.

أما مُفاد المتواتر فهناك اتفاق بين المسلمين على أنه مفيد للعلم، وينبغي أن يلاحظ هنا أن كلمة العلم تطلق **ويراد بها ثلاثة معان:**

المعنى الأول: الإدراك الجازم المبني على دليل والذي لا يرد إليه احتمال.

المعنى الثاني من معاني العلم: إطلاقه على الإدراك الجازم وإن لم يكن مستندًا إلى دليل أو ورد عليه احتمال غير متأيد به دليل.

المعنى الثالث: إطلاقه على الإدراك الغالب وإن لم يكن جازمًا.

فإن كان الأول يسمى في النصوص الشرعية إحاطة علم، من أمثلته: قوله تعالى: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه﴾.

ومن ما ورد من المعنى الثالث قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾.

والمراد بالمبحث هنا من إفادة المتواتر للعلم المعنى الأول أو المعنى الثاني دون المعنى الثالث.

قال: "**فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه**" أي: مقابلته بالقبول وعدم التردد بالأخذ به وإن لم يرد دليل آخر يدل على صدقه.

ثم ذكر أن إفادة العلم في المتواتر لذات التواتر، بخلاف غيره من الأخبار فإنه لا يفيد العلم والجزم لذاته بل لابد أن يكون معه دليل أو قرينة أخرى تدل على هذا، وهذا القول كما تقدم قول الجماهير من أهل الإسلام وغير أهل الإسلام.

والقول الثاني: أن المتواتر لا يفيد العلم والجزم، وقد نسبه المؤلف للسُمّنية، وهم قومٌ من عبدة الأصنام.

وقد نقل أهل الأصول قول السُمّنية مع أنهم ليسوا من أهل الإسلام من أجل الرد على قولهم من جهة، لأنه لا يذكر في علم آخر لا من العقائد ولا من غيرها، ومن باب إقامة الدليل على القول الصواب بواسطة رد غيره من الأقوال، ويمكن أيضًا أن يكون من أسباب قول السُمّنية: أنه يوجد في كل عصر من يزعم بأن الجزم والقطع إنما يكون بما هو محسوس، ونجد في كل زمان من يقول بأنه لا يؤمن لا بما أدركته حواسه ولا يؤمن إلا بالعالم المشاهَد، ولذا احتاجوا إلى استعراض شبهاتهم والجواب عنها، **وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الحواس هي التي ندرك بها على جهة الجزم واليقين، وأما ما عداها فيحتمل أن يرد عليه الوهم، والتشكيك.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن الحواس يرد عليها الوهم، والغلط، ففي السراب نشاهد ماءً وليس الأمر كذلك، فلو قيل بأن الأخبار يشك فيها لوجود الكذب في جزء منها لقيل بالشك في المدرك بالحواس لوجود الوهم فيها في مثل هذه المسألة.

الجواب الثاني: أن هناك مسائل يقع الجزم بها بالاتفاق مع أنها ليست من المسائل المدركة بالحواس، ومن أمثلة ذلك: علمنا بأن الواحد أقل من الإثنين، وأن الألف أكثر من الواحد، وكذلك علمنا بأن الضدين يستحيل اجتماعهما، مما يدل على وجود الجزم والقطع في مسائل مستفادة من غير الحواس.

الجواب الثالث: بأن قولهم ينحصر العلم والجزم فيما يدرك بالحس حصر بدون أن يكون عليه مستند أو دليل وهذا الحصر ليس مدركًا بالحواس، وبالتالي يكون مذهبهم دليل على بطلان قولهم، لأنهم قالوا بأن العلم لا يدرك إلا بالحواس ومع ذلك قالوا العلم لا يدرك بغير الحواس مع أن هذه معلومة غير محسوسة.

الجواب الرابع: بأن الناس لا زالوا يقطعون ويجزمون بأخبار متواترة بدون أن يكون معها حس، **من أمثلة ذلك**: أننا نجزم بوجود بلد اسمه الصين وبلد اسمه اليابان مع أننا لم ندرك هذه البلدان بالحس وإنما أدركناه بالخبر المتواتر، كذلك أيضًا بالأخبار عن الأمم الماضية وعن الأنبياء وعن الدول السابقة، نجزم به جزمًا لا تردد معه مع أنه لا سبيل لنا إلى العلم بذلك إلا نقل أهل التواتر.

الدليل الثاني للسمنية الذين يقولون بأن المتواتر لا يفيد العلم، قالوا: بأنهم هم لا يستفيدون العلم والجزم من المتواتر ولو كان المتواتر مفيدًا للعلم لاستفدنا العلم من التواتر، كما أننا نستفيد العلم من الإدراك الحسي هكذا لو كان العلم يستفاد من التواتر لاستفدناه نحن كما استفدتموه أنتم.

أجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن إنكار من أنكر استفادة العلم من التواتر إنما هي من باب العناد أو من باب ورود أمراض على عقل الإنسان بحيث تجعله لا يستفيد العلم من التواتر، كالمريض الذي يجد طعم الماء أو العسل مرًا.

الجواب الثاني: أنه ليس من شرط استفادة العلم والجزم من شيء أن يقع الاتفاق على ذلك، ولذلك لما خالف السوفسطائية في المحسوسات قالوا بأن المحسوسات لا يستفاد منها العلم والجزم بدلالة أنهم هم من زعمهم لا يستفيدون العلم من ذلك، لم يكن هذا دليلًا على أن المحسوسات لا يقطع بها ولا يجزم فهكذا في هذه المسألة، والسوفسطائية كلمة يونانية يسمى بها طائفة يدّعون أنهم أهل الحكمة ويقولون في التشكيك بحقائق الأشياء ولا زال هناك من يقول بأقوال السوفسطائية وإن تسمت بأسماء جديدة، فبعضهم يسميه مذهب أهل الشك أو قول ديكارت، **والسوفسطائية على ثلاثة أنواع:**

منهم من يقول بأنه لا حقيقة لشيء حتى النفس، يقول قائلهم أنا لا أجزم بوجودي.

الطائفة الثانية: ينكرون حقائق الأشياء غير النفس.

الطائفة الثالثة: ينكرون إمكانية الجزم بوجود الأشياء مع إقرارهم بأن لها حقائق موجودة في الخارج.

فالمذهبان الأولان يقولون لا حقيقة لشيء في الخارج، والمذهب الثالث يقول هناك حقيقة للأشياء لكننا لا نجزم بها.

فصل: [فيما يفيده الخبر المتواتر]

قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري، وهو صحيح؛ فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه، كالعلم بو جود مكة، ولأن العلم النظري هو الذي يجوزأن يعرض فيه الشك، وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر، ولا من ترك النظر قصدًا.

وقال أبو الخطاب: هو نظري؛ لأنه لم يفد العلم بنفسه، ما لم ينتظم في النفس مقدمتان:

إحداهما: أن هؤلاء -مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم- لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون عليه.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فينبني العلم بالصدق على المقدمتين.

ولا بد من إشعار النفس بهما، وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق.

ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها كقولنا:
"الاثنان نصف الأربعة" فإنا لا نعلم ذلك إلا بواسطة: أن النصف أحد جزئيالجملة المساوي للآخر، وا لاثنان كذلك، فقد حصل العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن.

ولهذا لو قيل: "ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين" افتقر فيه إلى تأمل ونظر.

والضروري عبارة عن الأوّلي الذي يحصل بغير واسطة، كقولنا: "القديم ليس محدثا"
"والمعدوم ليس موجودًا" لأننا نجد أنفسنا مضطرين إليه،
وهو ما يحصل دون تشكل واسطة في الذهن، كالعلوم المحسوسة، والعلم بالتجربة، كقولنا: الماء مروٍ، و الخمر مسكر.

والصحيح الأول؛ فإن اللفظ يدل عليه؛ لاشتقاقه منه. والقول الآخر: مجرد دعوى، لا دليل عليه.

ش: ثم ذكر المؤلف خلافًا بين المسلمين **وذلك أن العلم والقطع على قسمين:**

القسم الأول: العلم الضروري، وهو الذي تصدق به النفوس وتذعن لقبوله بدون أن يكون معها دليل.

القسم الثاني: العلم النظري، وهو الجزم والقطع المبني على الاستدلال.

قد تقدم معنا أن التواتر يفيد العلم، لكن وقع التردد في هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟ حتى كان هذا الاختلاف بين الحنابلة.

فقال القاضي أبو يعلى (صاحب كتاب العدة في الأصول): بأن العلم الحاصل بالتواتر ضروري، **واستدل على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن النفوس تذعن للخبر المتواتر وتضطر إلى قبوله.

الدليل الثاني: أن العلم المستفاد من التواتر ليس فيه شك أو تردد، وهذا هو العلم الضروري فإن العلم النظري هو الذي يعرض فيه الشك.

الدليل الثالث: أن العلم المستفاد من التواتر لا يختلف فيه أحوال الناس، فالناس يستفيدون منه العلم سواءً كانوا من أهل النظر أو لم يكونوا، ولذلك فإن النساء والصبيان ليسوا من أهل النظر ومع ذلك يستفيدون العلم من التواتر.

القول الثاني: أن العلم المستفاد من التواتر نظري، وهذا هو قول أبي الخطاب محفوظ الكلوذاني صاحب كتاب التمهيد، و**استدل على ذلك:** بأن المتواتر لا يفيد العلم إلا بأدلة تقترن معه، ومن ذلك: أن المستفيد للعلم من المتواتر لابد أن ينظر في أحوال الرواة في أن خبرهم خبر جماعة كثيرة لا يجمعهم على الكذب أمر من الأمور ولا يمكن أن يتفقوا عليه، وكذلك لابد أن يستدل على ذلك بأن الأخبار التي وردت في المتواتر أخبار متماثلة، لأنه لو كانت الأخبار مختلفة أو متضادة فإنه لا يقبل ذلك الخبر ولا يستفاد منه العلم.

أشار المؤلف إلى أن أصحاب هذا القول قالوا: بأن المخالفين الذين يقولون أن المتواتر يحصّل العلم النظري قالوا لأن المقدمات التي يستدل بها الناس على استفادة العلم من المتواتر أصبحت مضمرة لا تحتاج إلى الإظهار، ولذا يحذفها الناس من ثم لا يشعرون بها، أو لا يستعملون لفظًا يدل عليها، ولذا هذه أدلة حاضره في الذهن تدل على أن المتواتر مفيد للعلم لكن الإنسان قد يغفل عنها وبالتالي يظن أنها غير موجودة، وقد مثل المؤلف بالأعداد، فإن كون الاثنين نصف الأربعة هذا لابد أن يبنى على مقدمة تدل على هذا المعنى وإن لم تكن حاضرة في الذهن عند استشعار هذا المعنى، وبذلك لو ضعفنا العدد فإنه لابد حينئذٍ من النظر والتأمل.

ولعل منشأ الخلاف لهذه المسائل هو الاختلاف في الضروري، متى يقال عن العلم بأنه ضروري، **هناك منهجان:**

المنهج الأول يقول: بأن الضروري ما كانت النفوس مضطرة إلى قبوله، سواءً وجد واسطة في الذهن تدل عليه أو لا.

ومن قال بأن العلم المستفاد من التواتر نظري، قال بأن الضروري هو العلم الأولي الذي تذعن له النفس ويحصل بغير واسطة.

وبالتالي هناك اختلاف في حقيقة العلم الضروري وبناء عليه وقع الاختلاف في المتواتر هل هو ضروري أو نظري.

وقد اختار المؤلف أن العلم المستفاد من التواتر ضروري، **واستدل على ذلك**: بأن قولهم العلم الضروري يشعر بأن المراد بالضروري ما تضطر النفوس إلى قبوله والتصديق به، وبذلك يتبين لنا أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد وأن كلًا من القولين يتعلق بمسألة مغايرة للمسألة أخرى.

الملف الصوتي التاسع والعشرون:

كنا تناولنا فيما مضى تقسيم الخبر إلى آحاد ومتواتر، وذكرنا أن المتواتر يفيد العلم اتفاقاً خلافاً لبعض الطوائف من غير المسلمين، وذكرنا الخلاف في نوع العلم المستفاد من التواتر هل هو ضروري أو أنه استدلالي، وذكرنا منشأ الخلاف وأن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، ولعلنا نواصل الكلام عن شيء من مباحث التواتر وتحصيل العلم بإذن الله عز وجل.

فصل: أن ما حصل العلم في واقعة أفاده في غيرها

ذهب قوم إلى أن ما حصل العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يجوز أن يختلف.

وهذا إنما يصح: إذا تجرد الخبر عن القرائن.

فإن اقترنت به قرائن: جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص؛ لأن القرائن قد تورث العلم، وإن لم يكن فيه أخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين.

ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن، وكيفية دلالتها فنقول:

لا شك أنا نعرف أمورًا ليست محسوسة؛ إذ نعرف من غيرنا حبّه لإنسان، وبغضه إياه، وخوفه منه، وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس، قد يدل عليها دلالات، آحادها ليست قطعية، بل يتطرق إليها الاحتمال، لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكده، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، إلى أن يحصل القطع باجتماعها.

كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل منفردًا، ويحصل القطع بالاجتماع: فإنا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته، وبذل ماله له، وحضوره مجالسه لمشاهدته، وملازمته في ترddاته، وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذ انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمره، لا لمحبته، لكن تنتهي كثرة هذه للدلالات إلى حد يحصل لنا العلم القطعي بحبه.

وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن، لكن حركة الصبي في الامتصاص، وحركة حلقه، وسكوته عن بكائه، مع كونه لا يتناول طعامًا

آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو من طبع باعث على الامتصاص ونحو ذلك من القرائن.

فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص، مع قرائن تنضم إليه.

ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، والتجربة تدل على هذا.

وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسة إظهاره، والمخبرون من رؤساء جنود الملك، فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم، فهذا يؤثر في النفوس تأثيرًا لا ينكر.

قال المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الفصل الأول: قال قوم: ما حصل العلم في واقعة يفيده في كل واقعه.

المراد بالعلم هنا: القطع والجزم، **وهذه المسألة ناشئة عن أصل، وهو**: هل استفادة العلم والجزم عائدة إلى صفات النفوس أو عائدة إلى الأدلة الخارجية؟ فمن قال تحصيل العلم ناتج عن الأدلة الخارجية فقط قال بأن النفوس تذعن لقبول هذه الأدلة والجزم بمقتضاها ومن ثم لم يفرقوا بين النفوس في استفادة القطع من الدليل، قالوا بأن ما حصّل العلم لزيد يجب أن يحصله لعمرو، وأن ما يفيد العلم في الصباح لابد أن يفيده في المساء ولا يجوز أن يختلف، وهذا القول هو قول المعتزلة وإن كان قد وافقهم الباقلاني مع أنه من أئمة الأشاعرة لكنه يخالف أصول مذهبهم.

والقول الآخر يقول: بأن القطع والجزم من صفات النفوس ومن ثم يقولون بأن استفادة القطع ليست عائدة إلى الأدلة وإنما إلى صفات النفوس، **واستدلوا على ذلك**: بأن الدليل الواحد يعرض على أشخاص مختلفين فيستفيد منه بعضهم القطع ويستفيد آخرون الظن وآخرون لا يستفيدون منه شيئاً، الباقلاني وجماعة قالوا الجزم والقطع هو بحسب الأدلة الخارجية، وأما الظن فهو بحسب صفات النفوس هذا عليه مذهب كثير ممن ينتسب للأشعري من أمثال الجويني وطوائفه والرازي وغيرهم، **ولذلك رُد عليهم**: بأنه لا فرق في الجزم والظن في مثل هذا، والصواب: أن استفادة الظن أو استفادة القطع والجزم يتأثر بالأمرين معًا، صفات النفوس من جهة قبولها بما يرد عليها من أدلة وكذلك تتأثر باستفادة الظن أو القطع في ذات الدليل، ومن هنا نعلم أن استفادة الظن والعلم ليست مختصه بالدليل وحده ولا بالأمر الخارجي من مثل القرائن وإنما صفات النفوس لها تأثير في استفادة القطع وكذلك استفادة الظن.

وكلام المؤلف يُشعر بأن التفاوت بين الناس في استفادة العلم إنما هو بحسب الأمور الخارجية فقط من جهة عدد المخبرين أو من جهة القرائن، هذا في أوائل الفصل ولذلك قال: (القرائن قد تورث العلم) إن كان في آخر الفصل أشار إلى تأثير صفات النفس في هذا الباب ولذا قال: (والمخبرون من جنود الملك فيتصور اجتماعهم) التصور هذا من صفات النفس وقال في آخره: (ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفوس تأثيرًا لا ينكر).

إذا تقرر لنا معرفة منشأ الخلاف في هذه المسألة عرفنا حقيقة الأقوال في هذه المسألة ولم نستبعد شيئاً من هذه الأقوال، ولذلك نجد بعض الناس يقول: كيف يقال بأن ما حصل العلم في واقعة يفيد العلم في كل واقعة وما حصله لزيد يحصله لعمرو؟ نقول: إذا عرفنا منشأ هذا وأنهم يقولون بأن استفادة العلم إنما هو بسبب الأدلة الخارجية فقط وأن صفات النفوس ليس لها تأثير فبالتالي يلزمهم أن يقولوا بأن الناس يتساوون في هذا، ولذلك رد المؤلف سبب اختلاف الناس في تحصيل الوقائع من الدليل الواحد إلى اختلاف القرائن، حيث إن بعض القرائن يقوم مقام بعض العدد من المخبرين، ومن جهة أُخرى ما يتعلق بأحوال النفس التي تجعل النفس تميل إلى شيء من الاعتقادات بناءً على ورود الدليل الضعيف أو الدليل القوي ولذا قال بأن هذه الصفات النفسية المؤثرة.

وقد استدل المؤلف على هذا القول: بأن آحاد القرائن لا يفيد الجزم والقطع ولكن عند اجتماع هذه القرائن يُستفاد الجزم والقطع، وقاس ذلك على مسألة الأخبار، فإن المخبر الأول لا نستفيد من خبره الجزم والقطع، ثم يأتي الخبر الثاني والخبر الثالث يؤكد خبر الأول، فإذا اجتمعت وكانت من طرق مختلفة اكتسبنا بذلك الجزم واليقين مع أن قول كل واحد من هؤلاء يحتمل إذا ورد من طريقه، أما إذا اجتمعت أقوال المخبرين فإنا نجزم بمفاد خبرهم.

واستدل على ذلك ثانياً: بوقائع الناس، حيث نشهد من وقائع الناس أنهم يستفيدون معنى من قصص وحوادث ووقائع وقرائن مختلفة، **ومثّل لهذا:** بمسألة معرفة محبة الشخص بتتابع أفعال خدمته وبذله للمال وحضوره للمجالس، واستفادة الجزم بأن الصبي يرضع من أمه بناء على وجود قرائن مختلفة وإن لم يكن فيها خبر، إذا استفاد القطع والجزم في واقعة بناءً على القرائن بدون أن يوجد معها أخبار هذا دليل على أن القرائن وحدها قد تفيد القطع فكيف إذا اقترنت بالأخبار، ولذا لا يبعد أن يحصل التصديق الجازم بقول عدد ناقص لوجود قرائن تنضم إلى قول هؤلاء ولو كان الخبر مجردًا عن القرائن لما استفاد السامع الجزم والقطع. وذكر مثالاً واقعيًا آخر في مسألة ما إذا وجد خبر يؤيد صاحب الولاية وورد إلينا من جهات

متعددة لكن تلك الجهات جميعاً تحت ولاية هذا الملك وتحت طاعته وأمره فإن هذا قد يوجب شيئاً من التشكيك بالنفس والاحتمال بأن من يؤيدون شخصاً يخبرون بما يعود بالنفع إليه لمجرد وجود أوهام وظنون غير جازمة.

وبذا يتبين لنا أن الصواب أن الناس يتفاوتون في استفادة العلم من الدليل الواحد، وكذلك أن الشخص الواحد قد تتفاوت درجات تصديقه في استفادته للعلم من الدليل الواحد ما بين وقت وآخر بحسب القرائن وبحسب صفات النفس.

ترتب على المسألة السابقة شيء وهو: هل القطع والجزم مرتبة واحدة أو أنه يتضمن مراتب متفاوتة؟

فإذا قلنا بأن القرائن صفات النفس مؤثرة فحينئذٍ يلزمنا أن نقول بأن الجزم ليس على درجة واحدة، وإن قلنا بأنها غير مؤثرة فإن التأثير لذات الدليل فقد نقول بأن الجزم على مرتبة واحدة، **والصواب الذي يجزم به:** أن القطع ليس على مرتبة واحدة بل الناس يتفاوتون فيه بل الشخص الواحد يتفاوت في جزمه ما بين وقت وآخر مع أنه في جميع الحالين جازم بالأمرين معاً.

فصل: في شروط التواتر

وللتواتر ثلاثة شروط:

الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس إذ لو أخبرنا الجمّ الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل العلم بخبرهم.

الثاني: أن يستوي طرفا الحديث ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد؛ لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه، فلا بد من وجود الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته.

الثالث: في العدد الذي يحصل التواتر فيه.

واختلف الناس فيه:

فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة. وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال آخرون بسبعين، وقيل غير ذلك.

والصحيح: أنه ليس له عدد محصور، فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود "مكة" ووجود الأنبياء – عليهم السلام–ولا سبيل إلى معرفته؛ فإنه لو قتل رجل في السوق، وانصرفت جماعة فأخبرونا بقتله، فإن قول الأول يحرك الظن، والثاني يؤكده، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضروريًّا ولا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه.

فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة، وحفظ حساب المخبرين، وعددهم: لأمكن الوقوف عليه، ولكن إدراك تلك اللحظة عسير؛ فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدًا خفيّ التدريج، كتزايد عقل الصبي المميز، إلى أن يبلغ حد التكليف، وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك: تعذّر على القوة البشرية إدراكه.

فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد، فتحكم فاسد، لا يناسب الغرض، ولا يدل عليه، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها.

فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟

قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع، والماء مرو، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك، فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد لا أنَّا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

ش: ذكر المؤلف فصلاً في شروط التواتر، لا يكون الخبر متواتراً إلا إذا كانت هذه الشروط موجودة، والأولى ألا نجعلها شروطاً وأن نجعلها أركاناً، لأن شروط الشيء أمور خارجة عن ذاته تكون سابقة له، بينما الأركان أجزاء منه ومن ثم فهذه الأمور التي ستذكر هنا هي أجزاء من التواتر لا يوجد التواتر إلا بوجودها، وليس للتواتر هيئة أو صفة مخالفة لهذه الأمور الثلاثة، فهذه الأمور الثلاثة إذا وجدت كان الخبر متواترًا، وإن كان بعض الأصوليين يقول: الركن هو ذات الخبر وهذه الأُمور شروط له لكن هذا يُخالف حقيقة الحال لأن هذه الأمور الثلاثة هي أجزاء من التواتر وتكون من ذاته وليست خارجة عن الذات ولا سابقة لها.

قال: **الشرط الأول**: أن يُخبر أهل التواتر عن علمٍ ضروري مستندٍ إلى محسوس فلابد أن يكون كل واحد من المخبرين يخبر عن أمر حسي لأنه إذا أخبر الناس بناءً على اعتقاداتهم فإن هذا لا يكون متواتراً لو يوجد عندنا مئة شخص وأخبروا قالوا نظن أن فلاناً متصف بالصفة الفلانية، لا يُقال بأن هذا متواتر لا بُد أن يكون خبر التواتر مستنداً إلى أمر محسوس، ومن هُنا إذا وجد عندنا جماعات من العلماء يخبرون بأنهم وصلوا إلى ترجيح قول فقهي لا نقول بأن ذلك القول متواتر، لماذا؟ لأنه لم يسند إلى أمر محسوس، والمراد بالأمر المحسوس: ما يتم إدراكه بواسطة الحواس الخمس المعروفة سواءً بالسماع أو المشاهدة أو بالشم أو بالذوق أو باللمس.

الأمر الثاني: أن الكثرة في الرواة تكون في جميع طبقات الإسناد، بحيث يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة، صفة كونه محسوساً وكونه من كمال العدد، فإذا كان أوائل من روى الخبر لم يبلغوا العدد المعتبر فحينئذ لا يكون الخبر متواترًا وإذا كان أهل الطبقة الأولى لم يبلغوا حد التواتر فلا يكون متواتر، **قال المؤلف**: (لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه) فبالتالي لا بد أن يكون التواتر في كل عصر من أجل أن يكون خبراً متواتراً، **ولهذا استدل المؤلف بهذا الشرط**: على إبطال دعوى اليهود أن شريعة موسى ناسخة لكل شريعة سابقة أو لاحقة، فإن الذين نقلوا هذا اللفظ عن موسى لم يبلغوا حد التواتر مع كون هذا الخبر قد تواتر في العصور اللاحقة.

وذكر المؤلف الشرط الثالث من شروط التواتر التي اعتبرناها أركاناً: هو أن يكون المخبر بالخبر كثرة بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، وقد ذكر المؤلف الاختلاف في عدد هذه الكثرة، إذاً اعتبار الكثرة

أمر متفق عليه ومحل إجماع، لكن الكلام في ما هو ضابط هذه الكثرة، ولذا ذكر الاختلاف فيه: **فقال طائفة:** يحصل التواتر بخبر اثنين، لأن شهادة الإثنين تقبل ويسفك بها الدم وتستحل بها الفروج والأموال، **وهُناك طائفة قالوا:** بأن التواتر لا يحصل إلا بخبر أربعة لأن شهود الزنا لابُد أن يكونوا بهذا العدد، وقال قوم: بخمسة وبعشرين وقال آخرون: بسبعين وقال أحدهم: بعدد أهل بدر، إلى غير ذلك من الأقوال التي ترد في هذه المسألة، وقد رد المؤلف على هذه الأقوال جميعاً وأخبر بأن القول بأن التواتر يحصل بهذه الأعداد ليس عليه دليل بل هو تحكم فاسد، **ويدلك على الفساد أمور:**

الأول: عدم وجود الدليل الدال على اختيار هذه الأعداد.

الأمر الثاني: أن هذا العدد لا يتوافق مع ما نقصده من استفادة العلم والجزم بخبر أهل التواتر.

والأمر الثالث: أن الأقوال في بيان عدد أهل التواتر متناقضة ومتعارضة وتعارض أقوالهم دليل على أن هذه الأقوال جميعًا فاسدة، ولذا اختار المؤلف أنه ليس للتواتر عدد محصور، ولعل الأقوال السابقة الذين اختاروا عددًا، مبنية على القول: (بأن ما حصّل العلم في واقعة يحصله في كل واقعة ولكل شخص) ولعل هذه الأقوال أيضاً مبنية على: أن القرائن لا تأثير لها في استفادة العلم، ولعلها أيضاً مبنية على القول: بأن صفات النفوس غير مؤثرة في تحصيل الجزم والقطع من الأخبار.

واستدل المؤلف على القول القائل بأنه لا يوجد عدد محصور بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن تحصيل العلم لا نجد له وقتاً وإنما يتزايد الظن حتى يحصل عندنا الجزم بالواقعة وخبر الأول يحرك الظن وخبر الثاني والثالث يؤكده ثم يتزايد هذا الإدراك حتى ينتقل من كونه ظناً إلى كونه علماً.

واستدل أيضاً على ذلك: بأن اللحظة التي ينتقل فيها الإدراك من الظن إلى العلم بناءً على خبر المخبرين ليست لحظة معروفة يمكن الوقوف عليها بل إدراك اللحظة من الأمور العسيرة، وقاس ذلك على مسألة تفاوت العقل وانتقاله من كونه في أوائل حالاته ليس على درجة من العقل كما في الصغير الذي لم يبلغ سن التمييز ثم بعد ذلك ينمو هذا العقل ويتزايد إلى أن يبلغ حداً يدرك به الأشياء ويدرك به عواقب الأمور مع أننا لا نعرف الوقت الذي انتقل به هذا الصبي من كونه على الحال الأول إلى الحال الثاني فهكذا العلم، **ومثّل لهذا أيضًا:** بمسألة ضوء النهار فإنه يبدأ ضعيفاً حتى يكتمل ويصل إلى درجة كبيرة في الوضوح، ما هي الدرجة التي نقول انتقل فيها الحال من الظلمة إلى الضوء؟ لا نجد لحظة دقيقة يمكن أن نقول فيها بمثل هذا قال فهكذا في التواتر لا نقف على الدرجة التي نكون قد انتقلنا بها من الظن إلى الإدراك الجازم.

واعترض على هذا الاعتراض: بأنه ينبني على هذا القول أن نقول بأن التواتر لا يفيد العلم، لأنكم لا تعلمون أقل عدد يفيد التواتر وبالتالي لا يمكن أن نقول بأن ما لا نعلمه نستفيد منه الجزم واليقين.

ويمكن أن يُسار هذا الاعتراض بسياقه أُخرى فيقال: أنتم تقولون بأن تحصيل الجزم ينبني على خبر جماعة كثيرة فتحصيل العلم ينبني على التواتر ولا يكون تواترًا حتى يحصل به العلم فهذا دور، يقولون بأن تحصيل الجزم إنما يكون بناءً على خبر تواتر ولا يكون خبر تواتر حتى نحصل به العلم، وهنا كل واحد من الأمرين متوقف على الآخر.

وأُجيب عن هذا: بأن تحصيل العلم الضروري نستدل به على وجود كمال العدد وليس هو السبب في وجوده، وكما أننا نستدل بالدخان على وجود النار لا يعني هذا أن وجود النار متوقف على الدخان، هكذا تحصيل العلم أثر لوجود خبر التواتر وخبر التواتر ليس متوقفًا على وجود الجزم، وإنما وجود الجزم أثر لخبر التواتر، والدور إنما يكون إذا كان كل واحد منهما سبباً في الآخر، أما إذا كان أحد الأمرين دليلاً على الآخر فحينئذٍ لا يكون دوراً، وقال المؤلف: بأن هذا يماثل أصول الشِبَع والري، فإننا لا نعلم ما هو المقدار المجزئ الذي يحصل به الشِبع ولا المقدار المجزئ من الماء الذي يحصل به الإرواء ومع ذلك نجزم بحصول الإشباع بأكل الخبز وحصول الإرواء بشرب الماء، ومن ثم نقول بأن هذا الأمر ممكن ومعقول ولا إشكال فيه.

ومن ثم يظهر لنا **رجحان القول الأخير** بأن التواتر ليس له عدد معين لا يحصل التواتر إلا بوجوده ونجزم بحصول التواتر بوجوده وإنما نربط ذلك بالاستدلال عليه بتحصيل العلم.

الملف الصوتي الثلاثون:

فصل

ليس من شرط التواتر: أن يكون المخبرون مسلمين، ولا عدولًا؛ لأن إفضاءه إلى العلم، من حيث إنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه، ويمكن ذلك في الكفار، كإمكانه في المسلمين.

ولا يشترط –أيضًا– ألا يحصرهم عدد، ولا تحويهم بلد؛ فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت من الصلاة، علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر وقد حواهم مسجد، فضلًا عن البلد.

ش: تقدم معنا البحث في التواتر وأنه مفيد للعلم، وبقي معنا الكلام في شروط التواتر، وتقدم معنا أنه يشترط في التواتر ثلاثة شروط: الاستناد إلى الحس، واستواء طرفي الخبر ووسطه في التواتر، وأن يكون الإخبار من عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب من دون حصر.

هناك بعض الفقهاء اشترطوا شروطًا أخرى، من ذلك أن بعضهم قال أنه يشترط في التواتر أنه يكون المخبرون به من المسلمين، لأن غير المسلمين لا يوثق بأخبارهم، وهذا الشرط ليس متوافقًا مع صفة التواتر من جهة وليس متوافقًا مع ما يحصل في النفوس من علم وقطع بناءً على خبر غير المسلمين من أهل التواتر، لأننا لازلنا نجزم بأخبار ينقلها غير المسلمين، من مثل الخبر بوجود بعض البلدان، ومن مثل الخبر ببعض الأمور المتقدمة.

والسبب في التفريق بين خبر الواحد وخبر التواتر: أن خبر التواتر مستند على كثرة رواته بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب بخلاف خبر الآحاد، فما تقدم معنا سابقًا أن البحث في الأخبار ليس مختصًا بما ينقل من سنة النبي صلى الله عليه وسلم بل هو في الأخبار على جهة العموم.

قال ولا يشترط في أهل التواتر أن يكونوا من أهل العدالة، هذا الكلام يحتاج إلى تحرير في العبارة والجملة وذلك لأن أهل التواتر لا يُبحث في عدالتهم، ومن ثم لا يقال بأنه لا يشترط في المخبرين بالتواتر العدالة، لا يقال لأن المخبرين بالتواتر لا يبحث في عدالتهم لأن الجزم والقطع قد حصل في النفس قبل البحث في العدالة، وإلا لو جزمنا أن المخبرين ليسوا من أهل العدالة لم نقبل خبرهم ولم نرتب عليه شيئًا من آثار الخبر

المتواتر، كذلك ذكر المؤلف أمرًا ثالثًا ذكره بعض الحنفية حيث قالوا: بأن أهل التواتر يشترط أن لا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد، وذلك لأن التواتر مستند على كثرة المخبرين بحيث لا يتواطؤون على الكذب، قالوا: ومن حصرهم عدد أو حواهم بلد فإنهم يمكن أن يتواطؤوا على الكذب، فرد المؤلف ذلك أن النفوس تقطع بخبر أهل التواتر ولو كانوا في محل واحد، فإن المسجد الذي يجتمع فيه آلاف إذا أخبر الحاضرون فيه أنه قد حصلت واقعة من سقوط الخطيب أو من وجود مشاجرة في المسجد فإن العلم يحصل بخبرهم وإن لم نبحث في صفاتهم، وهنا قد حواهم المسجد ومع ذلك استفيد التواتر.

كذلك لا يشترط اختلاف الأديان أو اختلاف الأوطان أو اختلاف الأنساب كما يقوله بعضهم، وذلك أن التواتر يفيد العلم بناءً على كثرة المخبرين به وعدم إمكان تواطؤهم على الكذب مثل هذا لا يشترط فيه اختلاف شيء من هذه الأمور، كما أن بعض الرافضة يقولون بأنه يشترط في أهل التواتر أن يكون معهم معصوم، يريدون بذلك الأئمة الاثني عشر ومثل هذا الكلام ليس عليه دليل، بل مستند حجية التواتر قائمة على عدم إمكان تواطؤهم على الكذب هذا من جهة، الجهة الثانية أن المعصوم يفيد خبره العلم والقطع وإن لم يكن معه تواتر، ومن ثم هذا طريق آخر يستفاد به العلم ولا يمتنع أن يكون العلم مستفادًا من طرق مختلفة مع الانتباه إلى وجود الاختلاف في من ينسب إلى العصمة من هؤلاء.

فصل: لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إليه

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته، وأنكر ذلك الإمامية.

وليس بصحيح؛ لأن كتمان ذلك يجري -في القبح- مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به، فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه.

فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد؟

قلنا: لأن كلامه في المهد كان قبل ظهوره واتباعهم له.

ش: هذه المسألة منشأ الكلام فيها: كلام لبعض فرق المبتدعة الذين أشار إليهم المؤلف باسم الإمامية، حيث قالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم وقد خطب الصحابة في غدير خُم، وأثبت في تلك الخطبة استحقاق علي رضي الله عنه للإمامة بعده، وقالوا بأن الصحابة كتموا هذا النص الوارد على إمامة علي، فرد عليهم الجمهور بأن أهل التواتر يستحيل تواطؤهم على كتمان ما علموه خصوصًا ما تتوافر الدواعي على نقله توجد الحاجة إلى إشهار حكمه، وقد ذكر المؤلف بأن أهل التواتر لا يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته لأن هذا يجري في القبح مجرى الكذب في الخبر المتواتر، **والجمهور أجابوا عن دعوى الإمامية بثلاثة أجوبة:**

الجواب الأول: القول بأن أهل التواتر لا يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته كما هنا.

الجواب الثاني: بأن قالوا بأن الأخبار متواترة على نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة أبي بكر، وذكروا عددًا من النصوص المثبتة لإمامة أبي بكر والمشيرة إلى ذلك مثل: قوله صلى الله عليه وسلم للمرأة التي أمرها أن تأتي إليه بعد عام فقالت له: وإن لم أجدك -إشارة إلى وفاته صلى الله عليه وسلم- فقال تجدين أبا بكر، ومن مثل تقديمه للصلاة ونحو ذلك من النصوص.

الجواب الثالث في هذه المسألة: بأنه لم يثبت ولو بسند آحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي رضي الله عنه.

وبعض أهل الأصول من أهل السنة اشتبهت عليه هذه المسألة مع مسألة أخبار الآحاد في المسائل التي تعم بها البلوى، فإن الحنفية يقولون: بأن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل ولا يبنى عليه علم ولا يبنى عليه

حكم، وهناك فرق بين المسألتين فإن المسائل التي تعم بها البلوى لم يحضر الحكم بها أهل التواتر ثم قاموا بكتم ذلك العلم، وإنما خلاصة دليل من يقول بعدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى: أن ما تعم به البلوى ويحتاج إليه العموم والنبي صلى الله عليه وسلم لا يكتم ما أمره الله عز وجل بإبلاغهم ومن ذلك: تبليغ الناس على جهة العموم بهذا الحكم الذي تعم به البلوى ومن ثم يحتاج إلى أن ينقل بالتواتر.

وإذًا **الفرق بين المسألتين**: أن تلك المسألة في اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم في إبلاغ الواحد، وذلك لأن الحكم يلزم المكلفين بنقل الواحد، بخلاف مسألتنا فهنا لا يوجد نقل آحاد وإنما يوجد أهل تواتر شهدوا الواقعة التي يحتاج إلى نقلها ومعرفتها ومع ذلك تم الادعاء بأنهم كتموا تلك الواقعة ولم يخبروا بها لا على جهة الآحاد ولا على جهة التواتر ومن ثم وجد الفرق بين المسألتين.

ذكر المؤلف دليلاً للإمامية: أن قولهم بأن أهل التواتر يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته بأن قالوا: أن النصارى لم ينقلوا كلام عيسى في المهد مع أن كلام عيسى مما يحتاج إلى نقله ومعرفته ومع ذلك لم يتواتر الخبر في هذا الأمر، مما يدل على أن أهل التواتر قد يكتمون الخبر الذي يحتاج إلى نقله ومعرفته كما كتم النصارى خبر كلام عيسى في المهد.

وأجيب عن هذا: بأن كلام عيسى في المهد لم يحضره أهل التواتر وإنما حضره أفراد ومن ثم لم يكتمه أهل التواتر لأن من شرط التواتر كما تقدم أن يخبر أهل التواتر عن أمر محسوس، ومشاهدة عيسى عند كلامه في المهد لم يحضره إلا أفراد قليلون ولذلك لم ينقل على جهة التواتر.

وهناك جواب آخر: بأن كلام عيسى في المهد قد نقله أهل التواتر من النصارى، وكوننا لا نشاركهم في ذلك ولم يصل إلينا هذا الخبر بطريق التواتر لا يعني أنه لم يتواتر في نفسه، قد يتواتر الخبر لكنه لا يصل لبعض المكلفين أو يصل إلى بعضهم بطريق الآحاد، ولهذا نعلم أن الصواب أن أهل التواتر إذا شهدوا واقعة فإنه يصعب عليهم كتمان تلك الواقعة إذا كانت مما يحتاج إليه الناس، ومما يدل على هذا أن مبنى القول بإفادة الخبر المتواتر للعلم وهو استحالة العادة في تواطئ أهل التواتر على الكذب وكذلك هنا نقول بأن العادة تحيل كتمان أهل التواتر للخبر الذي شهدوه ويحتاج الناس إلى نقله ومعرفته، فمبنى ودليل القول بإفادة التواتر للعلم يمكن استثماره أيضًا هنا فنقول: بأن العادة تحيل كتمان أهل التواتر لخبر يحتاج الناس إلى نقله ومعرفته، وبهذا نكون قد انتهينا من البحث في الأخبار المتواترة وننتقل للبحث في أخبار الآحاد.

الأصل خبر الواحد، أخبار الآحاد مأخوذ من الواحد لأنه ينقله جماعة قليلون لم يصلوا إلى درجة التواتر وقد وقع الاختلاف في التسمية: فهناك طائفة يقولون خبر الواحد، وهناك طائفة يقولون خبر الآحاد، التسمية

الثانية أصوب وذلك لأن خبر الاثنين وخبر الثلاثة مما يدخل في هذا القسم وليس مما يصح أن يقال عنه خبر واحد.

وقد عرف المؤلف خبر الواحد: بأنه ما لم يصل حد التواتر، وقالوا وهي (أي أخبار الآحاد): ماعدا المتواتر يعني من الأخبار.

متى يكون الخبر غير متواتر؟ إذا فقد أحد الشروط الثلاثة التي ذكرناها في شروط الخبر التواتر، إذا فُقد أحد الشروط فحينئذ يكون الخبر من أخبار الآحاد، ولعلنا إن شاء الله نقرأ ما يتعلق بخبر الآحاد في الغد بإذنه جل وعلا.

الملف الصوتي الحادي والثلاثون:

فصل: خبر الآحاد - حكم التعبد بخبر الواحد عقلا

القسم الثاني، أخبار الآحاد ، وهي: ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن إمامنا –رحمه الله– في حصول العلم بخبر الواحد:

فروى: أنه لا يحصل به. وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا؛ لأنَّا نعلم –ضرورة– أنا لا نصدق كل خبر نسمعه.

ولو كان مفيدًا للعلم: لما صح ورود خبرين متعارضين؛ لاستحالة اجتماع الضدين.

ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به، لكونه بمنزلتهما في إفادة العلم، ولوجب الحكم بالشاهد الواحد، ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر.

وروي عن أحمد أنه قال: –في أخبار الرؤية– يقطع على العلم بها.

وهذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها، مما كثرت رواته، وتلقته الآمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذًا من المتواتر؛ إذ ليس للمتواتر عدد محصور.

ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيدًا للعلم.

وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر.

قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم، ونقل من طرق متساوية، وتلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره منهم منكر؛ فإن الصديق والفاروق –رضي الله عنهما– لو رويا شيئا سمعاه أو رأياه، لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب، مع ما تقرر في نفسه لهما، وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما.

ولذلك: اتفق السلف في نقل أخبار الصفات، وليس فيها عمل، وإنما فائدتها: وجوب تصديقها، واعتقاد ما فيها.

لأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة.

فأما التعارض -فيما هذا سبيله- فلا يسوغ إلا كما يسوغ في الأخبار المتواترة وآي الكتاب.

وقولهم: "إنا لا نصدق كل خبر نسمعه" فلأننا إنما جعلناه مفيدًا للعلم؛ لما اقترن به من قرائن زيادة الثقة، وتلقي الأمة له بالقبول.

ولذلك اختلف خبر العدل والفاسق.

وأما الحكم بشاهد واحد: فغير لازم؛ فإن الحاكم لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق. والله أعلم.

ش: هذه المسألة من المسائل الكبار التي لم يتحرر البحث فيها، ونقل الخلاف من محله إلى محل أخر، وبيان ذلك نقول:

بأنه وقع الاتفاق على أنه ليس كل خبر واحد يفيد العلم؛ لأن أخبار الكذابين وأخبار المتردد في أحوالهم وأخبار المجاهيل ليس مفيدة للعلم بالاتفاق، فدل هذا على أنه لا يوجد قائل يقول بأن كل خبر واحد يفيد العلم، هذا القول هو الذي اشتغل كثير من المؤلفين في الأصول وغيرهم من علم الأصول برده، وكلامي عليه وبيان عدم صحته مع أنه لا يوجد قائل يقول به، وإنما الخلاف في القرائن التي إذا احتفت بالخبر استفدنا من مجموع هذه القرائن مع هذا الخبر أنه مفيد للقطع والجزم، ولذلك وجدنا بعض المؤلفين يقول بأن أخبار الآحاد لا يمكن أن تفيد العلم، ومراده: إذا كانت مجردة عن القرائن المحتفة بها، والخلاف في ما هي القرائن التي إذا احتفت بخبر الواحد جعلته مفيدًا للعلم والقطع؟

ومن تلك القرائن مثلًا: اتفاق الأمة على صحة خبر، فإنها تجعل ذلك الخبر مفيدًا للعلم لاقترانه بهذا الإجماع.

ومن ذلك أيضًا: ما ذكره المؤلف من كون رواة الخبر ممن حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم.

ومن ذلك أيضًا: لو كان الخبر مما تلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره منكر.

ومن ذلك أيضًا: أن يكون الخبر من رواية الأئمة المشهود لهم بالعلم والفضل.

وقال طائفة: بأن أخبار الآحاد الصحيحة في السنة النبوية التي لا يوجد لها معارض مفيدة للعلم.

واشترطوا شرطين: ١-صحة الخبر ٢- عدم وجود المعارض.

وهذا قد قال به طوائف وهو الذي تفسر به أقوال من قال بأن أخبار الآحاد مفيدة للعلم يريد به السنة النبوية متى كانت صحيحة الإسناد ولم يوجد لها معارض.

ويدل على مثل هذا القول عدد من الأدلة:

منها: ما يختص به الحديث النبوي من خصائص تجعله متميزًا عن غيره من أقوال الناس.

منها: أن الله عز وجل تكفل بحفظ هذا الدين، ومن حفظ هذا الدين حفظ أحاديث النبي ﷺ مما يعطي الطمأنينة بصحة هذه الأخبار.

ومن ذلك أيضًا: كون الأمة قد توافرت جهود علمائها ونقلت الأخبار فيها على نقل هذه الأحاديث، وكذلك أن جهود علماء الحديث قد تظافرت على تنقية الأحاديث النبوية وتمييز الدخيل فيها مما ليس منها، وهذه كلها قرائن تدل على ما ذكرناه من كون الخبر الصحيح من السنة النبوية السالم عن المعارض مفيد للعلم.

يبقى عندنا ما هي الآثار المترتبة على الخلاف المحكي في هذه المسألة؟

هناك أربع ثمرات يمكن ترتيبها على هذا الخلاف:

الثمرة الأولى: ما أشار إليه المؤلف من إثبات مقتضى هذه الأخبار في مسائل العقائد، سواءً كان في أخبار الصفات أو في غيرها من مسائل العقائد.

الفائدة الثانية: في الجزم بخطأ المخالف لخبر الواحد، والجزم بتخطئته.

الفائدة الثالثة: في نقض قضاء القاضي إذا كان في مخالفة خبر واحد صحيح الإسناد لا يوجد له معارض.

الأمر الرابع: فيما يتعلق بجعل تلك المسألة من مسائل الأصول، ويمكن أن يدرج تحت هذه الثمرة: إثبات الاستدلال بأخبار الآحاد بعلم أصول الفقه.

وقد نقل المؤلف روايتين عن الإمام أحمد في مسألة حصول العلم بخبر الواحد:

الرواية الأولى: أن خبر الواحد لا يحصل به العلم، وذكر أنه قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا، **واستدل على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أننا لا نصدق كل خبر نسمعه، إذ نجد من أنفسنا التوقف في بعض الأخبار، ولو كان خبر الواحد يفيد العلم لبادرنا إلى تصديق كل خبر نسمعه.

وهذا الاستدلال خارج محل النزاع كما تقدم لأن هذا الاستدلال يرُد على القول القائل: بأن جميع أخبار الآحاد تفيد العلم، وهذا لا قائل به.

الدليل الثاني: أن خبر الواحد لو كان مفيدًا للعلم، لما وجد خبران متعارضان، لأنه لا يمكن أن تجزم بشيء وفي نفس الوقت تجزم بضده.

وهذا الاستدلال أيضًا يمكن بأنه يقال بأنه خارج محل النزاع، لأن محل النزاع في خبر الواحد في السنة النبوية صحيح الإسناد السالم عن المعارض أما ما وجد فيه تعارض فإنه لا تدخل معنا فيه الخلاف في هذه المسألة.

الدليل الثالث: قالوا بأن خبر الآحاد لو كان مفيدًا للعلم، لجاز نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد؛ لأنها تتساوى في إفادتها للعلم.

وهذا الاستدلال أيضًا استدلال فيه ضعف لأن هذه المسألة من ثمرات تلك المسألة، فلا يمتنع أن يقول المخالف بأنني أسلم وأقول بأن بالقرآن والمتواتر من السنة تنسخ بالآحاد كما تقدم ذكر الخلاف في هذه المسألة.

وهذا الاستدلال مبني على أن الجزم والقطع على رتبة واحدة، وتقدم معنا أن الجزم والقطع ليس على رتبة واحدة ومن ثم لا يمتنع أن يقال بأن هذا الدليل مفيد للعلم لكن العلم المستفاد من الدليل الآخر أكبر وأكثر منه.

الدليل الرابع لهم: قالوا بأن خبر الواحد لو كان مفيدًا للعلم لوجب أن يَحكم القاضي بناءً على شهادة الشاهد الواحد، ولما جاز له التوقف في تصديق هذا الشاهد الواحد حتى يأتي عاضد آخر له يشهد بمثل ما شهد به ولما احتاج إلى يمين لتقوية كلام الشاهد.

وهذا الاستدلال أيضًا فيه ضعف وذلك لأن هذا خارج محل النزاع؛ لأن محل النزاع في أخبار الآحاد الواردة في السنة النبوية بإسناد صحيح.

والدليل الأخير من الأدلة التي ذكرها المؤلف: أن خبر الآحاد لو كان مفيدًا للعلم لما بحثنا في أحوال الرواة ولكان ذلك سببًا في جعل خبر العدل مماثلًا لخبر الفاسق كما قلنا بمثل ذلك في الأخبار المتواترة، ولما اشترطنا إسلام الراوي، ولما اشترطنا أن يكون الراوي ضابطًا.

وهذا الاستدلال ليس في محله لأن التواتر أفاد العلم لكون رواته كثرة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وهنا خبر الواحد الصحيح إنما أفاد العلم إذا كان في السنة وكان واردًا بإسناد صحيح.

وذكر المؤلف الرواية الأخرى عن الإمام أحمد: بأن أخبار الرؤية يقطع على العلم بها، **وقد اختلف علماء الحنابلة في تفسير هذه الرواية على قولين:**

القول الأول يقول: بأن أخبار الرؤية قد تواترت ومن ثم أفادت العلم والجزم لأنها متواترة وبالتالي تخرج عن هذه المسألة.

والقول الثاني عند الحنابلة في تفسير هذه الرواية: أن يكون خبر الواحد مفيدًا للعلم والقول بأن خبر الواحد يفيد العلم هو قول بعض أصحاب الحديث وبعض أهل الظاهر ورأي بعض المالكية.

كما تقدم أن إطلاق القول بأن أخبار الآحاد تفيد العلم هذا لا يقول به أحد، وأنهم إنما يقولون بأن أخبار الآحاد في السنة النبوية التي صح إسنادها ولم يوجد لها معارض هي التي تفيد العلم مع وجود اختلاف في القرائن التي تجعل الخبر مفيدًا للعلم، فهناك من اشترط تلقي الأمة له بالقبول، وهناك من اشترط أن يكون في الصحيحين، وهناك من اشترط أن يكون من رواية الأئمة المتفق على عدالتهم وإتقانهم، وبالتالي يكون الخلاف إنما هو في القرائن التي يرتقي بها الخبر ليكون مفيدًا للعلم.

وقد أُستدل على هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: اتفاق السلف على نقل أخبار الآحاد في الصفات، ومما يدل على أنها مفيدة للعلم، لأنه أنه لا عمل فيها، وإنما فيها الاعتقاد ولا يكون الاعتقاد مستفادًا من هذه الأخبار إلا إذا كانت هذه الأخبار مفيدة للعلم.

الدليل الثاني: بأن الأمة قد اتفقوا على قبول هذه الأخبار وهذا إجماع منهم على صحتها، والإجماع يفيد العلم والقطع.

وبالتالي نعلم أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد وأن الأقوال شبه متفقة على مؤدى ما اجتمعت عليه هذه الأقوال من كون الخبر ليس مفيدًا للعلم بنفسه وإنما إفادة العلم بالخبر عندما يكون مقترنًا بقرائن.

طالب: ما المقصود بأخبار الرؤية؟

الشيخ: الرؤية إثبات أن الله عز وجل يُرى يوم القيامة، المراد بأخبار الرؤية هي الأحاديث الواردة في إثبات رؤية المؤمنين لله عز وجل يوم القيامة.

فصل: في حكم التعبد بخبر الواحد عقلًا

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلًا؛ لأنه يحتمل أن يكون كذبًا، والعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل.

بل إذا أمرنا الشرع بأمر فليعرفناه؛ لنكون على بصيرة، إما ممتثلون، وإما مخالفون.

والجواب:

أن هذا إن صدر من مقر بالشرع فلا يتمكن منه؛ لأنه تعبد بالحكم بالشهادة، والعمل بالفتيا، أو التوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن، كما يفيد بالعمل بالمتواتر، والتوجه إلى الكعبة عند عدم معاينتها، فلِمَ يستحيل أن يلحق المظنون بالمعلوم؟

وإن صدر من منكر للشرع: فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله –تعالى– الظن علامة للوجوب، والظن مدرك بالحس، فيكون الوجوب معلومًا؟

فيقال له: إذا ظننت صدق الشاهد، والرسول، والحالف: فاحكم به، ولست متعبدًا بمعرفة صدقه، بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممتثل مصيب صدق أم كذب.

كما يجوز أن يقال: إذا طار طائر ظننتموه غرابًا: أوجبت عليكم كذا، وجعلت ظنكم علامة، كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة.

ش: من المسائل المهمة في خبر الواحد هل يحصل تعبد بخبر الواحد من طريق السمع والشرع أو لا يحصل؟ وكالممهد لذلك هل العقل يدل على جواز التعبد بخبر الواحد أو على المنع منه أو على وجوبه، لأن من رأى عدم التعبد سمعًا بخبر الواحد، قد يستدل به كون العقل يمنع من التعبد بخبر الواحد، ولذلك هذه المسألة كالمقدمة لمسألة التعبد شرعًا بخبر الواحد.

هل يجيز العقل التعبد بخبر الواحد؟ أو يمنعه؟ **العلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة:**

القول الأول: بأن العقل يمنع من التعبد بخبر الواحد، وقد نُسب هذا القول لبعض المعتزلة، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن خبر الواحد يمكن أن يكون كذبًا، وما كان كذبًا فإنه يقبُح عقلًا أن يرد التعبد بالعمل به، والعقول تمنع من العمل بما هو قبيح.

الدليل الثاني: قالوا العمل بخبر الواحد عمل بالشك وإقدام على الجهل فتقبح الحوالة على الجهل، وبالتالي يمنع من التعبد بخبر الواحد من جهة العقل.

ومن هنا يوجبون على الشرع أن تكون أوامره مقطوعًا بها عند المكلفين.

وقد أجيب عن هذا بعدد من الأجوبة، قسمها المؤلف إلى أجوبة تكون على أهل الإسلام المخالفين، وأجوبة يستدل بها على غيرهم:

أما الجواب الأول: بأن يقال بأن الشرع قد ورد بالتعبد بأمور ظنية في عدد من المسائل، وحينئذٍ نلحق هذه المسألة بها، **من أمثلة ذلك**: أن شهادة الشهود ظنية ومع ذلك أوجب الشرع على القضاة أن يأخذوا بها ويحكموا بها، ومن ذلك: العمل بقول المفتي فإنه أمر ظني ومع ذلك وقع الاتفاق بين أهل القبلة على أنه يجب على المسلم أن يعمل بالفتوى إذا كان ليس من أهل الاجتهاد، وكذلك مسألة التوجه إلى الكعبة مع بعد الإنسان عنها، فإنه حينئذٍ لا يتأكد من كون تلك الجهة بمسامتة الكعبة خصوصًا إذا كان ذلك في حال الاشتباه، ومن ثم يقال بأنه قد ورد الشرع بالعمل بالظن في عدد من المسائل وألحق الظن بالعلم فيها.

القسم الثاني من أقسام الأجوبة والردود على هذا القول من الأجوبة المتعلقة بغير المسلمين، فيقال في الجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أنه لا يمتنع عقلًا أن يجعل الشرع الظن علامة نجزم بحصول الوجوب عند وقوعها، كما أن الشك يكون سببًا لأحكام نقطع بها فمن شك في الصلاة هل صلى اثنتين أو ثلاثة فإننا نقول يجب عليك أن تقطع بجعلها ركعتين، وأن تقطع بوجوب الإتيان بركعتين أخريين، فلا يمتنع أن يبنى الجزم والقطع على العلامة الظنية وحينئذٍ يكون الوجوب مقطوعًا به، ويكون الظن علامة على وجود الوجوب المقطوع به.

الجواب الثاني: أن يقال بأنه لا يمتنع أن يجعل الشرع العمل المقطوع به عند وجود الظنيات مما تبرأ به ذمة الإنسان جزماً وقطعًا كما في العمل بالظن الناتج عن شهادة الشهود، مع أن القاضي لا يقطع ولا يجزم بصدق كلامهما لكنه يقطع بوجوب الحكم بناء على شهادتهم، وهنا جُعل الظن علامة على وجود القطع بالوجوب، ومثل له المؤلف بما لو طار طائر، فقال الشارع: متى طار طائر تظنونه غرابًا فاجزموا بوجوب الواجب الفلاني، فيكون الظن طريقًا لتحصيل الجزم والقطع.

هذا الكلام والرد مبني على قول كثير من الأصوليين بأن خبر الواحد لا يمكن أن يكون مفيدًا للقطع كما في المسألة التي قبلها.

فصل:

وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمور ثلاثة:

أحدها: أنا لو فرضنا العمل على القطع تعطلت الأحكام؛ لندرة القواطع، وقلة مدارك اليقين.

الثاني: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– مبعوث إلى الكافة، ولا يمكنه مشافهة جميعهم، ولا إبلاغهم بالتواتر.

الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله –تعالى– وأمر رسوله –عليه السلام– فالاحتياط: العمل بالراجح.

وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلًا، ولا يستحيل ذلك.

ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام؛ لإمكان البقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب.

والنبي –صلى الله عليه وسلم– يكلف تبليغ من أمكنه من أمته تبليغه، دون من لا يمكنه، كمن في الجزائر ونحوها.

ش: **القول الثاني في هذه المسألة**: أن خبر الواحد يجب أن يرد الشرع بالعمل به، وقد نسبه المؤلف إلى أبي الخطاب من الحنابلة، وقد صرح أبو الخطاب بوجوب العمل بخبر الواحد عقلًا في كتابه التمهيد، **وقد استدل على ذلك بثلاثة أدلة**:

الدليل الأول: أن القول بانفراد العمل بالأدلة القطعية يؤدي إلى أن تكون المسائل الكثيرة خالية من حكم شرعي، وذلك لأن الأدلة القطعية قليلة نادرة، ومسائل الناس كثيرة ومن ثم لابد أن نقول بوجوب العمل بخبر الواحد من أجل أن نجد أحكام لوقائع الناس وأفعالهم، وذلك لأن الشرع قصد أن تشمل أحكامه جميع أفعال المكلفين والقول بأن الأحكام تختص بالقطعيات هذا القول يترتب عليه خلو عدد من أفعال الناس عن حكم شرعي، وهذا يخالف مقصود الشارع.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يمتنع بأن يقال من لم يجد قاطعًا فإنه يعمل بالبراءة الأصلية ويستصحب النفي الأصلي.

الدليل الثاني لأبي الخطاب: أن النبي ﷺ مبعوث إلى كافة الناس بقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا﴾، وقوله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا﴾ والنبي ﷺ لا يتمكن من إيصال الأحكام إلى جميع الخلق إلى قيام الساعة بدليل قطعي متواتر وحينئذٍ لم يبقى إلا يوصل إليهم الأحكام بطريق الآحاد فكان العمل بخير الواحد واجبًا عقلًا.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يقال بأن تكليف النبي ﷺ بتبليغ الأحكام يجعل ذلك التبليغ خاصًا بمن وصل إليه بطريق قطعي.

وفي الحقيقة أن هذا الدليل ليس دليلًا عقليًا وإنما هو دليل شرعي مرتب على وجوب تبليغ للنبي ﷺ أحكامه للأمة وهذا استدلال شرعي وليس استدلالًا عقليًا.

الدليل الثالث لأبي الخطاب: بأن العمل بخبر الواحد راجح، ويحصل به الاحتياط في الالتزام بحكم الشرع، والاحتياط بدرء العقوبة يقينًا، والاحتياط يجب العمل به عند العقلاء فإن الناس في حياتهم إذا وجدوا طريقًا يشك في حصول السلامة عند سلوكه يجتنبونه ويسلكون الطريق الآمن، احتياطًا لسلامة أنفسهم، فهكذا هنا العمل بخبر الواحد يحصل به الاحتياط والاحتياط واجب عقلًا.

وأجيب عن هذا: بأن الاحتياط قد يكون في ترك العمل، لأنه قد يقول قائل بأن التعبد لله عز وجل بطريق مشكوك فيه قد يكون من أسباب إنزال العقوبة بالمكلف، كيف وقد يقال للعبد كيف سلكت طريقًا تتعبد به لله عز وجل مع أنه لم يرد في الشرع.

القول الثالث في هذه المسألة: أن التعبد بخبر الواحد عقلًا جائز ليس بواجب ولا ممنوع منه عقلًا وهذا قول الجماهير، **واستدلوا على ذلك**:

بأن التعبد بخبر الواحد لا يلزم منه محال، وليس محالًا في نفسه، فبالتالي يكون جائزًا، ولأنه لم يرد، ولأن الأصل في الأحكام العقلية الجواز، ولا يقال بالوجوب أو المنع إلا بدليل صحيح سالم من المعارضة الصحيحة، وهذا لم يوجد في هذه المسألة، ولذا فإن **الصواب**: هو القول بأن التعبد في خبر الواحد جائز عقلًا.

إذا تقرر هذا فينبغي بنا أن نعرف أن بعض الناس قال بأن التعبد بالمظنونات لا يصح، ولا يجوز؛ لكنهم في مسألة خبر الواحد قالوا بأنه مفيد للعلم كما هو قول بعض الظاهرية، وبالتالي ينبغي بنا أن نميز قول الظاهرية في هذه المسألة، فالظاهرية يقولون بأن **الظن على نوعين**:

النوع الأول: ظن في الأدلة، وهذا غير مقبول ولا يعمل به.

النوع الثاني: ظن في مدارك الأحكام التي ليست بأدلة وهذا ممكن أن يرد في الشرع، مثال ذلك: قالوا القياس ظني فبالتالي لا يجوز التعبد به، كما هو مذهب الظاهرية.

اعترض عليهم المعترض بشهادة الشاهد، خبر المفتي، يجب العمل بهما مع أنهما ظنيّان، فأجابوا: بأن الظن هنا ليس في الدليل وإنما الظن في مدرك الحكم، الذي ليس بدليل، فقول المفتي وشهادة الشاهد هذه ليست أدلة فبالتالي لا يمتنع أن يعمل بالظن الوارد فيها، وحينئذٍ نميز قول الظاهرية ومن وافقهم في هذه المسألة.

طالب: القول الأول أنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلًا، ثم ردوا عليه بأجوبة شرعية فكيف تكون المسألة عقلية والأجوبة شرعية؟

الشيخ: هذه المسائل التي وردت في الشرع، دليل على انها جائزه لأن الشرع لا يرد إلا بما هو جائز عقلًا، لما وردت في الشرع دل هذا على أنها جائزة، لو كانت غير جائزة عقلًا لما ورد الشرع بها لأن الشرع لا يرد بما تحيله العقول

طالب: في المسألة الأولى...

الشيخ: هذان قرينتان صحة الإسناد هذي قرينة، وعدم وجود المعارض هذه قرينة أخرى، إذًا الاختلاف في ما هي القرائن التي إذا وجدت مع خبر الواحد جعلته مفيدًا للعلم ولا يوجد هناك من يقول أن كل خبر آحاد على العموم يفيد العلم، وإنما الخلاف في القرائن، أنت الآن ذكرت أن أحد الأحوال يقول نكتفي بثلاثة قرائن، أن يكون في السنة النبوية وأن يكون صحيح الإسناد وأن يسلم من المعارض، إذًا هذه ثلاث قرائن.

والآخر قال لا بد أن يكون مما تلقته الأمه بالقبول، والآخر يقول لابد أن يكون من الأخبار المتفق عليها، والآخر يقول بأنه لابد أن يكون من نقل الأئمة الثقات المعروفين بالضبط، إذًا الاختلاف في ماهي القرائن التي إذا وجدت مع خبر الواحد جعلته مفيدًا للعلم، أما القول أن كل خبر آحاد يفيد العلم فهذا لا قائل به.

طالب: يقولون بأن القرائن خارجية ليست من نص

الشيخ: هل هناك من يقول أن كل خبر آحاد يفيد العلم؟، لا يوجد إذًا لابد أن يشترطوا له شروطًا زائدة عن ذات الخبر، من صحة الإسناد من عدم وجود المعارض، من أن يكون في السنة النبوية، أقل من قال باشتراط وجود هذه القرائن الثلاث حتى يكون الخبر مفيدًا للعلم، إذًا لابد من وجود قرائن، ولا يوجد أحد

يقول أن كل خبر آحاد يفيد العلم، وقع الاختلاف في قرائن أخرى، تشترط في الخبر من أجل أن يكون مفيدًا للعلم، فإذًا الخلاف في هذه القرائن وليس في أصل المسألة، وهذا الشيء تلاحظونه عند فهم الخلاف وعند تخريج المسائل أنه في كثير من الأحوال أنه يحكي الخلاف في أصل المسألة، والخلاف إنما هو في بعض شروطها أو بعض أجزائها، مثل: مسألة هل الأمر يفيد الوجوب؟ عندما تجد في التطبيقات والاستدلالات تجد أن الخلاف في بعض القرائن هل تكون صارفة للأمر عن الوجوب أو لا، وليس الخلاف في أصل المسألة وهي مسألة إفادة الأمر للوجوب.

الملف الصوتي الثاني والثلاثون:

قد أخذنا فيما مضى مُفاد خبر الواحد، هل يفيد الظن أو يفيد القطع متى وجدت قرائن من صحة الخبر وعدم المعارض أو نحو ذلك من القرائن، **ويترتب على ذلك**: مسألة حكم التعبد بخبر الواحد سمعًا، هل وقع التعبد به؟ فإن طائفة منعت من وقوع التعبد بخبر الواحد في السمع بناءً على أنه ظني والشريعة نهت عن العمل بالظنون، ولعلنا نقرأ هذا البحث.

فصل: في التعبد بخبر الواحد سمعاً

فأما التعبد بخبر الواحد سمعًا: فهو قول الجمهور.

خلافًا لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر.

ولنا دليلان قاطعان:

أحدهما: إجماع الصحابة -رضي الله عنهم- على قبوله:

فقد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر، إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها.

منها: أن الصديق -رضي الله عنه- لما جاءته الجدة تطلب ميراثها نشد الناس: من يعلم قضاء رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيها؟

فشهد له محمد بن مسلمة، والمغيرة بن شعبة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أعطاها السدس، فرجع إلى قولهما، وعمل به "عمر" بعده.

وروي عن "عمر" -رضي الله عنه- في وقائع كثيرة:

منها: قصة الجنين حين قال: "أذكر الله امرأ سمع من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في الجنين"؟ فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: "كنت بين جاريتين لي، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها، فقضى النبي -صلى الله عليه وسلم- في الجنين بغرة" فقال عمر: "لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره".

وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كتب إليه: أن يورث امرأة أَشْيَم الضبابي من دية زوجها".

ورجع إلى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في المجوس: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب".

وأخذ عثمان بخبر "فريعة بن مالك" في السكنى، بعد أن أرسل إليها وسألها.

وعلي كان يقول: كنت إذا سمعت من النبي -صلى الله عليه وسلم- حديثًا نفعني الله بما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدقته. وحدثني أبو بكر -وصدق أبو بكر-: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "ما من عبد يذنب، فيتوضأ، ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له".

ولما اختلف الأنصار في الغسل من المجامعة: أرسلوا أبا موسى إلى "عائشة" فروت لهم عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إذا مس الختان الختان وجب الغسل". فرجعوا إلى قولها.

واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة.

وروى أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة، وأبا طلحة.

وأبي بن كعب شرابًا من فضيخ، إذ أتانا آت فقال: إن الخمرة قد حرمت. فقال أبو طلحة: يا أنس "قم إلى هذه الجرار فاكسرها" فكسرتها.

ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف.

ورجع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة.

وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف.

فقال له ابن عباس سل فلانة الأنصارية، هل أمرها النبي -صلى الله عليه وسلم- بذلك؟ فأخبرته، فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس: "ما أراك إلا قد صدقت".

والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى.

واتفق التابعون عليه أيضا. وإنما حدث الاختلاف بعدهم.

فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار، لا بمجردها، كما أنهم أخذوا بالعموم، وعملوا بصيغة الأمر والنهي، ولم يكن ذلك نصًّا صريحًا فيها.

قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار؛ لقول عمر: "لولا هذا لقضينا بغيره".

وتقدير قرينة وسببها هنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة وذلك يبطل جميع الأدلة.

وأما العموم، وصيغة الأمر والنهي، فإنها ثابتة، يجب الأخذ بها، ولها دلالات ظاهرة، تعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالاتها فهي كمسألتنا.

وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه، واعتذروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة.

فلم يقبل النبي -صلى الله عليه وسلم- خبر ذي اليدين، ولم يقبل "أبو بكر" خبر "المغيرة" وحده في ميراث الجدة.

و"عمر" لم يقبل خبر "أبي موسى" في الاستئذان.

ورد "علي" خبر معقل بن سنان الأشجعي في "بروع".

وردت "عائشة" خبر "ابن عمر" في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه.

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا حجة عليهم؛ فإنهم قد قبلوا الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له، ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر، ولا خرج عن رتبة الآحاد إلى رتبة التواتر.

والثاني: أن توقفهم كان لمعان مخصصة بهم.

فتوقف النبي -صلى الله عليه وسلم- في خبر "ذي اليدين" ليعلمهم: أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد.

وأما أبو بكر -رضي الله عنه-: فلم يرد خبر "المغيرة" وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد.

وأما عمر –رضي الله عنه– فإنه كان يفعل ذلك سياسة؛ ليتثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: "إني لم أتهمك، ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله –صلى الله عليه وسلم–".

وعائشة –رضي الله عنها– لم ترد خبر "ابن عمر" وإنما تأولته.

الدليل الثاني:

ما تواتر من إنفاذ رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطراف؛ لتبليغ الأحكام، والقضاء، وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة.

ومن المعلوم: أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول، ليكون مفيدًا، والنبي –صلى الله عليه وسلم– مأمور بتبليغ الرسالة، ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفى به.

دليل ثالث:

أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى، فإن تطرق الغلط إلى المفتي كتطرق الغلط إلى الراوي؛ لأن المجتهد –وإن كان مصيبًا– فإنما يكون مصيبا إذا لم يفرط.

وربما ظن أنه لم يفرط، ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره، لم لا يجوز أن يروي قول غيره.

فإن قيل:

هذا قياس لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن.

ثم الفرق بينهما: أن هذا حال ضرورة، فإنا لو كلفنا كل أحد الاجتهاد تعذر.

قلنا: لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه؛ فإنا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع، قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف ههنا إلا المروي عنه، فإن هذا يروي عن ظنه، وهذا يروي عن غيره.

وقولهم: "إنه يفضي إلى تعذر الأحكام" ليس كذلك، فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية، واستصحاب الحال، كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعًا.

فصل:

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي –صلى الله عليه وسلم– اثنان، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان إلى أن يصير في زماننا إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلًا، وقاسه على الشهادة.

وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل على قبول خبر الواحد.

ولا يصح قياسه على الشهادة؛ فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر الرواية في الزنى أربعة، كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه.

إذًا هذا المسألة متعلقة بورود السمع في التعبد بخبر الواحد، قد ذكرنا أن لها ارتباطًا بمسألة مُفاد خبر الواحد هل هو مفيد للظن، فإن بعض من قال بعدم جواز التعبد بخبر الواحد سمعًا قال لأنه ظني والظني لا يجوز العمل به.

وقد اختلف العلماء في مسألة التعبد بخبر الواحد إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول أكثر القدرية وبعض الظاهر بمنع التعبد بخبر الواحد سمعًا، **والمراد بالقدرية**: المعتزلة، سموا بهذا الاسم لأنهم ينفون القدر، يقولون الأمر قد حدث ابتداءً بدون أن يكون له قدر سابق، وأكثر المعتزلة يرون حجية خبر الواحد، والمتأخر من الظاهرية يرون حجية خبر الواحد بل يرون أنه مفيد للقطع، ولذا شكك بعض العلماء في نسبة هذا القول لأحد من الطوائف أو الفرق، قالوا بأنهم متفقون على العمل بخبر الواحد سمعًا، وإن كان الإنسان يجد أن هناك طائفة من أهل العلم ردوا على هذا القول وبينوا زيفه حتى من العصور الأُول، مثلاً من ينظر في كتاب الرسالة للإمام الشافعي رحمه الله يجد أنه عُني برد هذا القول وبيان حججه والجواب عما يحتج به أصحابه.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه قد ورد التعبد بخبر الواحد سمعًا، وهذا هو قول جمهور أهل العلم، واُستدل له بأدلة كثيرة لكن المؤلف اقتصر على الأدلة القاطعة التي يرى أن دلالتها قاطعة لأن عددًا من الأدلة التي وردت في هذه المسألة ظنية الدلالة، وقد حكي الاعتراض على الاستدلال بهذه الأدلة بأن مسألة حجية خبر الواحد قطعية، وما كان قطعيًا فإنه لا يحتج فيه إلا بالدليل القطعي، بينما يرى آخرون بأن هذه الأدلة

الظنية يمكن الاستدلال بها من جهة أنها قد توافرت على معنىً واحد وبالتالي يكون مجموع تلك الأدلة في دلالتها على حجية خبر الواحد من الأمور القطعية، والاستدلال بمجموع هذه الأدلة لا بمفرداتها، **وهناك أدلة من الكتاب أُحتج بها على مسألة الباب منها:**

قول الله جل وعلا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)

ومنها قوله جل وعلا: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ونحو ذلك من النصوص.

والمؤلف في أوائل أدلة الجمهور قال: **(ولنا دليلان قاطعان)** ولكنه في أثناء كلامه ذكر ثلاثة أدلة:

أما الدليل الأول: فإجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، والإجماع حجة قطعية، والدليل على وقوع الإجماع: أنه قد اشتهر ذلك عن الصحابة أنهم يقبلون خبر الواحد في وقائع كثيرة متعددة لا تنحصر، وهذه الوقائع وإن نقلت إلينا بأخبار الآحاد لكن هناك منها ما تواتر والمعنى المشترك في حجية خبر الواحد قد تواتر، وبالتالي يحصل العلم بمجموع هذه الأخبار.

قد أورد المؤلف عددًا من الحوادث التي وقعت في عصر الصحابة وقبلوا فيها خبر الواحد:

الحادثة الأولى: أن الجدة جاءت إلى الصديق أبي بكر رضي الله عنه تطلب ميراثها فتوقف أبو بكر فيها وقال: "مالك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئًا فارجعي حتى أسأل الناس" فسأل الناس ونشدهم من يعلم قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فرجع إلى قولهما وروايتهما وعمل به عمر بعده رضي الله عنهم.

قوله: **(تطلب ميراثها نشد الناس)** أي رفع صوته مناشدًا وطالبًا وسائلاً الآخرين **(من يعلم قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم؟)**.

قال: **(وروي عن عمر في وقائع كثيرة)** من الوقائع التي وقعت لعمر: قصة الجنين، والمراد بهذا: أن هناك جناية وقعت على امرأة حامل فسقط الجنين من بطنها، فتردد عمر في شأنها ما الواجب في ذلك، ونشد الناس وسألهم عن هذه المسألة، وقال: "أذكّر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين" فقام حمل بن مالك وقال: "**كنت بين جارتين**" المراد بالجارتين: الزوجتين "**جارتين لي**" يعني زوجتين له

"**فضربت إحداهما الأخرى بمسطح**" والمسطح عود من أعواد الخيمة الصغيرة "**فقتلتها وجنينها**" والجنين المراد به: الحمل الذي يكون في بطن أمه "**فقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بغُرة**" والمراد به: عبد أو أمه، فقال عمر: "لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره" مما يدل على أنه أخذ بهذه الرواية وعمل بخبر الواحد ولم يتردد فيه مع أنه كان له اجتهاد يخالف ما في هذا الخبر.

قال: **(وكان عمر لا يورث المرأة من دية زوجها)** يقول بأنه إذا مات الزوج انقطعت عرى الزوجية وبالتالي لا ترث المرأة من زوجها لأن الدية ما ثبتت إلا بعد وفاته بعد انفصام عرى الزوجية، فأخبره الضحاك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث المرأة من دية زوجها فأخذ به عمر.

ومن أمثلة ذلك أيضًا: أن عمر لما جاءه السؤال عن المجوس تردد فيهم، وماذا يفعل بهم، وكان لا يأخذ من المجوس الدية، فجاءه عبد الرحمن بن عوف وشهد بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" وأخذ الجزية من مجوس هجر، فترك عمر اجتهاده وأخذ بخبر عبد الرحمن بن عوف.

ومثله أيضًا: في حادثة دخول بلاد الشام لما وقع الطاعون فيها، فإن عمر تردد فأخبره عبد الرحمن بن عوف بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا سمعتم بالطاعون في بلد فلا تدخلوها" فأخذ بخبر عبد الرحمن بن عوف.

وهكذا وقع لعلي رضي الله عنه، فقد وقع التردد في المطلقة ثلاثًا هل لها نفقة أو سكنى، فشهدت الفُريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري بأنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن زوجها الذي قتله أعبُد له ولم يترك لها مسكنًا تملكه ولا نفقة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله" فأرسل عثمان إلى الفُريعة وسألها عن ذلك، فاتبعه وقضى به.

ومثله ما ورد في حديث فاطمة بنت قيس: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل للمطلقة ثلاثًا نفقة ولا سكنى، فأخذ به عثمان رضي الله عنه.

ومن ذلك أيضًا: ما وقع من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فإنه كان يأخذ بأخبار الواحد ويعمل بها، ومن ذلك عمله بخبر أبي بكر الصديق وروايته له في مسألة صلاة التوبة.

ومما يدل على وقوع الإجماع على الأخذ بخبر الواحد:

أن الصحابة اختلفوا في الغسل من الجماع بتغييب الحشفة بدون إنزال هل يوجب الغسل أو لا يوجبه؟ فلما وقع الخلاف بينهم أرسلوا أبا موسى إلى عائشة فروت لهم عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا مس الختان الختان وجب الغسل" فرجعوا إلى رواية عائشة رضي الله عنها مع أنه خبر واحد.

قال المؤلف في بيان الوقائع التي وقعت في عهد الصحابة وأخذوا فيها بخبر الواحد: **(واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة)** فإنهم كانوا يصلون إلى بيت المقدس ويتوجهون إليها في صلاتهم فنزل الوحي بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، فذهب ذاهب إلى مسجد قباء يخبرهم بتحويل القبلة، فأخذوا بخبر هذا الواحد وحولوا قبلتهم في أثناء الصلاة، فدل هذا على أنهم يأخذون بخبر الواحد.

لكن في الاستدلال بهذا الدليل نظر، لأن المراد إيراد الوقائع التي فيها عمل الصحابة بخبر الواحد لنثبت وقوع الإجماع من الصحابة، وجمهور الأصوليين ومنهم المؤلف يقولون: بأن الإجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي لا يصح أن تورد كدليل على وقوع الإجماع من الصحابة في العمل بخبر الواحد.

ومن هذا أيضًا: واقعة ما ذكره أنس بن مالك من قوله: "كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراب من فضيخ" وهو نوع من أنواع الأشربة المسكرة يفضح صاحبه قال: "إذ أتانا آت فقال: إن الخمر قد حرمت. فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها. فكسرتها" والجرار آنية تصنع من الفخار ونحوه.

وهذا الاستدلال بهذه الواقعة أيضًا فيها نظر لأنها قد وقعت في عهد النبوة، وأكثر الأصوليين على أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبوة.

ومما ذكر المؤلف في الدلالة على وقوع الإجماع من الصحابة على العمل بخبر الواحد:

رجوع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف، فإن ابن عباس كان يرى عدم تحريم ربا الفضل ويرى أن الربا خاص بالنسيئة، فأخبره أبو سعيد بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد منع ربا الفضل وقال: "الدينار بالدينار ربا إلا هاء وهاء والدرهم بالدراهم ربا إلا هاء وهاء" فرجع ابن عباس وترك ما يراه سابقًا وقال بتحريم ربا الفضل، وقال ابن عباس: استغفر الله وأتوب إليه، وكان بعد ذلك ينهى عن ربا الفضل أشد النهي.

ومن ذلك أيضًا من الوقائع الدالة على إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد:

رجوع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة، والمراد بالمخابرة: المزارعة، وكان ابن عمر يقول: "كنا نعمل بالمخابرة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر حتى أخبرنا رافع بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عنها" أو قال: "كنا لا نرى في المزارعة بأسًا حتى زعم رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة" والمخابرة مزارعة مأخوذ من الخبر وهو الغبار أو الأرض اللينة، ولذلك سميت خيبر بهذا الاسم.

والمزارعة على أنواع منها: تأجيج الأرض من أجل زراعتها وهذا جائز بالاتفاق.

ومنها: المزارعة بنسبة مشاعة من الثمار، وهذا أيضًا الصواب أنها جائزة لكون النبي صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بالشطر مما يخرج منها.

والنوع الآخر: المزارعة بثمرة جزء من الأرض معلوم، كما لو قال: ثمرة الجزء الشمالي لك وثمرة الجزء الجنوبي لي، فهذا ممنوع منه، وقد علل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بأنه قد يهلك هذا ويسلم هذا.

من الوقائع الدالة على وقوع الاتفاق من الصحابة على العمل بخبر الواحد:

أن ابن عمر وابن عباس اختلفوا مع زيد بن ثابت في مسألة طواف الوداع بالنسبة للحائض، فكان زيد بن ثابت يرى أن الحائض يجب عليها أن تطوف طواف الوداع وأنها تجلس بعد الحج حتى تطهر فتطوف، فقال له ابن عباس: سل فلانة الأنصارية، وورد أنها أم سليم وورد أنها غير أم سليم، فقال: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي صلى الله عليه وسلم بذلك؟ يعني: هل أمرها بطواف الوداع مع كونها كانت حائض في آخر المدة، فأخبرته بأن النبي صلى الله عليه وسلم رخص لها، فرجع زيد من عند هذه المرأة يضحك وقال لابن عباس: ما أراك إلا قد صدقت.

والذي في البخاري: أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت، طافت طواف الإفاضة ثم حاضت قبل أن تطوف طواف الوداع، فقال لهم: تنفر، فقالوا: إن زيد يأبى ذلك، فقال: إذا قدمتم المدينة فسألوا، فسألوا بعض النسوة اللاتي حضرن الحج مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان منهم أم سليم، فقالت: إن صفية بنت حيي حاضت فقالوا بأنها قد أفاضت فقال: فلتنفر إذًا.

وقال: **(والأخبار في هذا)** أي في العمل بخبر الواحد **(أكثر من أن تحصى)**.

قال: وأيضًا اتفق التابعون على العمل بأخبار الآحاد بدلالة أنهم نقلوها للأمة وعملوا بها وإنما حدث الاختلاف بعدهم.

وقد وُجه لهذا الاستدلال عدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن عمل الصحابة بهذه الأخبار ليست لذاتها بل يحتمل أن يكون لأسباب وقرائن وجدت مع هذه الأخبار، كما أنهم قد عملوا بصيغ العموم وبالأوامر والنواهي لوجود قرائن معها.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الاول: أن الصحابة قد صرحوا بأن عملهم في هذه المسائل بناء على رواية الواحد، ولذا قال عمر: "لولا هذا لقضينا بغيره".

الجواب الثاني: أن الإحالة إلى قرائن مجهولة لا دليل عليها يؤدي إلى إبطال الأدلة كلها، وقد يقول قائل: بأن عمل الصحابة بنصوص الكتاب ليست لذات تلك النصوص وإنما لقرائن التي احتفت بها، وهكذا أيضًا في الأخبار المتواترة وحينئذ يكون اشتراط وجود قرائن مجهولة في العمل بالأدلة يؤدي إلى إبطال جميع الأدلة.

الجواب الثالث: أن الاحتجاج بالعموم وصيغ الأمر والنهي في أنها لم يُعمل بها إلا لوجود قرائن لا يصح، بل العموم وصيغة الأمر لهما صيغ تدل عليه بنفسها والعمل بها حجة يجب الأخذ بها، وللعموم وصيغ الأمر دلالات ظاهرة تؤبدنا للعمل بمقتضاها.

ويدل على ذلك: أن الصحابة أجمعوا على العمل بهذه الصيغ، والخلاف إنما وجد بعد تلك العصور الفاضلة.

الاعتراض الآخر: ويمكن أن نورده كدليل للمخالف، وهو: أن الصحابة قد تركوا العمل بخبر الواحد في وقائع كثيرة:

أول تلك الوقائع: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين، فإن النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين إحدى صلاتي العشي ثم سلم، مع أن الواجب أن يصلي أربع ركعات وقام إلى جانب المسجد كالمغضب، فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فتوقف النبي صلى الله عليه

وسلم في خبره ولم يأخذ به حتى سأل الصحابة: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فدل هذا على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل بخبر ذي اليدين.

ولكن هذه الواقعة ليست من وقائع الإجماع وإنما هي من وقائع أخبار الآحاد، فإنه قد يعترض عليهم المعترض ويقول: هذا خبر واحد فكيف تحتجون به على إبطال خبر الواحد؟

ويمكن أيضًا أن يقال: بأن توقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين لأنه كان عنده اعتقاد يخالف مقتضى هذا الخبر فأحب أن يتوثق منه.

ومن الوقائع التي لم يقبل فيها بخبر الواحد:

أن أبا بكر في مسألة ميراث الجدة لم يقبل خبر المغيرة وحده حتى شهد معه محمد بن مسلمة.

لكن تأيُّد خبر المغيرة بخبر محمد بن مسلمة لا يوصل الخبر إلى حد التواتر لا زال الخبر في نطاق أخبار الآحاد، **وقد أجاب المؤلف عن هذا:** بأن توقف أبي بكر ليس لأنه لا يحتج بخبر الواحد وإنما أراد أن يعتضد خبر المغيرة بخبر غيره ليكون ذلك أقوى خصوصًا أن هذه المسألة قد تعلق بها حكم قضائي يريد أن يعطي الجدة نصيبها من الميراث هذا حكم قضائي، والحكم القضائي يتوثق فيه ولا يقبل فيه إلا بشهادة عدد من الشهود.

كذلك من الوقائع التي احتجوا بها على عدم حجية خبر الواحد:

أن أبا موسى لما أخبر عمر بحديث الاستئذان وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع" فقال عمر: والله لتأتيني على هذا ببرهان أو لأفعلن بك، فأقبل أبو موسى على جمع من الأنصار وقال لهم: ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم "الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع"؟ وأخبرهم بأن عمر قد تهدده بالعقوبة إن لم يأتي من يشهد معه، فقال أبو سعيد: ما أصابك بهذا اليوم من العقوبة من شيء فأنا شريكك، فأتى عمر فأخبره فقال عمر: ما كنت علمت بهذا.

كذلك من الوقائع:

رد علي خبر معقل بن سنان في مسألة المتوفى عنها زوجها وهو لم يفرض لها ولم يدخل بها، إذا توفي الزوج بعد العقد على المرأة وقبل الدخول بها ولم يكن قد بين المهر الذي لها فما الحكم في ذلك؟ تردد وقد ورد في خبر معقل بن سنان: أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيها بمهر المثل وأن عليها العدة ولها الميراث، لكن

علي رضي الله عنه قد رد هذا الخبر ولم يقبله، ولذلك استدل طائفة على هذا: بأن عليًا يرد أخبار الآحاد، وهذا ليس بصحيح لأن عليًا لم يرد هذا الخبر إلا لمعنى خاص بهذه القضية، فكأنه قال بأن هذا الراوي لم توجد فيه شروط الراوي الذي تقبل روايته.

وأوردوا أيضًا: واقعة عائشة رضي الله عنها حيث ردت خبر ابن عمر في حديث: "الميت يعذب ببكاء أهله عليه".

وأجيب عن هذه الوقائع بأجوبة:

الجواب الأول: أن هؤلاء الصحابة لم يشترطوا التواتر وإنما طلبوا شاهدًا آخر في الراوية، ورواية الاثنين لا تنقل الخبر من كونه آحادًا إلى كونه متواترًا.

الجواب الثاني: بأن توقف هؤلاء الصحابة في أخبار الآحاد هذه إنما كان لأسباب خاصة كعدم وجود شروط الراوي المقبول في روايته في تلك الواقعة أو لبيان حكم شرعي، فمثلاً: توقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذو اليدين ليُعلم الصحابة بأن مثل هذا الحكم لابد فيه من شهادة اثنين.

ورد أبي بكر لخبر المغيرة إنما كان من أجل أن يستظهر هذا الدليل ويتأكد منه، وليس فيه دليل على أنه لو انفرد لم تقبل روايته، وأما فعل عمر ومطالبته بشاهد آخر فهذا من أجل أن يتثبت الناس في الأحاديث النبوية فلا يرووها إلا بعد أن يتأكدوا منها، ولذلك قال رضي الله عنه: إني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما واقعة عائشة فهي لم ترد خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، وإنما فسرته بتفسير يخالف المعنى الظاهر المتبادر إلى الأذهان ولم تحتج إلى تأويله وتفسيره إلا أنها ترى حجيته.

الدليل الثاني من الأدلة القواطع التي يستدل بها على حجية خبر الواحد:

ما تواتر من كون النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام والأحاديث والقضاء مما يدل على أن خبر الواحد مقبول وأنه تقوم به الحجة، وهذا الدليل متواتر له وقائع كثيرة متعددة.

الدليل الثالث من الأدلة القاطعة:

الإجماع على قبول قول المفتي فيقاس عليه قبول خبر الراوي، فالأصل عندنا: هو قول المفتي، والفرع: رواية الراوي، والحكم: يقبل فيها خبر الواحد، والعلة: كل منها خبر واحد.

قال: بل قبول خبر الواحد أولى من قبول قول المفتي، لماذا؟ لأن المفتي يخبر عن اجتهاده وظنه والراوي يخبر عن سماعه الذي يكون تطرق الظن إليه أقل من تطرق الظن إلى قول المفتي، وتطرق الغلط إلى قول المفتي أكثر من تطرق الغلط إلى رواية الراوي.

قال: إن كان مجتهدًا وإن كان مصيبًا، يعني: إن كان هذا المفتي مجتهدًا وإن كان مصيبًا أي على القول بأن كل مجتهد مصيب، وإنما يكون مصيبًا إذا لم يفرط، أما إذا فرط فإنه لا يكون مصيبًا بالاتفاق وعليه الإثم.

قال المؤلف: **(وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى)** لأن بعض العلماء اشترط في التقليد أن يكون المقلَّد مجتهدًا لقوله: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، وطائفة قالوا: يجوز تقليد مقلد المجتهد، فلو نقل أحد المقلدين إليك فتوى المجتهد جاز لك العمل بها على هذا القول الثاني الذي يجيز تقليد المقلدين لبعض الائمة، يقول: من باب أولى أن يقبل خبر الواحد، فإنه إذا جاز قبول رواية هذا الراوي في مذهب أحد الأئمة فمن باب أولى أن يجوز قبول رواية الراوي فيما يخبر به عن النبي صلى الله عليه وسلم.

اعترض على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذا قياس والقياس لا يفيد إلا الظن ومسألتنا مسألة قطعية، والمسائل القطعية لا يصح أن نثبتها إلا بالقطع.

وأجيب عن هذا: بأن هذا القياس مقطوع لأن الفرع في معنى الأصل لا يوجد بينهما فارق وهذا نوع من أنواع الأقيسة المقطوعة.

وأجيب أيضًا: بأن القياس هنا يقطع به لأنه لا يوجد فرق، كما أنه هذا النوع من أنواع القياس: القياس بعدم الفارق وهو مفيد للقطع، كما أنه إذا جزمنا بأن خبر الواحد يقبل في البيع فإننا نجزم بأنه يقبل في الإجارة أو في النكاح.

اعترض باعتراض آخر: بأن هناك فرقًا بين العمل بخبر الواحد والعمل بقول المفتي، فإننا لو لم نجز العمل بقول المفتي لأدى ذلك إلى خلو المسائل من الأحكام بالنسبة للعامة، فإن العامة لا يتمكنون من الاجتهاد ويتطلب منهم ذلك أزمنة طويلة، وبالتالي فمن الضرورات أن نجيز لهم العمل بقول المفتي بخلاف خبر الواحد فإنه لا توجد ضرورة لقبوله.

أجيب عن هذا: بأنه لا توجد ضرورة حتى في مسألة العامي، لأنه لا يبعد أن يقال للعوام: إذا لم تجدوا قولاً للمفتين جاز لكم أن تعملوا بالإباحة الأصلية واستصحاب الحال كما في مسألة المجتهد إذا لم يجد دليلاً شرعيًا في المسألة.

وبذلك يتبين لنا قوة هذا الدليل المبني على قياس خبر الواحد على قول المفتي.

القول الثالث في المسألة: أن خبر الواحد لا يقبل إلا إذا رواه اثنان عن اثنين، وهذا مذهب الجبائي من المعتزلة، سواء كانت الطبقة الثانية قد رووه عن الطبقة الأولى بتعدد أو بانفراد، مثال ذلك: قد يروي الخبر اثنان فيروي عن الأول اثنان ويروي عن الثاني اثنان آخران، وقد يكون الراويان في الطبقة الثانية اثنين فقط بحيث يروون عن الراوي الأول ويروون عن الراوي الثاني.

إذًا قول الجبائي في هذه المسألة يرى أنه لا يقبل خبر الواحد إلا إذا رواه اثنان في جميع طبقات الإسناد، والجبائي لا يقصر العمل بخبر الواحد على حالة ما إذا تعدد الرواة بل أيضًا يقول بأنه إذا عضد رواية الواحد قرينة أو دليل فإنه يعمل به.

احتج الجبائي: بالقياس على الشهادة، فقال بأن الشهادة لا تقبل إلا من اثنين فهكذا الرواية.

واعترض على هذا القول بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن الشهادة تكون من مشاهد للواقعة التي شهدها ولا تقبل رواية الفرع عن الأصل إلا في نطاق ضيق بخلاف الراوية، فإن الرواية تقبل من راوي الفرع ولو كانت راوية الأصل ممكنة، وبالتالي هذا يدلنا على وجود الفرق بين الراوية والشهادة.

وكذلك الشهادة لا يشترط فيها التعدد في جميع الوقائع، فقضايا الأموال تقبل فيها شهادة الواحد مع يمين المدعي، وهناك مواطن لم تقبل فيها إلا شهادة ثلاثة، ومواطن لم تقبل فيها إلا شهادة أربعة، ومع ذلك لم يشترط المخالف أن يكون رواة الخبر الوارد في حد الزنا يصلنا إلى أربعة كما هو الشأن في الشهادة على الزنا، وبالتالي يدلنا هذا على بطلان هذا القول خصوصًا أنه يؤدي إلى تعذر رواية الأخبار الآحاد لأنه مع تعدد الزمان وتطاوله يصعب أن يروي عن كل راوٍ اثنان في كل عصر من العصور.

وبذلك يتبين لنا **رجحان مذهب الجمهور** في قبول خبر الواحد.

هل هذه المسألة ترتب عليها ثمرات أو لم يترتب عليها ثمرات؟

حكى بعضهم عددًا من الثمرات المترتبة على هذه المسألة، **فمن ذلك مثلاً:** في المنع من الجمع بين المرأة وعمتها، فقد ورد في الصحيح من حديث أبي هريرة: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، هذا الخبر خبر آحاد، وقد قال طائفة من المبتدعة بأنه لا يعمل به، قالوا: بأنه خبر آحاد فلا يكون حجة ولا يستدل به في هذا الباب، تقدم معنا أن الصواب حجية العمل بأخبار الآحاد وبالتالي فإنه يحتج بهذا الخبر.

هناك عدد من الثمرات الفقهية التي رتبت على هذه المسألة إذا نظر الإنسان فيها وجد أن الخلاف الوارد في تلك المسائل الفقهية ليس على مسألة حجية خبر الواحد من جهة أصله، وإنما ترد على خبر الواحد في مواطن مخصوصة أو عند فقدان بعض الشروط، فبعض الوقائع تكون من قبيل خبر الواحد المخالف للقياس، وبعضها من قبيل خبر الواحد المخالف لعمل أهل المدنية، وبعضها من قبيل خبر الواحد في أبواب الأسباب أو في الكفارات أو فيما تعم به البلوى، أو نحو ذلك من المسائل التي وقع الاختلاف في حجية خبر الواحد فيها بخصوص تلك الأبواب.

هذا ملخص ما يتعلق بمسألة التعبد بخبر الواحد سمعًا.

الملف الصوتي الثالث والثلاثون:

تقدم معنا البحث في نفاة الخبر الواحد وهل هو مفيد للظن والعلم، وتقدم معنا أن الصواب أنه لا يحكم بحكم واحد على جميع أخبار الآحاد وإنما لكل خبر حكم يستقل به، ثم ذكرنا ما يتعلق بأنه لابد أن يكون هناك قرائن حتى يفيد الخبر العلم أو الظن، ومن تلك القرائن ما يتعلق بكون الراوي ممن تقبل روايته ووجدت فيه شروط القبول وهو ما نتحدث فيه اليوم، كما بحثنا سابقًا حجية خبر الواحد في السنة النبوية إذا كان صحيح الإسناد وحتى نعرف صحة الإسناد لابد أن نعرف شروط الراوي الذي تقبل روايته وهو ما نتكلم عنه اليوم بإذن الله جل وعلا.

فصل: في شروط الراوي

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط:

الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط.

أما الإسلام: فلا خلاف في اعتباره؛ فإن الكافر متهم في الدين.

فإن قيل: هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا -صلى الله عليه وسلم- إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه.

أما الكافر المتأول: فإنه معظم للدين، يمتنع من المعصية، غير عالم أنه كافر، فلم لا تقبل روايته؟

قلنا: كل كافر متأول، فاليهودي -أيضًا- متأول؛ فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه، وهذا يندر، بل تورّع هذا من الكذب كتورع اليهودي، فلا يلتفت إلى هذا، ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام.

وقال أبو الخطاب -في الكافر والفاسق المتأولين-: إن كان داعية فلا يقبل خبره؛ فإنه لا يؤمن أن يضع حديثًا على موافقة هواه، وإن لم يكن داعية:

فكلام أحمد -رحمه الله- يحتمل الأمرين: من القبول وعدمه؛ فإنه قد قال: "احتملوا الحديث من المرجئة".

وقال: يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية.

واستعظم الرواية عن سعد العوفي وقال: هو جهمي، امتحن فأجاب.

واختار أبو الخطاب: قبول رواية الفاسق المتأول، لما ذكرناه، وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل؛ لتعظيمه المعصية وامتناعه منها، وهو مذهب الشافعي.

ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض، مع اختلافهم في المذاهب والأهواء.

والثاني: التكليف:

فلا يقبل خبر الصبي والمجنون، لكونه لا يعرف الله –تعالى– ولا يخافه، ولا يلحقه مأثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق؛ لكونه يعرف الله –تعالى– ويخافه، ويتعلق المأثم به، ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر عن نفسه –وهو الإقرار– ففيما يخبر به عن غيره أولى.

أما ما سمعه صغيرًا، ورواه بعد البلوغ: فهو مقبول؛ لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه.

ولذلك: اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة: كابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير،....

والحسن، والحسين، والنعمان بن بشير، ونظرائهم.

وعلى ذلك درج السلف والخلف: في إحضارهم الصبيان مجالس السماع، وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ.

والثالث: الضبط:

فمن لم يكن حاله السماع ممن يضبط، ليؤدي في الآخرة على الوجه، لم تحصل الثقة بقوله.

الرابع: العدالة:

فلا يقبل خبر الفاسق؛ لأن الله تعالى قال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا}[١]. وهذا زجر عن الاعتماد على قبول [قول] الفاسق.

---

[١] سورة الحجرات من الآية: ٦

ولأن من لا يخاف الله -سبحانه- خوفًا يزعه عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله.

ش: هذه الفصول كلها متعلقة بشروط الراوي الذي تقبل روايته، وقوله: (ويعتبر في الراوي) أي: يشترط في الراوي الذي تقبل روايته أي: يعمل بها ويحتج بها، (أربعة شروط) أي: أربعة صفات:

الصفة الأولى: الإسلام، فمن لم يكن مسلمًا فإنه لا تقبل روايته، وقد حكى المؤلف هنا الإجماع على اعتبار صفة الإسلام في الراوي واشتراط الإسلام في الراوي، والكافر على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الكافر الذي ينتمي إلى دين غير دين الإسلام، سواء كان يهوديًا أو نصرانيًا أو كان مجوسيًا أو مشركًا، فمثل هذا وقع الاتفاق على عدم قبول روايته، **وقد علل المؤلف ذلك**: بأن الكافر متهم في الدين ومن ثم لم تقبل روايته للأخبار، وهذا الشرط إنما يشترط عند الأداء لا عند التحمل، ولذلك قبلت رواية الصحابة الذين تحملوا أحاديث حالوا كفرهم وأدوها حال إسلامهم كما في قصة أبي سفيان مع هرقل، وكما في قصة جبير بن مطعم عندما أخبر عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم لسورة الطور في صلاة المغرب.

النوع الثاني: من لديه بدعة يكفر بها، **ومن أمثلة ذلك**: البدع التي تضاد مواضع شرعية لكنها لا تتنافى مع أصل دين الإسلام وهو الإقرار بالشهادتين بصرف العبادة لله وحده دون غيره والإقرار بالنبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة، وقبل الدخول في حكم رواية هذا القسم ينبغي التنبيه إلى أن أهل السنة أقل الناس تكفيرًا بسبب البدع، وأكثر الناس إعذارًا للخلق، إما سيأتي التنبيه عليه في مباحث الاجتهاد وحكم المخطئ فيه.

النوع الثالث: من يقع الاختلاف في تكفيره ويكون عنده بدعة مكفرة لكنه لا يكفر بها لوجود أحد موانع التكفير فهذا النوع هو محل الخلاف:

وظاهر كلام المؤلف: عدم قبول روايته، **استدل على ذلك**: بأن غير المسلم غير مأمون في نقل دين الله، واستدل من يقول بمثل هذا بالنصوص الآمرة برد خبر الفاسق والكافر من باب أولى.

والقول الثاني: بأنه تقبل رواية من لديه بدعة مكفرة والكافر ببدعته، **استدل أصحاب هذا القول**: بأن الكافر المتأول معظم للدين ممتنع من المعصية منتسب للإسلام لا يرى كفر نفسه ومن ثم تقبل روايته.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الكافر الذي لا ينتسب إلى دين الإسلام متأول متمسك بما يرى أنه حجة ودليل وليس بمعاند والمعاند نادر.

كما أجيب: بأن تورع هذا النوع من الكذب يماثل تورع اليهودي والنصراني عن الكذب.

قد بحث المؤلف عند ذكر شرط الإسلام ما يتعلق بصاحب البدعة غير المكفرة، كان الأولى به أن يذكره مع مبحث العدالة لا مع مبحث الإسلام، والكلام في حكم رواية المبتدع: أذكره على ما يأتي:

أولاً: المراد بالبدعة: هي الطريقة المخالفة للشرع التي يتقرب بها إلى الله عز وجل.

ثانيًا: منشأ الخلاف في هذا المسألة لثلاثة أمور:

الأمر الأول: هل صاحب البدعة يجب هجره ومن ثم لا تقبل روايته؟

الأمر الثاني ما نشأ عنه الخلاف: هل كل مجتهد في العقائد مخالف للحق يكون آثمًا عاصيًا لله عز وجل أو لا؟ إذا قلنا بتأثيمه يمكن أن يقال برد روايته وإن قيل بعذره فلا مانع من قبول روايته.

الأمر الثالث: هل الرواية إكرام للراوي والمبتدع لا يستحق الإكرام أو نقول بأن قبول الرواية من باب نقل الخبر الشرعي الديني ومن ثم قد يقال بقبول روايته.

وأما على تحرير محل النزاع: نقول اتفقوا على أن من كان يستجيز الكذب في الرواية أنه لا تقبل روايته، من أمثلة هذا: الخطابية، فهؤلاء لا تقبل روايتهم لأنهم يستجيزون الكذب في نقل الحديث ويقولون: نكذب له ولسنا نكذب عليه، والخلاف إنما هو في المبتدع الذي يرى تحريم الكذب في نقل الأخبار النبوية، **والمبتدع يقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: من كان داعية إلى بدعته، فهذا إذا روى خبرًا يعضد بدعته ويقويها فإنه لا تقبل روايته وذلك لأن المبتدع الداعية لبدعته يتشبث بأدنى رواية تدل على مذهبه، ويحاول أن يقويها تكون مؤيدة لبدعته.

القسم الثاني: رواية المبتدع غير الداعي لبدعته فهذا قد **اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:**

القول الأول: أن رواية المبتدع مقبولة وهذا قول طوائف من أهل العلم من الأصوليين والمحدثين، **واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن هؤلاء المبتدعة معذورون في كثير من أقوالهم لعدم وصول الحق لهم بطريق صحيح.

الدليل الثاني لهم: إجماع السلف على قبول رواية المبتدعة، لذلك وجد في الصحيحين وغيرهما رواية عن بعض المبتدعة كالقدرية والخوارج والمعتزلة.

القول الثاني: بأن المبتدع غير الداعي لبدعته لا تقبل روايته، وهذا هو قول الإمام مالك وإحدى الروايات عن الإمام أحمد واستدل أصحاب هذا القول: بأن الفسق الاعتقادي أعظم من الفسق العملي وصاحب الفسق العملي مردود الشهادة فمن باب أولى أن يرد الفاسق ببدعته.

القول الثالث في هذه المسألة: التفريق بين أنواع البدع فإن كانت البدعة مغلظة ردت الرواية، وإن كانت خفيفة قبلت الرواية، وإن كانت متوسطة فرقنا بين الداعي وغير الداعي.

ولعل القول الأول القائل بقبول الرواية أظهر لتتابع السلف على قبول رواية عدد من المبتدعة، وقد بين المؤلف أن الإمام أحمد عنه روايتان في هذه المسألة، مرة قال:" احتملوا الحديث من المرجئة" وقال: "يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية" بينما في مرة أخرى استعظم الرواية عن الجهمية، وقول المؤلف في هذا المبحث: (كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء) كان الأولى أن ينزه السلف عن الابتداع وأن يقول كان السلف يروون عن بعض أهل الأهواء، لأن الأهواء لم تكن في مذاهب السلف.

الشرط الثاني من شروط الراوي الذي تقبل روايته: التكليف، وكلمة التكليف تشمل معنيين: العقل والبلوغ، فلا يقبل خبر الصبي ولا خبر المجنون لأنهم لا يخافون من الله ولا يلحقهم الإثم بالكذب في الرواية ومن ثم لا تحصل الثقة بروايتهم وما يؤدونه من نقل للأحاديث لأنهم لا يعرفون الله ولا يخافون منه سبحانه ولا يخافون من تعلق الإثم بهم فلم تقبل روايتهم، **دليل آخر**: أن الصبي والمجنون لا يقبل إقراره على نفسه فلا يقبل إقراره في الأحاديث النبوية.

وهذا الشرط شرط لحال الأداء وليس شرطًا لحال التحمل، فإن ما سمعه الراوي وهو صغير ثم رواه بعد البلوغ فإنه مقبول، **واستدل المؤلف على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أنه لا خلل له في سماعه ولا في أثناء أدائه لأنه أداه وهو بالغ يلحقه المأثم.

الدليل الثاني: أن السلف قد اتفقوا على قبول أخبار أصاغر الصحابة في الوقائع التي شهدوها وهم صغار ورووها بعد بلوغهم، ومثل لهؤلاء بعدد من الصحابة مثل: ابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والحسن، والحسين، والنعمان بن بشير فهؤلاء كانوا في عهد النبوة صغارا ومع ذلك تقبل روايته باتفاق أهل العلم.

الدليل الثالث: اتفاق السلف على إحضار الصبيان في مجالس السماع، ولا فائدة من ذلك إلا لتقبل روايتهم فيما سمعوه قبل البلوغ وأدوه بعد البلوغ.

الشرط الثالث: الضبط، والمراد بالضبط: حفظ الحديث بحيث يؤديه على وفق ما سمعه، فمن لم يكن كذلك لم تقبل روايته لأنه لا يوثق فيما رواه بأن يكون لم يضبطه، وغير الضابط لا تحصل الثقة بما ينقله ومن ثم لم تقبل روايته، وهذا الشرط إنما هو شرط في حال السماع وشرط كذلك في حال الأداء.

الشرط الرابع: العدالة، فلابد أن يكون الراوي عدلاً حتى تقبل روايته لقول الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا}[1] فدل هذا على أن خبر الفاسق لا يعتمد عليه ولا يبنى عليه حكم، ولأن الفاسق لا يخاف من الله فلا يرتدع عن الكذب ومن ثم لا تحصل الثقة بقوله.

والمراد بالعدالة: الاستقامة على دين الله، قد قيل بأن العدالة: ترك الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وعدم وجود خوارم المروءة، فمن لم يكن عدلاً لم تحصل الثقة بقوله، ومن ثم لم تقبل رواية الفاسق.

والفاسق على نوعين:

النوع الأول: الفاسق بسبب المعتقد، وهذا هو الذي ذكرناه في مبحث المبتدع حكم روايته.

النوع الثاني: الفاسق بفعله، كالمرتكب لكبيرة من الكبائر.

وليُعلم أن الكلام في الفاسق فيمن يأثم بسبب فعله، أما من عُذر فإنه لا يدخل هنا، **من أمثلة ذلك**: أن النبيذ قد وقع الاختلاف في حكم شربه، فهل يعد (الحنفية يرون جواز شرب النبيذ والجمهور يخالفونهم) فشارب النبيذ هل يحكم بفسقه عند الجمهور؟ وقع اختلاف كبير في مذهب الإمام أحمد روايتان مشهورتان: **الرواية الأولى**: أنه يفسق وبالتالي لا تقبل روايته. **والثانية**: أنه لا يفسق ومن ثم تقبل روايته. والذي يظهر أن من عُذر في فعله فيلحقه المأثم فيه ومن ثم لم يكن هذا سببًا من أسباب قبول روايته، وأما بالنسبة لحكم إقامة الحد عليه فهذا مرجعه إلى القضاء ومرجعه إلى المباحث الفقهية وليس الأصولية. العدالة مشترطة في حال الأداء وليست مشترطة في حال السماع، وذلك لأننا لم نشرط الإسلام في حال السماع فلا نشترط العدالة من باب أولى.

انتقل المؤلف بعد ذلك للبحث في مسألة خبر المجهول.

---

[1] سورة الحجرات من الآية: ٦

فصل: في حكم خبر مجهول الحال

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط، في إحدى الروايتين.

وهو مذهب الشافعي.

والأخرى يقبل مجهول الحال في العدالة خاصة، دون بقية الشروط. وهو مذهب أبي حنيفة.

ووجهه: أربعة أدلة:

أحدها: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال، ولم يعرف منه إلا الإسلام.

الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب، والعبيد، والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق.

الثالث: أنه لو أسلم، ثم روى أو شهد: فإن قلتم: لا تقبل فبعيد. وإن قلتم: تقبل فلا مستند لذلك إلا إسلامه، مع عدم ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان، فلا يجوز أن يجعل ذلك مستندًا لرد روايته.

الرابع: أنه لو أخبر بطهارة الماء، أو نجاسته، أو أنه على طهارة: قبل ذلك حتى يصلح للائتمام به.

ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه، أو أنها خالية عن زوج، قبل قولهم حتى ينبني على ذلك حل الوطء.

ووجه الرواية الأولى خمسة أمور:

أحدها: أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه: قبول رواية العدل، ورد خبر الفاسق.

والمجهول الحال ليس بعدل، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله.

الثاني: أن الفسق مانع كالصبا والكفر، فالشك فيه كالشك في الصبا والكفر من غير فرق.

الثالث: أن شهادته لا تقبل، فكذلك روايته.

وإن منعوا في المال: سلموا في العقوبات.

وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة، وإن اختلفا في بقية الشروط.

الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد: لم يجز تقليده، بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه: لم يجز تقليده.

وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده، وبين حكايته خبرًا عن غيره؟

الخامس: أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل فَلِمَ يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولًا؟

فإن قالوا: يجب تعيينه، لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته.

قلنا: إذا كانت العدالة هي: الإسلام من غير ظهور فسق، فقد عرف ذلك، فلم يجب التتبع؟

وأما قبول النبي –صلى الله عليه وسلم– قول الأعرابي، فإن كونه أعرابيًّا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده إما بخبر عنده، أو تزكيته ممن عرف حاله، وإما بوحي، فمن سلم لكم أنه كان مجهولًا؟

وأما الصحابة: فإنما قبلوا قول أزواج النبي –صلى الله عليه وسلم– وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهود العدالة عندهم، وحيث جهلوا ردُّوا.

جواب ثان:

أن الصحابة –رضي الله عنهم– لا تعتبر معرفة ذلك فيهم؛ لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم، بخلاف غيرهم.

وأما الحديث العهد بالإسلام: فلا يسلم قبول قوله؛ لأنه قد يسلم الكاذب ويبقى على طبعه.

وإن سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة إسلامه، وقرب عهده بالإسلام.

وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة.

فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن، وأصله الخوف، ولا يشاهد، بل يستدل عليه بما يغلب على الظن: فأصل ذلك الخوف: الإيمان، فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة، فلنكتف به؟

قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فسّاق المسلمين أكثر من عدولهم فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقينًا.

ثم هلّا اكتفى به في شهادة العقوبات، وشهادة الأصل، وحال المفتي، وسائر ما سلّموه.

وأما قول العاقد: فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه، لمسيس الحاجة إلى المعاملات.

وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته، فلا نسلمه.

ش: قد وقع الاختلاف في مسألة خبر المجهول: هل هو البحث في مجهول العدالة فقط أو أنه يراد به المجهول في جميع الشروط السابقة؟

والأظهر أن الخلاف يختص بمجهول العدالة فقط، أما من جهل إسلامه أو جهل ضبطه أو جهل تكليفه فإنه لا تقبل روايته، أنه قد وقع الاتفاق على ذلك وإنما الخلاف في مجهول العدالة خاصة، وذلك لأن الراوي لا تقبل روايته إلا إذا وجد دليل على تزكيته، والمجهول في هذه الصفات لم يوجد ذلك الدليل في حقه، وبذلك تبين لنا أن الخلاف في خبر مجهول العدالة فقط.

وهل تشترط العدالة أن تكون عدالة في الظاهر والباطن أو يكفي أن تكون العدالة في الظاهر ما لم يقم دليل على خلاف ذلك في الباطن؟ قولان للمحدثين والأصوليين، والأشهر عندهم: الاكتفاء بالظاهر لأن الاطلاع على البواطن ليس من شأن الآخرين.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة: مسألة قبول خبر مجهول العدالة وهي التي يعنون عنها بهل الأصل في المسلم العدالة أو لا؟ **وهذا هو منشأ الخلاف**، الحنفية يقولون: الأصل في المسلم العدالة وبالتالي تقبل روايته ما لم يقم دليل يدل على جرحه، والجمهور يقولون: لا نحكم لأحد بالعدالة حتى تقوم البينة على ذلك وبالتالي يقولون: الأصل في الناس جهالة أحوالهم ومن ثم لا يقبلون شهادة شاهد حتى تقوم البينة على عدالته، ولذا يحتاجون إلى التزكية في قبول رواية المجهول أو شهادته، وبذلك نعرف منشأ الخلاف في هذه المسألة.

وأما بالنسبة للأقوال هناك منهجان:

المنهج الأول: منهج الجمهور بأنه لا تقبل رواية مجهول العدالة وهذا هو المشهور من مذهب أحمد وهو قول الشافعي وقول من مذهب الإمام مالك وعليه جماعة المحدثين والأصوليين، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل هو الإجماع والإجماع إنما وقع على قبول خبر من علمت عدالته، والمجهول ليس بعدل ولا تحصل الثقة بقوله وليس في معنى العدل.

الدليل الثاني: دليل قياسي: قالوا إن الجهالة في الإسلام والتكليف والضبط مانعة من قبول رواية الراوي فنقيس عليها الجهالة في العدالة.

الدليل الثالث: دليل قياسي أيضًا: قالوا شهادة المجهول لا تقبل حتى تحضر البينة ونزكيها له فنقيس عليها الرواية، وقالوا بأن الرواية والشهادة بينهما توافق في كثير من الأحكام ومن ثم لا مانع من القياس. **قد أجاب بعضهم**: بأن شهادة المجهول تقبل في الأموال. **واعترض على هذا**: بأن الصواب عدم قبول شهادة المجهول حتى في الأموال وإذا سلمنا لكم أنها تقبل شهادة المجهول في الأموال لكنها لا تقبل في العقوبات بالاتفاق، وذلك لأنه لم تحصل الثقة بشهادته.

الدليل الرابع للجمهور: أن من شُك في اجتهاده في علمه لا يصح تقليده والأخذ بفتواه، ومن ثم نقيس على ذلك مسألة الرواية: بأنه من شُك في عدالته لم تقبل روايته، وسيأتي معنا خلاف في مباحث الاجتهاد فيمن جهل حاله هل يجوز تقليده؟ لكن البحث هناك فيمن جهل حاله في الاجتهاد والعلم وليس من جهل حاله في العدالة.

الدليل الخامس للجمهور: أن شاهد الفرع لا تقبل شهادته إلا إذا عين شاهد الأصل وما ذاك إلا لأنه يشترط أن يكون شاهد الأصل معلومًا قد عرفت عدالته ولو كان قول المجهول مقبولاً لما كان هناك فائدة من إيجاب تعيين شاهد الأصل. **اعترض على هذا**: بأن شاهد الأصل يمكن أن يكون فيه علة قادحة ومن ثم لابد من تعيينه من أجل ألا يكون عنده مانع يمنع من قبول شهادته. **وأجيب عن هذا**: بأن الأصل عندكم هو قبول رواية الراوي وأن أهل الإسلام على العدالة وهذا معروف ومن ثم لا حاجة منه على قولكم إلى تعيين شاهد الأصل، وهذا لازم باطل ومن ثم ما يؤدي ليكون الممنوع منه باطلا.

القول الثاني: أن مجهول العدالة تقبل روايته وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة في المشهور عنه وإن كان لبعض الحنفية تفصيلات في المسألة، **استدلوا على ذلك**: بما ورد في السنن من أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة أعرابي برؤية الهلال مع أنه لم يعرف منه إلا الإسلام وأجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

أولها: أن هذا ضعيف الإسناد معلول ومن ثم لا يصح التمسك به.

كما أجيب بجواب آخر: أنه لا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد علم عدالته ولذلك قبل شهادته سواء علمه بمعرفة سابقة أو بتزكية أو بوحي.

الجواب الثالث: أن هذا الأعرابي صحابي والأصل في الصحابة أنهم عدول تقبل روايتهم وشهادتهم.

الدليل الثاني على مذهب أبي حنيفة في قبول رواية مجهول العدالة: الاستدلال بإجماع الصحابة على قبول رواية الأعراب والعبيد والنساء مع أنهم مجهولو الحال بالنسبة لهم. **وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة** ثم قالوا: نقيس على هؤلاء من بعدهم من المجاهيل. **وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:**

الجواب الأول: أن الصحابة لم يقبلوا إلا رواية من عرفوه بالثقة والعدالة وأما من جهلوا حاله فإنهم يردونه.

الجواب الثاني: أن الصحابة عدول ومن ثم تقبل روايتهم بخلاف غيرهم فإنه لا تقبل روايتهم إلا إذا قام الدليل على عدالتهم.

الدليل الثالث للحنفية على قبول رواية مجهول العدالة: أن من أسلم حديثًا ثم روى قبلت روايته إذ يبعد أن يقال بعدم قبول روايته أو شهادته، فإذا قلنا بقبول روايته فلا دليل على قبول هذه الرواية إلا كونه قد أسلم، فهذا فيمن أسلم حديثًا فمن أسلم بمضي مدة كثيرة فالأصل أننا نعمل بروايته وشهادته كما لو أسلم حديثا. **وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:**

الجواب الأول: أن من كان حديث العهد بالإسلام لا تقبل روايته بل لابد من قيام الدليل على عدالته وذلك لأن الكاذب قد يُسلم ويبقى على صفة الكذب.

الجواب الثاني: وجود الفرق بين المسألتين فإن من أسلم حديثًا فإن الإسلام يكون قويًا في قلبه ومن ثم يبعد منه أن يكذب في رواية الأحاديث بخلاف من تطاول عليه العهد فإنه قد لا يوجد عنده الرادع الذي يردعه عن الكذب في الأحاديث النبوية.

الدليل الرابع للحنفية: أن مجهول العدالة لو أخبر بطهارة الماء أو نجاسته قبل ذلك منه وجاز لنا تقديمه في الإمامة، ولو أخبر مجهول العدالة بأن هذه الجارية التي يبيعها ملكه وأن هذه السلعة ملكه قبل قوله وجاز الشراء منه مع أنه مجهول العدالة فدل ذلك على أن مجهول العدالة تقبل روايته كما قبل قوله في هذه المسائل. **وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:**

الجواب الأول: بعدم التسليم بقبول خبره في مثل ذلك ومن ثم مُنع الأصل فلا يصح القياس.

الجوب الثاني: وجود الفرق بين المسألتين، فإن الإخبار بكون السلعة مملوكة له إنما يحصل من طريقه هو ولا يمكن أن نشترط في البائع العدالة وهناك حاجة ماسة لقبول خبره في هذه المعاملات، وقد وقع الاختلاف في خبر مجهول العدالة عن نجاسة الماء أو قلته هل يقبل أو لا يقبل؟ الجمهور على قبول ذلك لكن ليست هذه المسألة مماثلة لما نحن فيه وذلك لأن تلك المسألة جزئية ليست شرعًا عامًا ففرق بين المسألتين.

الدليل الخامس للحنفية: أن العدالة أمر باطن ولا تمكن مشاهدته وإنما يحكم الناس بما ظهر فبالتالي إذا لم يظهر لنا فسق فالأصل أنه عنده خوف يردعه من الكذب ومن ثم نكتفي بالعلامة الظاهرة فنقبل روايته.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الكلام لا يصح بل كم من إنسان لا يظهر من حاله مخالفة للشرع بينما باطنه يخالف ذلك. والجواب الآخر: بأننا نجد أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم، ومن ثم يكون الأصل عندنا أن مجهول العدالة يحتمل أن يكون معه أو من الأكثرية وبهذا يظهر **رجحان قول الجمهور** في عدم قبول رواية المجهول.

نلاحظ هنا أن بعض المحدثين قال بأن المجهول من القرون الثلاثة تقبل روايته، لأن الأصل في القرون الثلاثة العدالة ونسب هذا المذهب إلى ابن حبان وجماعة من أهل العلم، وهذا الاستدلال فيه نظر وذلك لأن الحديث إنما ورد بالتزكية الإجمالية لأهل القرن، والتزكية الإجمالية لا تعني أن يكون حكم التزكية منسحبًا على كل فرد من الأفراد، ولأننا نجد أن بعض أصحاب تلك القرون الثلاثة لم تقبل روايته لوجود فسق عنده فدل هذا على أن حديث التزكية للقرون الثلاثة إنما المراد به الحكم بالجملة وليس على كل فرد بخصوصه.

هذا ما يتعلق بمبحث الجهالة.

الملف الصوتي الرابع والثلاثون:

فصل: فيما لا يشترط في الراوي

ولا يشترط في الرواية الذكورية؛ فإن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء.

ولا البصر؛ فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة –رضي الله عنها– اعتمادًا على صوتها، وهم كالضرير في حقها.

ولا يشترط كون الراوي فقيها لقوله –عليه الصلاة والسلام–: "رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[١].

وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثًا واحدًا.

ولا يقدح في الرواية: العداوة والقرابة، لأن حكمها عام، لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك

ولا يشترط معرفة نسب الراوي؛ فإن حديثه يقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدح. ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه المتردد.

ش: قد ذكر المؤلف شيئًا من الصفات التي لا تشترط في الراوي:

فأول ذلك: الذكورية، وتقبل رواية الأنثى وذلك لأن باب الرواية مبني على عدالة الراوي لأن باب الرواية ليس مقتصرًا على حق شخص بعينه وإنما هو تشريع عام لجميع الأمة، **وقد استدل المؤلف على قبول رواية الأنثى**: بإجماع الصحابة على قبول رواية الصحابيات كعائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء. ويستوي في هذا المسائل التي تختص بالنساء والمسائل التي تكون للرجال ويستوي في هذا أيضًا القضايا المالية والجنائية ونحوها من المسائل.

الصفة الثانية التي لا تشترط في الراوي: صفة البصر، فإن الراوي الأعمى تقبل روايته متى كان ذلك الراوي يضبط الأصوات، سواءً في المسائل التي تقبل فيها شهادة الأعمى أو في المسائل التي لا تقبل فيها شهادة الأعمى للفرق بين البابين، **ويدل على قبول رواية الأعمى**: أن الصحابة لم يتوقفوا في رواية من عمي من الرواة، فإن أهل الحديث نقلوا روايات ابن عمر في آخر عمره وكان فيها أعمى البصر، وهكذا أيضًا قبلوا

[١] رواه أحمد في مسنده برقم ٢١٥٩٠، وابن ماجه برقم ٢٣٠، والترمذي برقم ٢٦٥٦

مثل رواية ابن أم مكتوم ونحوه، **وقد استدل المؤلف على عدم اشتراط هذا الشرط**: بأن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتمادًا على صوتها ولم يكونوا يشاهدونها، لم يكن يدخل عليها إلا محارمها كأبناء إخوانها وأبناء أخواتها والنساء، وقد أجمعت الأمة على قبول رواية هؤلاء الرواة عن عائشة كالأسود بن يزيد وغيره من الرواة.

الصفة الثالثة: صفة الفقه، فإنه لا يشترط في الراوي أن يكون فقيهًا، وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم قال: "نضر الله امرأ سمع منا مقالة فحفظها ووعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"[١] كما ورد ذلك في السنن، وقد اختلف النقل عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة: فنقل عنه بأن رواية غير الفقيه لا تقبل مطلقًا، **واحتج لهذا القول**: بأن غير الفقيه يضع النصوص على غير المراد منها، وقد يروي بالمعنى ولا يفهم ذلك المعنى. **وأجيب عن هذا**: بأن الراوي يشترط فيه العدالة كما تقدم، والعدل يمتنع من تفسير اللفظ الذي لا يعرف معناه، ومن ثم نأمن من وقوع الخلل في روايته.

ونقل عن الإمام أبي حنيفة أن هذا الشرط إنما هو في الروايات المخالفة للقياس، وسيأتي معنا البحث في خبر الواحد المخالف للقياس هل يحتج به أو لا. ونقل الخلاف في هذه المسألة أيضًا عن الإمام مالك رحمه الله تعالى. **والصواب في هذا قول الجمهور**: بأن صفة الفقه لا تشترط في الراوي للحديث الوارد في هذا ولوقوع إجماع الصحابة على قبول رواية من ليس بفقيه من الأعراب والنساء.

الصفة الرابعة: صفة العداوة، فلا يشترط في الراوي انتفاء العداوة ولو روى خبرًا يتضمن إثبات أمر ضد شخص عدو له، بخلاف الشهادة فإن العداوة من أسباب رد الشهادة، **والفرق بين البابين**: أن الرواية حكم عام ومن ثم فإن عدالة الراوي تمنعه من نسبة كلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو لا يتيقن منه، بخلاف الشهادة فإن العداوة قد تجعل الشاهد يتأول في شهادته خصوصًا أنها ليست نقلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الصفة الخامسة: صفة القرابة، فلا يشترط في الراوي انتفاء قرابته عمن ينتفع برواية خبره، ففارقت الرواية الشهادة في هذه المسألة فإن شهادة القريب لا تقبل بخلاف روايته، وذلك لأن الرواية حكم عام منسوب

---

[١] رواه أحمد في مسنده برقم ٢١٥٩٠، وابن ماجه برقم ٢٣٠، والترمذي برقم ٢٦٥٦

إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي يتحرز الإنسان فيه ما لا يتحرز في غيره، في باب الشهادة قد يبحث عن تأويلات وتعليلات ويبني على توهمات.

الصفة السادسة التي لا تشترط في الراوي: لا يشترط في الراوي أن يكون له نسب ولا أن يكون معروف النسب، وذلك لأن النسب لا علاقة له بقبول الرواية. كأن المؤلف يشير إلى تحرير محل النزاع فيقول: إذا لم يكن للشخص نسب قبلت روايته بالاتفاق كالمملوك وولد الزنى والمنفي باللعان تقبل روايتهم إذا كانوا عدولاً، وانطلق من ذلك إلى الاستدلال على عدم اشتراط معرفة نسب الراوي، لأن مجهول النسب له نسب لكنه مجهول، فإذا كان عدم النسب لا يقدح في رواية الراوي فمن باب أولى ألا يقدح الجهل في النسب.

ثم ذكر المؤلف مسألة في آخر هذا الفصل: وهو إذا وجد اسم راوٍ تردد بين شخصين فحينئذ هل تقبل روايته أو لا، وهذه على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إذا تردد اسم الشخص بين راويين كل منها عدل فحينئذ تقبل روايته. **ومن أمثلة ذلك**: قد يقع الاشتباه في سفيان هل هو سفيان بن عيينة أو سفيان الثوري فحينئذ تقبل الرواية ولو لم يتعين الراوي لأن كل منهما ثقة وهكذا لو وقع الاختلاف بين حماد بن سلمة وحماد بن زيد، فإنه تقبل الرواية.

النوع الثاني: إذا تردد اسم شخص بين اسمي راويين مجروحين فحينئذ لا تقبل روايته، وذلك لأن كل واحد من الراويين مردود الرواية.

النوع الثالث: إذا تردد اسم الراوي بين راويين أحدهما مجروح والآخر عدل، فحينئذ نجتهد في تمييز ذلك الراوي من هو ونعيد النظر ونبحث في المتابعات والروايات الأخرى للخبر وننظر لقرائن الأحوال وننظر إلى شيوخ ذلك الراوي وتلاميذه فإن تميز أحدهما عرفنا أن المراد أحد الراويين حكمنا على الخبر بناءً على حقيقة ذلك الراوي، وأما إذا عجزنا عن تمييز ذلك الراوي فحينئذ يتوقف في ذلك الخبر حتى يتبين من هو المراد منهما. وبعض أهل العلم يقول: (لا يقبل حديثه المتردد) كلمة التوقف أولى لأنه قد يتبين لنا بعد ذلك أن ذلك الراوي هو الراوي الثقة. **ومن أمثلة هذا**: ما لو قال بعض الرواة حدثنا عبد الملك فيتردد بين عبد الملك الجزري وهو ثقة وعبد الملك بن أبي مخالق وهو ضعيف وبالتالي نتوقف في الخبر حتى يتبين لنا الحال بمشاهدة بقية أسانيد الخبر هل صرح منهم أحد باسم ذلك الراوي كاملاً أو لا.

ولعنا ننتقل إلى مبحث التزكية والجرح.

فصل: في التزكية والجرح

اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية، بخلاف الشهادة.

وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة، كما تقبل روايتها.

واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه:

فروي: أنه يقبل؛ لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

وروي: أنه لا يقبل؛ لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح، من فسق الاعتقاد، والتدليس وغيره، فيجب بيانه ليعلم.

وقيل: هذا يختلف باختلاف المزكِّي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه.

ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله.

فصل: تعارض الجرح والتعديل

أما إذا تعارض الجرح والتعديل: قدمنا الجرح؛ فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل.

فإن زاد عدد المعدل على الجارح فقد قيل: يقدم التعديل، وهو ضعيف، لأن سبب التقديم زيادة العلم، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

ش: **المراد بالتزكية**: وصف الراوي بما يترتب عليه قبول روايته، **والمراد بالجرح**: وصف الراوي بصفة لا تقبل روايته بناءً عليها أو الحكم بعدم قبول روايته، ويذكر العلماء هذه المباحث في علم الأصول بأنه يترتب على هذه المسائل تصحيح بناء أحكام فقهية على الأخبار، فإن قال قائل: لم ذكرت هنا مع أن الأولى بها بحثها في علم المصطلح؟ العلماء لهم جوابان على هذا:

الأول: أن علم المصطلح بحقيقة الأمر فرع لعلم الأصول، وذلك لأن البحث في مسائل المصطلح كانت في الكتب الأصولية من لدن الإمام الشافعي ولم تفرد بالبحث والكتابة إلا في قرون متأخرة، فأول من أفردها بالتأليف الرامهرمزي.

الجواب الثاني: بأن البحث الأصولي في هذه المسائل يتعلق باستخراج الأحكام الفقهية والشرعية من الأحاديث النبوية، ولذلك يذكرون الاختلاف في هذه المسائل أدلة الأقوال ويرجحون بينها، بخلاف بحث أهل المصطلح فإنما المراد به بيان معاني الكلمات الاصطلاحية التي يستعملها علماء أهل الحديث وأما البحث والقبول وعدمه فليس هذا مما يندرج في مباحث المصطلح.

وقال المؤلف: **(يسمع الجرح والتعديل من واحد)** لأنه إذا كان هناك تعديل من عالم واحد قبل تعديله ولكن يشترط في هذا: أن يكون المعدل ثقة في نفسه، وأن يكون لديه اطلاع على أحوال الرواة، وأن يكون لديه أهلية للحكم على الرواة، ولذا فإن من عرف بتزكية المجاهيل لم يقبل تعديله حتى يعتضد بدليل آخر، ومن هنا لم يقبل ذكر ابن حبان لبعض الرواة في كتاب الثقات، وذلك لأنه يذكر المجاهيل باعتبار أن الأصل في القرون الثلاثة الفاضلة العدالة، ومن هنا لم يقبل انفراد ابن حبان بذكر الراوي في الثقات، ومثله في: العجلي، **واستدل على قبول قول الواحد في التعديل:** بأن التعديل في باب الرواية فرع عن الرواية، والرواية يقبل فيها خبر الواحد ومن ثم فإن فرعها وهو التعديل يقبل فيه خبر الواحد. إن اعترض معترض بأن الشهادة لا تقبل من اثنين فلم لا نلحق الرواية بها؟ أجيب بالفرق بينهما فإن الشهادة في ذاتها لا تقبل إلا من اثنين ومن ثم لم يبعد قول من قال باشتراط اثنين في التعديل في باب الشهادة، وهكذا أيضًا تقبل تزكية العبد المملوك والمرأة إذا توفرت فيهما الشروط السابقة قياسًا على قبول روايتهما فكما تقبل روايتهما تقبل تزكيتهما.

أما بالنسبة للجرح فإنه أيضًا يقبل من واحد، لأن المعول عليه معرفة صفة قادحة في الراوي لكن يشترط في قبول الجرح اتصاف الجارح بعدد من الصفات منها: أن يكون عدلاً في نفسه فالفاسق لا يقبل خبره لقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا}[١]، وأن يكون عارفًا بأحوال الرواة، فمن لم يكن كذلك لم يقبل جرحه، والشرط الثالث: أن يكون عارفًا أو مفرقًا بين الصفات التي يجرح بها الراوي والصفات التي لا يجرح بها الراوي، قد يكون الراوي ثقة في نفسه لكن يجرح الآخرين بناءً على اعتقاده أن لديهم أسبابًا تجرح بينما تلك الأسباب لا تؤثر على قبول رواية الراوي، ولهذا مثلاً إذا أخطأ الراوي في حرف حرفين وكان عنده روايات بالآلاف قد ضبطها حينئذ لا يقبل جرح من جرح بالراوي بسبب ذلك الخطأ فإن العصمة عن الخطأ والزلل ليست لأحد من الرواة. وكذلك إذا عرف عن العالم التشدد في باب الجرح ويمثلون له بابن حبان في المجروحين فحينئذ يتحقق من جرحه ويبحث عن عاضد له في الجرح.

---

[١] سورة الحجرات من الآية: ٦

هل يقبل الجرح بدون ذكر السبب أو لا؟ ذكر المؤلف الخلاف في هذه المسألة ولابد أن نلاحظ أن الجارح لابد أن يكون مقبول القول في الجرح، قد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يشترط في الجرح بيان سببه، فلو قال هذا فاسق أو هذا غير مقبول الرواية أو قال هذا متروك قبل منه ولو لم يوضح السبب، لأن هذا العالم الذي يجرح موثوق في علمه فالغالب أنه لا يجرح إلا إذا علم سببًا جارحا.

القول الثاني: بأنه لا يقبل الجرح إلا ببيان السبب، وذلك لأننا وجدنا بعض العلماء يجرح بعض الرواة فإذا روجعوا في ذلك ذكروا أسبابًا غير قادحة، ومن هنا قالوا بأن بعض الرواة جرح في آخر لأنه بال قائمًا، وجُرح في بعض الرواة لأنه روى عن امرأة أحد العلماء جرح ذلك الزوج في ذلك الراوي ولم يدخل على أهله وقد يكون دخل عليه وهو لم يعلم أو روى عنه وهو لم يعلم.

القول الثالث: بأن الجارحين يختلفون وليسوا على رتبة واحد فأهل النقد والتحرير الذين لا ينقدون إلا بعد سبر المرويات وتتبعها يقبل جرحهم ولو لم يبينوا السبب وذلك لأن الثقة تحصل بأقوالهم من جهة بصيرتهم وضبطهم، أما من كان عدلاً في نفسه لكننا نتردد في بصيرته وفي معرفته أسباب الجرح فحينئذ ينبغي بنا أن نستفسره وأن نطلب منه ذكر سبب الجرح، ولا نقبل جرحه حتى يبين سبب الجرح، ولعل هذا القول الثالث أرجح الأقوال وأقواها ولعله هو الذي يسير عليه أهل الحديث.

ويقابل هذه المسألة مسألة **هل يشترط في التعديل ذكر سبب التعديل أو لا؟** جمهور أهل العلم على أن سبب التعديل لا يشترط ذكره، وهذا هو المشهور من مذهب الشافعي وأحمد ففرقوا بين التزكية والجرح، والعلماء لهم قولان في سبب التفريق بين المسألتين:

القول الأول يقول: بأن الأصل في المسلم العدالة ومن ثم لم تطلب البينة وذكر السبب فيها بخلاف الجرح فإنه على خلاف الأصل فيطلب ذكر سببه وبينته.

القول الثاني يقول: بأن سبب التفريق هو أن أسباب التعديل متعددة بخلاف سبب الجرح فإنه يكفي سبب واحد، فلو عدل راويًا لم يتمكن من جمع صفاته التي يثنى عليه سببها يقول: يتوضأ لكل صلاة، ويحافظ على وضوئه ويؤديه على الوجه المطلوب، ويحافظ على الصلوات في المساجد مع الجماعة ويقوم الليل ويصوم شهر رمضان إلى غير ذلك من الأسباب الطويلة التي تكون للتعديل ومن ثم قلنا بأن التعديل لم يشترط فيه

ذكر السبب من أجل أن صفات التعديل كثيرة يصعب سردها في كل راو بخلاف الجرح فإنه لا يقبل فيه إلا ببيان سببه لأن السبب محصور.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك: مسألة ما لو **تعارض الجرح والتعديل** فلو وُجد راوٍ عدله جماعة وأثنوا عليه وزكوه وقدح فيه آخرون فحينئذ ماذا نفعل؟ جمهور أهل العلم على تقديم خبر الجرح على خبر التعديل وذلك لأن الجارح اطلع على صفة جرح في الراوي بناءً عليها خفيت على المعدل فإن المعدل يستصحب العدالة الأصلية يستصحب انتفاء صفة القدح، بخلاف الجارح فإنه لا يجرح إلا بناءً على سبب ثم أسباب الجرح قد تكون خفية لا يطلع عليها إلا أفراد خصائص، هذا إذا تساوى عدد الجارحين مع عدد المعدلين، أما إذا كان هناك تفاضل في العدد فإن كانت الزيادة في عدد الجارحين فحينئذ لا تقبل رواية الراوي، أما إذا زاد عدد المعدلين على الجارحين، **إذا عندنا ثلاث مسائل في تعارض الجرح والتعديل**:

الأولى: عند تساوي عدد الجارحين مع عدد المعدلين. الحكم: يقدم الجرح على الصحيح.

الثانية: إذا تعارض الجرح والتعديل وكان عدد الجارحين أكثر فحينئذ يقدم: الجرح.

الثالثة: ما لو كان المعدلون أكثر من الجارحين، فالعلماء اختلفوا في هذه السالة على قولين:

القول الأول يقول: بأننا نقدم التعديل قالوا لزيادة عدد المعدلين يرجح بقولهم، **والقول الثاني**: قال جماعة بأننا نقدم الجرح على التعديل في هذه الصورة لأن الجارح اطلع على زيادة علم في حال الراوي لم يطلع عليها المعدل وهذا لا ينتفي بكثرة العدد.

ثم ذكر المؤلف فصلاً في طرق التعديل.

فصل: في التعديل

وذلك: إما بقول، وإما بالرواية عنه، بخبر، أو بالحكم به.

وأعلاها: صريح القول، وتمامه: هو عدل، رضي، ويبين السبب

الثاني: أن يروى عنه.

وهل ذلك تعديل له؟ على روايتين:

والصحيح: أنه إن عرف من عادته، أو بصريح قوله: أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل، كانت الرواية تعديلًا له.

وإلا فلا؛ إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كلفوا الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل.

فإن قيل: لو روى عن فاسق كان غاشًّا في الدين.

قلنا: لم يوجب على غيره العمل به، بل قال: سمعت فلانًا قال كذا، وقد صدق فيه.

ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة، فروى عنه ووكل البحث إلى من أراد القبول.

الثالث: العمل بالخبر، إن أمكن حمله على الاحتياط، أو العمل بدليل آخر وافق الخبر، فليس بتعديل.

وإن عرفنا يقينًا أنه عمل بالخبر فهو تعديل؛ إذ لو عمل بخبر غير العدل فَسَقَ.

ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

الرابع: أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول.

أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح؛ إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح.

ش: ماهي طرائق الرواة في تعديل الراوي؟ **فالتعديل المراد به**: الحكم على الشخص بالعدالة وقبول روايته، وتقدم معنا أنه لا يشترط في التعديل ذكر السبب على الصحيح، **والتعديل له أربعة طرق**:

الطريق الأول: التعديل القولي، بأن يثني أحد الأئمة على راوٍ فهذا تعديل له.

الطريق الثاني: بالرواية عن الراوي، فإذا روى زيد عن شخص فحينئذ هل تعتبر تلك الرواية من باب التعديل له أو لا؟

الطريق الثالث: بالعمل بخبره، فإذا وجدنا أحد الأئمة عمل بخبر راو فهل يعتبر تعديل له؟

الطريق الرابع: بالحكم القضائي، إذا وجدنا عالما قضى بمسألة بناءً على قول شخص فهذا تعديل له.

وأرفع هذه الطرق: الحكم القضائي، إذا حكم القاضي في قضية بناءً على رواية راوٍ فهذا تزكية لهذا الراوي، وهذه أعلى الطرق وأقواها، ويلاحظ هنا أنه في الحكم القضائي لابد ألا يكون هناك دليل آخر يمكن أن يكون القاضي قد استند عليه في تلك المسألة، أما إذا لم يقبل القاضي شهادة الراوي فهل يعتبر هذا قدحًا فيه؟ نقول لا يعتبر قدحًا فيه، لماذا؟ لأن القاضي قد يرد شهادة الشاهد لأسباب كثيرة غير عدالته كما لو كانت القضية مما يتطلب شاهدين فشهد عنده شاهد ولم يوجد شاهد آخر وبالتالي لا يعمل بهذه الشهادة، فرد الشهادة هنا ليس بسبب العدالة وعدم قبول رواية هذا الشاهد وإنما لسبب آخر خارج عن إرادته وهو عدم وجود العدد المعتبر للشهادة.

الطريق الثاني: التعديل بالقول، فإذا وُجد أحد الأئمة الذين يوثق بتعديلهم قد عدل شخصًا فهذا تعديل له، التعديل القولي له مراتب كثيرة، فمرة يقول صدوق، ومرة يقول ثقة، ومرة يقول لا بأس به، ومرة يقول إمام، ومرة يقول حجة، وهناك ترتيب معين لهذه الألفاظ وأعلى هذه الرتب أن يكرر لفظ التعديل ويذكر السبب كما لو قال: ثقة عدل، ثقة ثقة، عدل عدل، ويبين السبب. كما تقدم أن هناك صيغًا كثيرة للتصريح للتعديل بصريح القول.

الطريق الثالث: الرواية عن الراوي، فإذا وجدنا راويًا روى عنه بعض الأئمة فهل يعتبر هذا توثيقًا له؟ وجدنا راويًا قد روى عنه الإمام أبو داود هل يعتبر هذا من باب التزكية والتعديل له؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الراوية عن الشخص تعتبر تعديلاً له مطلقًا، لأن غير العدل لا يجوز أن يروى عنه فالعدل لا يروي إلا عن عدول، وهذا الاستدلال فيه نظر لأن الراوي قد يروي عن شخص من أجل معرفة شواهد ذلك الخبر ليتقوى بعضها بعضًا وقد يروي عن غير العدل من أجل أن يترك مسؤولية البحث في الراوي عليك، إذًا هذا هو القول الأول.

القول الثاني: أن الرواية لا تعتبر طريقًا للتعديل والتزكية، وهذا هو مذهب الجماهير. **استدلوا على ذلك**: بأننا نجد الأئمة الأوائل يروون عن الضعفاء والرواية عن الضعيف من أجل البحث عن شواهده ومتابعاته.

القول الثالث: بأن الأئمة الذين اشترطوا على أنفسهم ألا يرووا إلا عن الثقات فحينئذ تعتبر روايتهم عن شخص تعديل له، بخلاف من لا يفرق في الرواة أو من يروي عن الضعفاء فإننا لا نعتبر روايتهم تعديلاً، وذلك لأن بعض الأئمة اشترط على نفسه ألا يروي إلا عن الثقات ومن هؤلاء: الإمام مالك وابن مهدي وسعيد وحريز بن عثمان ونحو هؤلاء، ومثل هؤلاء روايتهم تعتبر بمثابة التعديل، والرواية عن الضعفاء لا تعتبر قادحًا لأن من روى عن الضعفاء أحال البحث عن أحوالهم لغيره ولا يعتبر غاشًا في الدين لأنه لم يوجب على غيره العمل بذلك الخبر حتى يتيقن صحة ذلك الخبر. ولعل هذا **القول الثالث أرجح الأقوال في المسألة**، ولكن تلاحظون أن رواية الثقة قد يعضد بها توثيق بعض أهل العلم ولذلك إذا وجدنا الراوي ذكره ابن حبان في الثقات وروى عنه جمع من الثقات قلنا بأنه صدوق حسن الحديث، بخلاف ما لو روى الضعفاء أو المجاهيل عن راوٍ فإنه لا يعتبر تزكية له.

الطريق الرابع: **العمل بالخبر**، إذا وجدنا عالمًا من العلماء عمل بخبر فهذا دليل على أنه يرى أن رواة ذلك الخبر ثقات عدول وإلا لم يعمل بروايتهم لأن الخبر الضعيف لا يجوز أن يبنى عليه عمل، والعلماء في مثل هذا لهم خلاف، ولكن لابد أن نعرف محل الخلاف بأن يكون العامل بالخبر من الأئمة الذين يعتمد على قولهم في باب الجرح والتعديل، وألا يكون هناك احتمال وجود دليل آخر في المسألة، ولذا قال: (العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو العمل بدليل آخر وافق الخبر فلا يعتبر تعديلاً) لأن العمل هنا يمكن أن يسند إلى ذلك الدليل الآخر لكن لو تيقنا أن ذلك الراوي قد عمل بذات الخبر فهل يقال هذا يعتبر تعديلاً أو لا؟

قال الجمهور: يعتبر تعديلاً قياسًا على بقية طرائق توثيق الرواة كالرواية عنهم لأن العامل بالخبر كأنه يروي الخبر فإذا اعتبرنا الرواية طريقًا للتعديل فلنعتبر العمل، ولأنا نقول بأن هذا المتكلم عدل ثقة وقد يكون إمامًا فلا يعمل بخبر ذلك الراوي إلا وهو عدل عنده إذ لو كان فاسقًا أو خبرًا ضعيفًا ما قبل منه إذا لا يجوز التعبد لله إلا بما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، هذه الرتبة وهي رتبة التعديل بالعمل بالخبر تكون بمثابة التعديل بالقول الواحد المجرد الذي لم يذكر سببه، وبهذا نكون قد أتممنا البحث في هذه المسائل.

طالب: باقي مسألة أن يحكم بشهادته؟

الشيخ: قلناها وقدمناها الحكم بالشهادة هي أول الطرق وأقواها ولذلك قدمناها وقلنا في وقته بأن عدم الحكم بشهادة الراوي لا يعتبر قدحًا فيه لأنه قد يرده بسبب عدم اكتمال النصاب أو نحو ذلك من الأمور التي لا علاقة لها بذلك الشاهد.

طالب: هل يعارض قول المؤلف: أعلاها؟

الشيخ: لا هو لعله قول المؤلف في أول الفصل أعلاها لعله يريد أعلى درجات التعديل القولي، وذلك لأن في آخر الفصل قال: (أن يحكم بشهادته وذلك أقوى من تزكيته بالقول) فمعنى أن قوله هناك (وأعلاها) أي أعلى صيغ التعديل بالقول: صريح القول.

طالب: هل الضابط في تعارض التعديل والتجريح هل هو العدد فقط؟

الشيخ: كلامك فيه نظر مفروض تقول ما هو الضابط في الترجيح عند الاختلاف في التعديل والجرح، نقول: أول شيء لابد أن تلاحظ أنه لابد أن يكون العدل مقبول والتعديل مقبول والجرح مقبول وإلا لما كان هناك تعارض، والجارح قوله مقدم مع تساوي العدد لكن عند كثرة عدد المعدلين وقع الاختلاف والصواب: أن قول الجارح الواحد يعتمد متى كان مستكملاً لشروطه ولو خالف عددًا أكثر منه يرون توثيق ذلك الراوي وتعديله، لأن الجارح اطلع على زيادة لم يطلع عليها المعدل فقبل جرحه ولو مع كثرة عدد المعدلين، هنا أيضًا مسألة لابد أن تلاحظ وهي: أن كلام الأقران لا يقبل ولا يعتبر قادحًا في الراوي.

طالب: في اشتراط الفقه للراوي القول الأول لأبي حنيفة أنه يشترط أن يكون الراوي فقيه فهل على قوله يدخل الصحابة فيشترط فيهم الفقه؟

الشيخ: هذا نقل عنه لكنه لا يثبت، وكما تقدم معنا أن الصواب أن قولهم في خبر الواحد المخالف للقياس وليس في خبر الواحد مطلقًا وبالتالي قلنا هذا ينبغي بحثه هناك في مسألة خبر الواحد المخالف للقياس، ولذلك نجد أن الإمام مالك والإمام أبا حنيفة نقلوا أخبارًا رواتها ليسوا من الفقهاء وإن كانوا قد يستدلون عليه بخبر: (لا نقبل قول أعرابي بوّال على عقبيه) الوارد عن علي رضي الله عنه وهو هنا رده بعدم معرفته للحديث أنه ليس من أهله وليس من شأنه شأنه.

طالب: كلام الأقران في الراوي في بعضهم؟

الشيخ: في بعضهم، لما وجدنا الإمام النسائي وأحمد بن صالح متقاربين أحدهما يتكلم في الآخر لم نلتفت إليه، وإذا وجدنا الذهلي يتكلم في البخاري حينئذ لا نلتف إليه لأنه من كلام الأقران.

الملف الصوتي الخامس والثلاثون:

مسألة: عدالة الصحابة

عدالة الصحابة مسألة قد يجدها الإنسان في كتب المعتقد، وذلك لأن بعض طوائف المبتدعة قد خالف في هذه المسألة.

ولذا بحث علماء المعتقد هذه المسألة؛ لأنها من مسائل الاعتقاد، إذ فيها اعتقاد فضيلة الصحابة ومكانتهم.

كما أن الباحث يجد هذه المسألة يُتطرق إليها في علم المصطلح، ولكن الهدف الذي من أجله تم بحث بكل فن من هذه الفنون مغاير للهدف الذي بُحثت فيه هذه المسألة في العلم الآخر، فعلماء الأصول

يعنون بهذا المبحث من أجل عدد من المسائل تتعلق بأخذ الأحكام من الأحاديث النبوية، **ومن ذلك:**

أن إبهام اسم الصحابي لا يضر في مسألة أخذ الحكم من الأحاديث، كما أن مرسل الصحابي حجة تؤخذ منه الأحكام الشرعية لأن الصحابي سينقل الخبر عن صحابي آخر والصحابي الآخر وإن لم يسمى إلا أنه "عدل"؛ لأن الصحابة كلهم عدول.

والمبحث الآخر: في التفريق بين رواية الصحابي ورواية غير الصحابي، وقد تقدم معنا: مراتب رواية الصحابي.

بناءً على أن الصحابي قد ينقل الخبر عن صحابي آخر ولذلك قسمنا رواية الصحابي إلى خمسة مراتب بحسب احتمال وجود الواسطة أو عدمها، والكل مقبول.

بخلاف رواية غير الصحابي فإنها لابد فيها جميعًا من وجود الاتصال وعندما يوجد تابعي لا يروي عن غيره مباشرة يتوقف في خبره، إلا أن تقوم القرائن على أنه لا يرسل إلا عن الثقات، كما سيأتي في البحث في أحكام المراسيل.

ولذا لابد من الاتصال في مراتب رواية غير الصحابي على ما سيأتي:

ومن ثم، البحث في مسألة: عدالة الصحابة عند الأصوليين له غاية تخالف الغاية التي من أجلها بُحثت هذه المسألة في علم المعتقد وفي علم المصطلح، ومن ثم يكون البحث في هذه المسألة في علم الأصول متطابقًا أو محققاً للغاية التي بحثت من أجلها هذه المسألة.

لعلنا نقرأ هذه المسألة:

فصل

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومٌ عدالتهم بتعديل الله تعالى وثناءه عليهم،

قال تعالى:(وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُون)، وقال: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ)، وقال: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "خير الناس قرني" ، وقال: "إن الله اختارني واختار لي أصحابًا وأصهاراً وأنصارا"

فأي تعديل أصح من تعديل علّام الغيوب وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم .. ولو لم يرد لكان فيما أُشتهر وتواتر من حالهم وتواترهم في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وبذلهم المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم.

وهذا الثناء لمن يقع عليه اسم الصحابي فيحصل ذلك: بصحبته ساعة ورؤيته مع الإيمان به، ويحصل لنا العلم بذلك : بخبره عن نفسه أو عن غيره أنه صاحب النبي صلى الله عليه وسلم

فإن قيل: قوله شهادة بنفسه فكيف يقبل ؟

قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل ، لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة، فهو كرواية الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ش: ذكر المؤلف في هذا الفصل ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: في عدالة الصحابة والذي عليه سلف الأمة، يعني أن السلف قاطبة على تعديل الصحابة – بلا استثناء والثناء عليهم، وهكذا جمهور الخلف يقولون بعدالة الصحابة، وقد وجد خلاف من ثلاث طوائف كما وجد خلاف من بعض الأفراد.

الطوائف هي: الخوارج والمعتزلة والرافضة وقد تكلم هؤلاء في الصحابة إلا أفرادا، فبعضهم قدح في الصحابة إلا خمسة كما هو قول الرافضة.

قيل هنا الرافضة وليس عموم الشيعة؛ لأن هناك طوائف من الشيعة تترضى عن الصحابة وإنما يخالفون في الترتيب بينهم في الأفضلية، أما الرافضة فهم الذين رفضوا الشيخين وهم الذين يقدحون في الصحابة

وطائفة أخرى: قدحوا فيمن تأخر إسلامهم بعد الفتح.

وطائفة أخرى: فيمن شارك في بعض الأحوال التي اختلف فيها الصحابة ووقع بينهم قتال وتكلموا فيمن شارك في ذلك.

والنصوص تدل على الثناء على الصحابة فمن أثنى الله عليه وأثنى عليه رسوله صلى الله عليه وسلم فهو عدلٌ ثقة.

ودليل ثناء الله عليه نصوص كثيرة منها قول الله تعالى: {**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا**}، فأثنى عليهم.

وقال تعالى: {**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا**}، ولا يرضى الله إلا على من كان عدلًا .

وهكذا ورد عدد من الأحاديث النبوية في الثناء على الصحابة، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "**خير الناس قرني**" .

و قوله: " **لا تسبوا أصحابي لو أنفق أحدكم مثل أُحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**" وأورد المؤلف حديث: " **إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً** " وهذا الخبر ورد من طريق عدد من الصحابة لكن بأسانيد ضعيفة بعضهم قال يقوي بعضها بعضاً .

ومن أثنى الله عليه وأثنى عليه رسوله صلى الله عليه وسلم فهو عدل مرضي السيرة ، كذلك استدلوا بأن الصحابة قد تواتر عنهم أحوال في طاعة الله عز وجل وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وبذلهم لنفوسهم وأموالهم وسائر ما لديهم في نشر دين الله ودعوة الخلق إليه مما يجعلنا نجزم بعدالتهم .

فانظر لأحوالهم في أنواع الطاعات، صلاةً ونفقةً وصياماً وحجاً مما يفيد اليقين بأنهم أهل العدالة.

وهكذا هؤلاء هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولن يختار الله لصحبة نبيه إلا من كان من أهل العدالة ولذا قال طوائف بأن من تكلم في الصحابة، لأن التكلم في الصحابة نوعٌ من الزندقة؛ عجزوا في الكلام في نبي الله فتكلموا في صحابته.

وأما القول بأن من تأخر إسلامهُ ليسوا من أهل العدالة فنقول:

من تأخر إسلامه ليس بمنزلة من تقدم إسلامه، لكن الجميع صحابة، ولا شك أن الصحابة تتفاضل مراتبهم، والذين تأخر إسلامهم وجد عندهم من اليقين وصدق الولاء وبذل الغالي والنفيس في طاعة الله ما يجعلنا نجزم بعدالتهم.

ثم أن النصوص الواردة بفضل الصحابة عامة ولم تفرق بين من تقدم إسلامه وبين من تأخر.

وأما بالنسبة لما وقع بين الصحابة من الوقائع، فهذا على أربعة أنواع:

١- إما أن يكون كذباً لا تصح نسبته إليهم.

٢- وإما أن يكون اجتهاداً صائبًا أصابوا فيه الحق ووافقوا فيه الدليل.

٣- وإما أن يكون اجتهاداً خاطئاً يعفو الله تعالى عنهم فيه، بل يثيبهم أجر المجتهد المخطئ.

٤- وإما أن يكون خطأً لا يؤثر على عدالتهم، فعندها من السابقة في الفضل والطاعة ما يمحوا الله عز وجل به تلك الأعمال.

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : "**وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتهم فقد غفرت لكم**".

البحث الثاني (المسألة الثانية): في حقيقة الصحابي ومتى يسمى المرء صحابياً.

الصحبة في لغة العرب في الأصل يراد بها معنى يقتضي الملازمة، ومن هنا اشترط بعضهم أن يكون هناك ملازمة للنبي صلى الله عليه وسلم حتى نثبت الصحبة، ليتوافق ذلك مع المدلول اللغوي للصحبة.

وبعض الأصوليين قالوا لابد من الملازمة وطول المدة؛ لأنه لا يستفاد الاحتجاج بقول الصحابي إلا عند طول مدة مكثه مع النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف أسرار الشرع ومواطن التنزيل وأسبابه بخلاف باب الرواية فإن أصحاب هذا الفول يقولون يكفي فيه الرؤية.

وعلى كلٍ فنحن الآن في مبحث الرواية والجمهور على أنه يكتفى في ذلك بمجرد اللقيا ولم نقل بمجرد الرؤية لندخل من كان أعمى في اسم الصحبة فإنه لن يرى النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك هم صحابة.

ويشترط في هذا أن يكون مؤمناً في حال الرؤية وأن يكون قد مات على إيمانه؛ ولذا فالكفار الذين وجدوا في عهد النبوة لا يسمون صحابة.

المسألة الثالثة: وهي طرق معرفة الصحابي

يمكن الاستدلال على كون الراوي من الصحابة بطرقٍ ثلاث:

١- شهادة عدل لآخر بأنه من الصحابة، بشرط: أن يكون مستند هذه الشهادة معلوماً .

إذا أخبر العدل عن شخص بأنه من الصحابة قامت بينة ذلك أو قرينته فحينئذٍ يقبل قوله ونثبت الصحبة لذلك الرجل .

٢- تصريح الراوي العدل المعاصر عن نفسه بأنه صحابي؛ لأن خبر العدل مقبول ولو كان آحاداً كما تقدم.

٣- إخبار الراوي عن وقائع في عهد النبوة بأنه قد عاصرها، كما لو قال: شاهدت، رأيت، سمعت ... ونحو ذلك.

وهذا السند عليه كثير ممن ألّف في معرفة الصحابة.

ثم أورد المؤلف اعتراضاً يقول: بأن ادعاء الإنسان الصحبة لنفسه شرف له ورفعة مكانة ومن ثم كيف نقبل شهادة الإنسان لنفسه؟

الأصل: أن ادعاء الإنسان لا يقبل منه إلا بدليل...

أُجيب عن هذا: بأن ادعاء الصحبة لا تنحصر فائدته على اثبات مزية لذلك الراوي فقط بل يترتب عليها اثبات أخبار ينبي عليها أحكام شرعية، ومن ثم فهذا من قبيل الخبر الشرعي الذي يقبل من رواية العدل الواحد.

ومن ثم فليس هذا الخبر ادعاءً محضاً..

ولذا قال المؤلف: إنما هو خبر عن نفسه ، هذا صحيح لكنه عندما ترتب علبه حكم شرعب يوجب العمل حينئذٍ قُبل بناء على الأدلة السابقة التي وردت في قبول خبر الواحد .

قوله: لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة.

فما كان ملحقاً للضرر أو موجبًا للتهمة فإننا نمنع منه لأنه يترتب عليه أثر على غيره فلا تقبل الدعوة إلا ببينة أو قرائن.

إذًا هذه خلاصة هذا المبحث.

فصل

المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره لأن نقصان العدد ليس من فعله، لهذا روى الناس عن أبي بكرة واتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب.

ش: هذه المسألة : المحدود بالقذف هل تقبل روايته أو لا؟

ولا يختص هذا البحث بغير الصحابة، ولذا نجد أن بعض من تحدث عن هذه المسألة، يورد خبر أبي بكرة.

والمحدود بالقذف على نوعين:

إن كان القذف في مجلس القضاء من أجل إثبات حد الزنا، في هذه الحال الشاهد عليه حد القذف لكن إقامة القذف بسبب عدم اكتمال نصاب الشهادة وهو أمر خارج عن قدرته..

قال ولهذا روى الناس عن أبي بكرة، اتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف لأنه أدى شهادته في مجلس القضاء وعند عمر فلم يؤثر ذلك على عدالته أو قبول روايته.

من حد بالقذف بسبب قذفه في غير مجلس القضاء فهذا قد أقدم على معصية.

الأول إنما شهد من أجل إقامة الحد الشرعي وأدى ما عليه بالتالي فهو معذور.

أما القسم الثاني فإنه تكلم في عرض هذا الرجل بالمجالس عامها وخاصها في غير مجلس القضاء، لا من أجل إقامة الحد ولا من أجل تحقيق مقصود شرعي فحينئذٍ يكون هذا أمراً محرماً يُقدَح في الراوي بسببه.

وقد وصف الله القاذفين بالفسق لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ*إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ...) ، فعرض الله عز وجل عليهم جانب التوبة.

المبحث القادم: في كيفية الرواية:

هذا المبحث يراد به كيفية الرواية عن غير الصحابي، أما الصحابة فقد تقدم في أوائل مبحث السنة.

والسبب في التفريق بين الصحابي وبين غير الصحابي: أن الصحابة عدول على ما تقدم جميعاً ومن ثم لم نشترط تصحيح الخبر واتصاله والتحقق من اللقيا والمعاصرة ومن هنا قبلنا رواية ابن عباس عن الوقائع التي كانت في مكة بخلاف رواية غير الصحابي فإن الانقطاع مؤثر فيها والتدليس يؤثر فيها والإرسال يؤثر فيها ولذلك وضعت في بحث وحدها .

ولعلنا بإذن الله عز وجل نتكلم عن هذه المسائل فيما يأتي.

طالب: ما منشأ الاختلاف في ضابط الصحبة؟

الشيخ: يبدو لي منشأ الاختلاف من أمرين

١- في حقيقة الصحبة في اللغة.

٢- في تغيير الشرع لهذا المفهوم، هل غيره أولا.

ولعل هناك أمر ثالث، وهو: الصحبة مزية يترتب عليها الاحتجاج بقول الشخص وهذا لا يحصل إلا لمن صحب مدة، ومن قال بأنه يكتفى بالرؤية استدل بالحديث، ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم أن طائفة من أمتي يغزون فيقال لهم: هل فيكم من صحب رسول الله ؟

وفي بعض الروايات: "هل فيكم من رأى رسول الله"

قالوا فيكون الصحابة والعلماء والتابعين الذين نقلوا هذا الخبر نقلوه باللفظين، معناه أن اللفظين مترادفان .

هذا خلاصة ما يتعلق بمنشأ الخلاف في هذه المسألة.

الملف الصوتي السادس والثلاثون:

نبتدأ الكلام عن كيفية الرواية، والمراد بذلك أنواع أو مراتب الرواية لغير الصحابي، قد تقدم معنا أن الصحابي له أربع أو خمس مراتب في الرواية والبحث هنا في غير الصحابي، **السبب في التفريق**: هو النظر في مبحث عدالة الصحابة، فإنه لما كان الصحابة كلهم عدولاً لم يضر حينئذ عدم سماع الصحابي للواقعة من النبي صلى الله عليه وسلم لأن الواسطة بين الصحابي وبين النبي صلى الله عليه وسلم صحابي آخر والصحابة كلهم عدول ولو لم يتم بيان أسمائهم والتعريف بأحوالهم، بخلاف رواية غير الصحابي فإن الجهالة فيه مؤثرة كما تقدم ولذلك لم يقبل به إلا ما صرح فيه بالسماع أو عُلم من حال الراوي أنه لا يسقط إلا الثقات من الرواة على ما سيأتي في مبحث المراسيل، ولذلك وقع التفريق بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم عند العلماء والمقصود أن هذا الفصل مبحوث في مراتب الرواية بالنسبة لغير الصحابي والألفاظ التي يقولها الراوي في كل رتبة من هذا الرتب، لعلنا نقرأ ذلك:

فصل: في كيفية الرواية

وهي على أربع مراتب:

أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه.

وذلك يسلّط الراوي أن يقول: حدثني، وأخبرني، وقال فلان، وسمعته يقول.

الثانية: أن يقرأ على الشيخ فيقول: نعم، أو يسكت، فتجوز الرواية به، خلافًا لبعض أهل الظاهر.

ولنا: أنه لو لم يكن صحيحًا لم يسكت.

نعم لو كان ثَمَّ مخيلة إكراه، أو غفلة لا يكتفى بسكوته.

وهذا يسلط الراوي على أن يقول: أنبأنا أو حدثنا فلان قراءة عليه.

وهل يجوز أن يقول: أخبرنا، أو حدثنا؟ على روايتين:

إحداهما: لا يجوز، كما لا يجوز أن يقول: سمعت من فلان.

والأخرى: يجوز. وهو قول أكثر الفقهاء.

لأنه إذا أقر به كقوله: نعم. والجواب بنعم كالخبر، بدليل ثبوت أحكام الإقرار به.

ولذلك يقول: أشهدني على نفسه.

وكذلك إذا قال الشيخ: أخبرنا، أو حدثنا، هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟

على روايتين:

وهل يجوز أن يقول سمعت فلانًا؟

فقد قيل: لا يجوز؛ لأنه يشعر بالنطق، وذلك كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ.

الثالثة: الإجازة:

وهي أن يقول: أجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي.

الرابعة: المناولة:

وهي أن يقول: خذ هذا الكتاب فاروه عني.

فهو كالإجازة؛ لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني، واللفظ وحده يكفي، وكلاهما تجوز الرواية به، فيقول حدثني، أو أخبرني إجازة.

فإن لم يقل: "إجازة" لم يجز.

وجوَّزه قوم. وهو فاسد؛ لأنه يشعر بسماعه منه، وهو كذب.

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه لا يجوز الرواية بالمناولة والإجازة، وليس بصحيح؛ لأن المقصود: معرفة صحة الخبر، لا عين الطريق.

وقوله: "هذا الكتاب مسموعي، فاروه عني" -في التعريف- كقراءته والقراءة عليه.

وأما إن قال: "سماعي" ولم يقل: "اروه عني" فلا تجوز الرواية عنه؛ لأنه لم يأذن، فلعله لا يجوّز الرواية، لخلل يعرفه.

وكذا لو قال: "عندي شهادة" لا يشهد بها ما لم يقل "أذنت لك أن تشهد على شهادتي".

فالرواية شهادة، والإنسان قد يتساهل في الكلام، لكن عند الجزم بها يتوقف.

وكذلك لو وجد شيئًا مكتوبًا بخطه: لا يرويه عنه.

لكن يجوز أن يقول: "وجدت بخط فلان".

أما إذا قال العدل: "هذه نسخة من صحيح البخاري" فليس له أن يروي عنه.

وهل يلزم العمل به؟

فقيل: إن كان مقلدًا: فليس له العمل به؛ لأن فرضه تقليد المجتهد.

وإن كان مجتهدًا: لزمه؛ لأن أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها، دون أن يسمعها كل واحد منه، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن.

وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه. والله أعلم.

ش: تقدم معنا أن هذا المبحث مذكور في مراتب رواية غير الصحابي وهي أربع مراتب كما ذكر المؤلف هنا:

الرتبة الأولى: **قراءة الشيخ**، وذلك أن الشيخ إذا قرأ الحديث بنفسه وسمعه الراوي عنه فهذه طريق صحيح للرواية وهي أعلى هذه الرتب، وأشار المؤلف هنا إلى **شرط هذه الرتبة**: وهو أن يكون ذلك في معرض الإخبار فيكون إذنًا ضمنيًا في الرواية عنه، وهذه الرتبة تمكن الراوي من أن يقول: حدثني وأخبرني، كما أنها تمكنه من أن يقول: قال فلان، وتمكنه من أن يقول: سمعت فلان يقول كذا.

ما الفرق بين قولنا حدثنا وحدثني؟ ولذا كان الراوي تلميذ وحده قال: حدثني، أما إذا كان مع جمع قال: حدثنا، وهذه الرتبة محل اتفاق في الجملة أنها طريق صحيح للرواية وقد أُثر عن الإمام مالك أنه يمنع من هذه

الرتبة، ولكن الظاهر أن الإمام مالك لم يكن يفعلها ويرتضيها في نفسه ويفعل الرتبة الثانية إلا أنه لا يمنع من الرواية بالرتبة الأولى، ولذلك كان الإمام مالك رحمه الله لا يقرأ الحديث بنفسه وإنما يُقرأ عليه.

الرتبة الثانية: تسمى العرض، وهو أن يقرأ التلميذ على الشيخ، وهذه الرتبة على نوعين:

النوع الأول: أن يقرّ الشيخ بالرواية فإذا أقر الشيخ بالرواية بأن يقول نعم، أو يكون قد صحح بعض أجزاء الرواية فحينئذ هذه طريق صحيح للرواية باتفاق أهل العلم.

النوع الثاني: أن يسكت الشيخ، ولا يقرّ تلك الرواية بلفظ ظاهر وهذا النوع وقع فيه الخلاف:

القول الأول: الجمهور يجوزون الرواية بالعرض وإن كان الشيخ يسكت، **استدلوا على ذلك**: بما ورد في الحديث أن رجلاً قال: آلله أمرك بكذا؟ آلله أمرك بكذا؟ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: نعم، فأسلم وصح إسلامه وأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك[1]، **ويدل على هذا القول**: أن السكوت طريق صحيح لإثبات الأحكام كما في السنة الإقرارية فهكذا في هذه الرتبة، ولأن الشيخ قد قُرر أنه عدل والعدل لا يستجيز أن يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أخبار ولا يكون الأمر كذلك.

القول الثاني: أنه لا يسوغ للراوي أن يروي بطريقة العرض إذا كان الشيخ يسكت، قد اختار هذا القول بعض أهل الظاهر، واشترطوا إقرار الشيخ بالنطق، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى: {أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا}[2] **استدلوا عليه**: بأن الأصل أن الساكت لا ينسب إليه قول، **وأجيب عن هذا**: بأن السكوت هنا مع الحاجة إلى البيان يكون بيانًا إذ لو سكت على نسبة هذا الخبر إليه مع أن الأمر ليس كذلك يكون كذبًا على رسول الله صلى الله عليه وسلم والأصل في الراوي العدل أن لا يستجيز مثل ذلك.

هناك حال ثالثة (الحال الأول: الإقرار، الحال الثانية: السكوت) الحال الثالثة: إذا كان هناك مظنة إكراه أو مظنة غفلة ونوم حينئذ لا يكتفى بالسكوت ولا تحل الرواية معه.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه برقم ١٢

[2] سورة آل عمران من الآية: ٨١

ما هي ألفاظ هذا النوع؟ رتبة العرض على الشيخ يسلط الراوي أن يقول: أنبأنا، فهذه الصيغة تستقل بها هذه الرتبة كذلك يسوغه بأن يقول حدثنا وأخبرنا قراءة عليه بحيث يقيد التحديث والإخبار بكونه قراءة عليه، هذا أيضًا من ألفاظ هذا النوع بالاتفاق.

هل يجوز للراوي بالعرض على الشيخ أن يقول أخبرنا وحدثنا بالإطلاق بدون أن يقيد بقوله: قراءةً عليه؟ هذه المسألة مما وقع الخلاف فيها وهما على قولين هما روايتان عن الإمام أحمد:

القول الأول: بأن العرض على الشيخ لا يسوغ للراوي أن يقول حدثنا وأخبرنا مجردتين، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**: الدليل الأول: أن هذه الألفاظ مثل قول الراوي سمعت ولا يجوز للراوي أن يقول سمعت في هذه الرتبة، والدليل الثاني: أن قوله أخبرنا وحدثنا مُشعر بأن الشيخ هو الذي تكلم وأن العرض ليس فيها كلام من الشيخ، ولأن الأصل اختصاص كل رتبة بألفاظ في الرواية تختص بها.

القول الثاني: أنه يجوز للراوي بالعرض على الشيخ أن يقول أخبرنا وحدثنا، **استدلوا على ذلك**: بأن الجواب معاد في السؤال فإن حقيقة الحال أنه يقول: هل ورد هذا الخبر عنك وهل تروي هذا الخبر؟ فكأنه يقول: نعم أروي هذا الخبر، والسؤال معاد في الجواب، ولأن الجواب بنعم كالخبر بإثبات ما نسب إليه ولذلك لو قيل لشخص: وُلد لك ولد لكان إقرارًا يمتنع معه نفي الولد بعد ذلك، ولو نقل إليه خبر البيع فلم يشفع ثبت البيع ولم يكن هناك شفعة، ولو قيل للإنسان: أخذت مال فلان؟ فقال: نعم لكان هذا إقرارًا يؤاخذ به، فهكذا في باب الرواية، ولذلك يقول: أشهدني على نفسه يعني أنه إذا ذُكر للإنسان أن عليه دينًا فأقر به وقال نعم فكأنه أخبر بإثبات ذلك الدين وكأنه يطلب من الآخرين أن يشهدوا عليه، **وقول الجمهور هنا أرجح** لما تقدم.

مسألة: **هل أخبرنا وحدثنا بمعنًى واحد أو أن معناها يختلف؟** وترتب على هذا: هل يجوز للراوي أن يُبدل لفظة شيخه بدل ما إذا كان الشيخ الأول يقول حدثنا يقول الراوي عنه أخبرنا؟ للعلماء في هذه المسألة قولان هما روايتان للإمام أحمد، **إحداهما**: أنه يجوز إبدال لفظة أخبرنا بلفظة حدثنا لأن المعنى اللغوي لهاتين الكلمين واحد فجاز أن تنوب إحداهما عن الأخرى، **والقول الثاني**: أنه لا يجوز إبدال لفظة حدثنا بأخبرنا والعكس، قالوا: لأن المعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين عند المحدثين مختلف، فإن لفظة حدثنا أقوى من لفظة أخبرنا ومن ثم فإن الأصل أن نبقي كل لفظ على وفق كلام الشيخ.

هل يجوز في رتبة العرض أن يقول الراوي سمعت فلانًا أو حدثنا بدون أن يقول قراءة عليه؟ الجمهور قالوا لا يجوز ذلك لأن كلمة حدثنا تشعر بأنه سمع الخبر من الشيخ وليس الأمر كذلك، ومثل هذا لفظة سمعت فإنها لا تقال في هذه الرتبة لأنه لم يسمع الشيخ وإنما عرضه على الشيخ فأقره.

الرتبة الثالثة من رتب رواية غير الصحابي: الإجازة، والأصل في لفظة الإجازة أن يراد بها الإذن، والجمهور على أن الإجازة طريق صحيح للرواية، ويدل على صحة الرواية بالإجازة ما ورد في الخبر: "أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب من بعض أصحابه أن يذهبوا سرية وأعطاهم كتابًا وقال: لا تقرؤوه إلا بعد أيام" فهذا الخبر بمثابة إجازة مع ذلك أوجب النبي صلى الله عليه وسلم عليهم العمل به، والإجازة على أنواع مختلفة:

النوع الأول: أن يجيز لشخص معين في حديث معين، وهذا أعلى رتب الإجازة.

النوع الثاني: أن يأذن لشخص معين في مسموعات كثيرة أو في جميع مسموعاته.

النوع الثالث: أن يأذن لغير معين في رواية حديث معين، كما لو قال: أجيز لأهل هذا البلد أو لأهل هذه المدرسة أن يرووا عني الحديث الفلاني.

النوع الرابع: الإجازة لغير معين بغير معين، كما لو قال: أجزت لطلابي في المدرسة أن يرووا عني جميع مسموعاتي.

كثير من المحدثين يمنع من الرواية بالإجازة على النوع الرابع، كذلك يمكن تقسيم الإجازة إلى: إجازة مجردة، وإجازة معها مراسلة، وإجازة معها مناولة، ولذا ذِكر المؤلف المناولة طريقًا رابعًا يقابل الإجازة فيه نظر، فللمناولة نوع من أنواع الإجازة، وبعضهم يقول نوع أعلى من الإجازة.

والمراد بالمناولة: إعطاء الكتاب أو الإشارة إليه، والمناولة لا تكون صحيحة إلا إذا كان معها إذن بالرواية، فالمناولة وحدها ليست طريقًا صحيحًا للرواية حتى يكون معها إذن، والإذن وحده يكفي في إجازة الرواية كما تقدم البحث في مبحث الإجازة.

هل الإجازة والمناولة طرق صحيحة للرواية أو لا؟ هذا مما وقع الخلاف فيه:

القول الأول: الجمهور على أن الإجازة والمناولة طرق صحيحة للرواية، ويستدلون على ذلك: بما ذكرناه من الحديث الذي أرسل فيه النبي صلى الله عليه وسلم بعض الرواة وكتب معهم كتابًا وطلب منهم ألا يقرؤوه إلا بعد مدة.

القول الثاني: بأن المناولة والإجازة ليست طرقًا صحيحة للرواية، وقد حكاه المؤلف عن الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف، وجمهور الحنفية ينقلون عن أصحابهم الحنفية صحة الرواية بالإجازة وإن كانوا يشترطون بعض الشروط التي يقع الاختلاف فيها.

وقد رجح المؤلف أن المناولة والإجازة طرق صحيحة للرواية، **استدل على ذلك**: بأن ذات الطريق ليس مرادًا وإنما المراد معرفة أن الخبر صحيح، وهذا المعنى يحصل بالإجازة والمناولة. **واستدل على ذلك بدليل آخر**: أنه إذا أشار إلى الكتاب بأنه من المسموعات وأجاز الرواية به فهذا طريق صحيح في التعريف بصحة الخبر كما لو كان الشيخ هو الذي يَقرأ أو كان يُقرأ على الشيخ.

يبقى هنا البحث في **ألفاظ الرواة في الإجازة** ماذا يقول الراوي؟ يمكن أن يقول الراوي: حدثني إجازة، ويمكن أن يقول: أخبرني إجازة، ويمكن أن يقول: ناولني، ويمكن أن يقول: أجازني، وفي هذا إشارة إلى أنه لابد في لفظ الرواية على هذا النوع إلى كونها مبنية على الإذن بالرواية.

هل يجوز في الإجازة والمناولة أن يقول حدثني بدون أن يقول إجازة أو يقول أخبرني بدون أن يقول إجازة؟ الجمهور قالوا: لا يجوز ذلك، لأن استعمال هذا اللفظ بدون لفظة إجازة يوهم السامع أن الرواية كانت بالطريقين السابقين وليس الأمر كذلك، والأصل في الرواية أن تكون مبنية على الوضوح والصدق.
وقال قوم: بأن الإجازة والمناولة تخول الراوي أن يقول حدثني وأخبرني ولو لم يقل إجازة، وقد أُثر هذا عن أبي نعيم الأصبهاني ونقل عن بعض المتقدمين، وقول الجمهور أولى لأنه يبين نوع الرواية.

مسألة: لا يكفي في المناولة مجرد الإعطاء باليد أو الإشارة أو التعيين إذا لم يكن معها إذن، فلابد من الإذن، ولو قال: هذا الكتاب من مرويأتي أو من سماعي ولم يقل اروه عني فحينئذ لا تجوز الرواية عنه، وذلك لعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه لما لم يأذن صراحةً بالرواية دل هذا على أن لديه سببًا يمنعه من إجازة الرواية وهناك خلل في الرواية يعرفه الراوي وإلا لأذن في الرواية عنه.

الدليل الثاني: القياس على الشهادة فإنه لو قال الشاهد لغيره: عندي شهادة، ولم يخوله بالشهادة على شهادته لم يصح له أن يشهد على شهادته، فهكذا نقول في الرواية لابد فيها من تصريح بالإذن.

الدليل الثالث: أن الإنسان عند الحديث المجرد لا يتحرز في كلامه بخلاف ما إذا علم أن كلامه سينقل عنه وسيروى عنه حينئذ سيتحرز في كلامه ويتوثق فيه، وهكذا في المناولة قد يقول خذ هذا الكتاب من أجل أن ينظر فيه أو يعطي رأيًا فيه لا من أجل الراوية عنه.

الرتبة الرابعة من مراتب الرواية: الوجادة، فإذا وجد خط شيخه برواية خبر فهل يجوز له أن يروي ذلك الخبر عن شيخه؟ نقول: لا يجوز له أن يروي هذا الخبر عن شيخه فيقول حدثنا وأخبرنا، لأن هذا كذب والكذب لا يجوز، ولكن يجوز أن يقول وجدت بخط شيخي، ولابد أن يكون واثقًا بأن ذلك الخط لشيخه، وجمهور المحدثين على أن الوجادة ليست طريقًا صحيحًا للرواية وإنما هي من باب النقل المجرد.

هل يجوز العمل بالخبر المنقول بالوجادة؟ بعد أن قررنا أن الوجادة ليست طريقًا صحيحًا للرواية، هل هي طريق صحيح للعمل؟ هذه المسألة مما وقع الاختلاف فيها **والجمهور**: على أن الوجادة طريق صحيح للعمل، لأنه وإن لم يثبت الخبر رواية إلا أننا نجزم بصحة نسبة ذلك الخبر للنبي صلى الله عليه وسلم أو يغلب على ظننا وهذا يجوّز أن نعمل بذلك الخبر، ولذلك إذا قال بعض العلماء المعاصرين الموثوقين بأنه وجد في نسخة صحيح البخاري التي يرويها أو التي يثق فيها جاز العمل بذلك النقل.

قال المؤلف: **(ليس له أن يروي عنه)** ليس للراوي أن يروي عن العدل أخبار البخاري بناء على قوله هذه نسخة من صحيح البخاري هذا في باب الرواية، لكن في باب العمل ذكر المؤلف خلافًا فقال: **(قيل: إن كان مقلدًا: فليس له العمل به)** لماذا؟ لأن المقلد يأخذ بفتوى المجتهد ولا يأخذ بالأخبار وأما بالنسبة لأهل الاجتهاد فإنه يلزمهم العمل بالوجادة الصحيحة، **استدل على ذلك**: بأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون الصحف إلى أصحاب الولايات وإلى غير المسلمين من الملوك ونحوهم بكتب النبي صلى الله عليه وسلم فكان يلزمهم العمل بها ولو كان العمل بذلك لا يلزم لما كان في إرسال هذه الكتب فائدة، ولذا كان الناس يعتمدون على ما في هذه الكتب بشهادة حاملها بصحتها ولو كان ذلك

الكتاب لم يسمعه كل أحد من النبي صلى الله عليه وسلم، **ويدل على هذا**: أن هذا الأمر يفيد غلبة الظن بصحة نسبة ذلك الخبر للنبي صلى الله عليه وسلم فجاز بل وجب العمل به، **وهناك طائفة قالوا**: يشترط في العمل بالخبر: سماعه، وهذا فيه نظر لعدم قيام الدليل على اشتراط السماع بل لقيام الدليل على عدم اشتراط السماع، ولأنه يصعب أن يسمع كل أحد الأخبار من النبي صلى الله عليه وسلم أو من الرواة الناقلين للخبر عنه صلى الله عليه وسلم.

فصل

إذا وجد سماعه بخط يوثق به، جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه، إذا غلب على ظنه أنه سمعه. وبه قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يجوز، قياسًا على الشهادة.

ولنا: ما ذكرنا من اعتماد الصحابة على كتب النبي –صلى الله عليه وسلم–.

ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته، بناء على دليل، وقد وجد ذلك.

والشهادة لا نسلمها على إحدى الروايتين.

وعلى الأخرى: الشهادة آكد؛ لما علم بينهما من الفروق. والله أعلم.

ثم ذكر المؤلف مسألة: ما لو وجد سماعه بخط يوثق به، **الفرق بين هذه المسألة ومسألة الوجادة:** في الوجادة يجد خط شيخه وهنا يجد خط نفسه، وجد كتابًا لديه بخط نفسه أنه قد سمع الخبر الفلاني، فهل يجوز له أن يعمل به سواءً بخط نفسه أو بخط من يثق به من تلاميذه أو زملائه؟ إذا وجد سماعه بخط يوثق به فحينئذ هل يجوز له أن يروي ذلك الخبر؟

القول الأول: قال أحمد والشافعي: نعم يجوز له أن يروي هذا الخبر وإن لم يذكر سماعه اعتمادًا على غلبة الظن بصحة هذه الكتابة. **استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الصحابة كانوا يعتمدون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي يغلب على ظنهم أنه قد كتبها، فهذا مثله.

الدليل الثاني: أن مبنى الرواية على غلبة الظن بصحتها وقد وجد هذا هنا.

القول الثاني: أنه لا يجوز للراوي أن يروي الخبر بمجرد وجود سماعه بخط يثق به، نُسب هذا لأبي حنيفة قد نسبه إليه أصحابه، **استدل:** بالقياس على الشهادة فإنه لو وجد كتابة بخط نفسه بإثبات الشهادة ولم يتيقنها لم يجز له أن يشهد فهكذا في باب الرواية. **أُعترض على هذا الاستدلال باعتراضين:**

الاعتراض الأول: منع حكم الأصل فنقول بأن الشهادة يجوز إثباتها بناءً على كون الشاهد وجد سماعه بخط يوثق به.

الاعتراض الثاني: بأن الشهادة يتحرز فيها ويشترط لها من الشروط ما لا يوجد مثله في الرواية، ومن ثم لم يصح القياس (الاعتراض الثاني بوجود الفرق بين الأصل والفرع).

فصل: في حكم الشك في السماع

إذا شك في سماع حديث من شيخه: لم يجز أن يرويه عنه؛ لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم.

وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه: لم يجز أن يروي شيئًا منها مع الشك؛ لما ذكرنا.

فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع:

فقال قوم: يجوز؛ اعتمادًا على غلبة الظن.

وقيل: لا يجوز؛ لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك فيه كالشهادة.

هذا الذي تقدم في الوجادة وفي المسألة الأخيرة فيما غلب على الراوي صحته وترجح لديه، أما إذا كان الراوي شاكًا بتساوي الاحتمالات بإثبات السماع وعدمه فحينئذ لا يجوز له أن يروي الخبر، قال: (**إذا شك في سماع حديث من شيخه**) هنا شك تساوت الاحتمالات (**لم يجز له أن يرويه عنه**) لأن الرواية شهادة والشهادة لا تكون إلا بما علم الإنسان، **ومثل هذا**: لو وقع التردد بين خبرين ويتقين أنه قد روى أحدهما ولكن شك هل هو الخبر الأول أو الخبر الثاني فنقول: لا يجوز له الرواية حينئذ، لماذا؟ لأن الأصل عدم جواز الرواية إلا إذا تيقن السماع أو غلب على ظنه ولم يوجد شيء منهما هنا.

هذا كله في مسائل الشك، أما إذا غلب على ظنه في حديث أنه من مسموعاته **فهل يجوز الاعتماد على غلبة الظن لإثبات السماع أو لا؟** ذكر المؤلف خلافًا فقال: (**قال قوم: يجوز؛ اعتمادًا على غلبة الظن**) والعمل بغلبة الظن مقرر في الشريعة. والقول الثاني: بأنه لا يجوز له ذلك لأنه يمكن للراوي أن يجزم بما روى به ومع إمكان القطع والعلم لا يصح لنا أن نعول على الرواية مع وجود الاحتمال كما نقول بذلك في باب الشهادة، **ولعل القول الأول بجواز الرواية أرجح**، وذلك لأن الشرع جوز الاعتماد على غلبة الظن في مواطن كثيرة، هذا ما يتعلق بهذه المباحث.

طالب: إرسال النبي صلى الله عليه وسلم للكتب، أليس من باب المناولة أقرب منها للوجادة؟ لأنه ناوله للصحابي؟

الشيخ: ناوله الصحابي والصحابي ناوله لمن بعده، لكنها في معنى الوجادة وبالتالي جاز الحكم بصحة العمل بالوجادة بناء عليه لكنه لا يخول للرواية، لأن العمل مبني على غلبة الظن بصحة النقل إلى النبي صلى الله عليه وسلم والوجادة يوجد فيها هذا المعنى.

طالب: الطالب إذا لم يحضر الدرس يومًا وسمع من طالب آخر هل يستطيع أن يروي عن الشيخ؟

الشيخ: يكون في مجلس السماع غاب أحد الطلاب هل يجوز له أن يروي عن طالب آخر؟ نقول: لابد أن يبين الحال فإذا بينه أصبح من رواية الأقران وكان من المدبجات، ولكن لا يجوز له أن ينسبه إلى شيخه لأنه لم يأخذ هذا الخبر أو هذه الأخبار من شيخه بطريق صحيح تثبت الرواية به.

طالب: فيما يخص الإجازات في وقتنا المعاصر هل للطالب أن يحرص عليها ويثق فيها؟

الشيخ: لابد أن نلحظ ثلاثة معان: المعنى الأول: صحة طريق تلك الإجازات لأنها مرات تروى عن مجاهيل ومرات تروى عمن لا تقبل روايتهم وبالتالي مثل هذا النوع وجوده كعدمه. الأمر الثاني: أن يلحظ أن النقل المستفيض والمتواتر يكتفى به في إثبات صحة العمل، النقل المستفيض عن صحيح البخاري وأنه روى بهذه النسخة هذا وحده كاف في إثبات العمل. الأمر الثالث: أن هذه الإجازات لا يزال يتناقلها أهل العلم من العصور الأُول، ويصححون الرواية بواسطتها وبالتالي لا بأس من الحصول على هذه الإجازات والحرص على هذا من أجل أن تصح الرواية ويبقى الإسناد.

طالب: فيه شخص يسأل: يعمل في مكتب تصوير مستندات ويقول هو شريك مع راعي المحل الربح بينهما بالنصف يقول فجاءني زبون وعملت له فمره ثانية جاءني خارج المحل يعني زبون ما عرفني إلا عن طريق المحل هل أعمل له في الخارج أو أقول له تعال للمحل؟

الشيخ: لا يجوز له إلا باستئذان شريكه.

الطالب: لكن الآن في خارج وقت الدوام؟

الشيخ: هذا يؤثر على عمله الأول، لأن الشريك يجيب زبائنه يقول لزبائنه لاعد تجونه والربح لي وحدي هذا نوع خيانة لا يجوز.

الطالب: لكن لو حصل من غير اتفاق خارج العمل؟

الشيخ: لابد من الاستئذان إذا كان في نفس المجال لابد من استئذان شريكه أما إذا كان في مجال آخر عمل آخر هذا لا يلزمه الاستئذان.

الملف الصوتي السابع والثلاثون:

فصل: [في حكم إنكار الشيخ للحديث]

إذا أنكر الشيخ الحديث وقال: "لست أذكره" لم يقدح ذلك في الخبر في قول إمامنا، ومالك، والشافعي، وأكثر المتكلمين.

ومنع منه الكرخي؛ قياسًا على الشهادة.

وليس بصحيح، لأن الراوي عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه، مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه، بل قال "لست أذكره" فيمكن الجمع بين قوليهما:

بأن يكون نسيه، فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ جميع حديثه، فيجب العمل به، جمعًا بين قوليهما.

والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة.

منها: أن لا تسمع شهادة الفرع –مع القدرة– على الأصل. والرواية بخلافه.

فإن الصحابة –رضي الله عنهم– كان بعضهم يروي عن بعض، مع القدرة على مراجعة النبي –صلى الله عليه وسلم–.

ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة.

وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة.

وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة. والله أعلم.

وقد روى ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قضى باليمين مع الشاهد[١]، ثم نسيه سهيل، فكان بعده يقول: "حدثني ربيعة عني أني حدثته" فلا ينكره أحد من التابعين.

[١] أخرجه أحمد برقم ٢٩٦٨ ورقم ٢٢٤٦٠، وأخرجه أبي داود برقم ٣٦١٠، والترمذي برقم ١٣٤٣، وابن ماجه برقم ٢٣٦٨

ش: **المراد بهذا المبحث**: هل يعد إنكار الشيخ لرواية الحديث عنه قادحًا في ذلك الحديث فلا يقبل ذلك الخبر أو لا يعد قادحًا ومن ثم يقبل ذلك الخبر مع إنكار الشيخ له؟

وأما عن تحرير محل النزاع: **النوع الأول**: إذا كان إنكار الشيخ للحديث مع الجزم بالإنكار، فحينئذ يرد ذلك الخبر، وحكي الاتفاق على ذلك من قبل طائفة من أهل العلم لأن أحدهما كاذب، والخبر مروي بإسناده عن هؤلاء، ومن ثم لم يقبل ذلك الخبر.

النوع الثاني: إذا كان الشيخ المنكر للحديث لا يجزم بذلك الإنكار بل قال: لا أذكره، فهذا هو موطن الخلاف، وأما عن الأقوال فقد ذكر المؤلف قولين: **القول الأول**: أن إنكار الشيخ بلا جزم لا يعد قادحًا في الخبر، وهذا هو مذهب الجمهور، ومن ثم يكون هذا القسم واجب القبول، وهذا مذهب الإمام أحمد ومالك والشافعي، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن كل من الراويين ثقة مقبول الرواية جازم بروايته فلا نكذبه مع إمكان صدقه.

الدليل الثاني: أن الشيخ لم يكذب الراوي عنه وإنما نفى تذكره وبالتالي يمكن أن يكون الشيخ قد نسي الخبر والنسيان يرد على الرواة.

الدليل الثالث: أن الراوي الفرع جازم بروايته والأصل أنه عدل والعدل يقبل خبره، ومن ثم يجب العمل بقوله جمعًا بين القولين احتمالاً لنسيان الشيخ إذ يمكن أن ينسى الإنسان بعض حديثه.

الدليل الرابع: إجماع أهل العلم على قبول ما كان من الرواية هكذا، وقد قال سهيل بن أبي صالح: حدثني ربيعة أني حدثته.

القول الثاني: بأن إنكار الشيخ للخبر قدح في ذلك الخبر، وهذا مذهب الكرخي من الحنفية وبعضهم نسب هذا القول إلى الحنفية بإطلاق، **واستدل أصحاب هذا القول**: بقياس الرواية على الشهادة، فإن شاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع لم تقبل شهادة الفرع فكذلك في الرواية.

وأجيب عن هذا: بوجود الفرق المؤثر بين الرواية والشهادة مما يقتضي عدم إلحاق الرواية بالشهادة، ومن تلك الفروق: أن شهادة الفرع لا تقبل مع القدرة على شهادة الأصل بينما في الرواية تقبل رواية الفرع مع القدرة على رواية الأصل، ولذلك كان بعض الصحابة يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي صلى

الله عليه وسلم، ومن هنا أوجب النبي صلى الله عليه وسلم على الناس قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة له، ولما نقل الواحد خبر تحول القبلة عملوا به مع إمكانهم مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم، وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد بتحريم الخمر من غير مراجعة، ومن ثم باب الشهادة يشترط له ما لا يشترط في باب الرواية وبذا يتبين **رجحان قول الجمهور**، وقد انبنى على ذلك عدد من المسائل:

المسألة الأولى: مسألة القضاء باليمين والشاهد من مسائل الأموال، عند الجمهور أنه يقضى بيمين المدعي مع شاهد واحد، **كان مما استدلوا به:** حديث ربيعة الرأي عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد[١] ثم نسيه سهيل، وعند الجمهور أنه يقضى باليمين مع الشاهد في مسائل الأموال.

من ثمرات هذه المسألة: **مسألة النكاح بلا ولي:** فعند الحنفية يصححونه وعند الجمهور يمنعونه، **وكان مما استدل به الجمهور**: حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"[٢] فنسي الزهري هذه الرواية، ولذا قال الحنفية لا يشترط في النكاح الولي، وهناك أخبار من هذا القسم وضع لها الخطيب البغدادي كتابًا باسم أخبار من حدث ثم نسي.

---

[١] أخرجه أحمد برقم ٢٩٦٨ ورقم ٢٢٤٦٠، وأخرجه أبي داود برقم ٣٦١٠، والترمذي برقم ١٣٤٣، وابن ماجه برقم ٢٣٦٨

[٢] أخرجه أحمد برقم ٢٤٣٧٢، والترمذي برقم ١١٠٢

فصل: في حكم انفراد الثقة بزيادة في الحديث

انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول، سواء كانت لفظًا أو معنى لأنه لو انفرد بحديث لقبل، فكذلك إذا انفرد بزيادة.

وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة؛ إذ إن المحتمل أن يكون النبي –صلى الله عليه وسلم– ذكر ذلك في مجلسين، وذكر الزيادة في أحدهما، ولم يحضرها الناقص.

ويحتمل أن راوي الناقص دخل أثناء المجلس، أو عرض له –في أثنائه– ما يزعجه أو ما يدهشه عن الإصغاء، أو ما يوجب له القيام قبل التمام، أو سمع الكل ونسي الزيادة.

والراوي للتمام عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه.

فإن علم أن السماع كان في مجلس واحد:

فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين، وذوي الضبط، فإن تساووا في الحفظ والضبط، قدّم قول المثبت.

وقال القاضي: إذا تساووا فعلى روايتين.

ش: هذه المسألة مسألة انفراد الثقة في زيادة، قد يقال عنها: **زيادة الثقة**، هل زيادة الثقة مقبولة فيعمل بها وتبنى عليها الأحكام أو هي غير مقبولة؟

وزيادة الثقة قد تكون بزيادة لفظ وإن لم يترتب عليه معنى، **من أمثلة ذلك**: أن بعض الرواة روى في الرفع من الركوع يقال: ربنا لك الحمد، بعضهم قال: ربنا ولك الحمد بزيادة الواو، وبعضهم روى بزيادة اللهم: اللهم ربنا لك الحمد، فهذه زيادة لفظية وليس فيها زيادة في المعنى، وقد تكون زيادة في المعنى حينئذ يترتب عليها حكم، والزيادة من الثقة على نوعين:

النوع الأول: إذا كان مجلس السماع واحدًا، فبالتالي راوي النقص يجزم بعدم وجود اللفظ الزائد ومن ثم يعد من تعارض أقوال الرواة، وهذا النوع قد اختلف العلماء فيه، **فقال طائفة**: يقدم قول الأكثرين، وذلك لأن

الخطأ أبعد عن الكثرة، فإن لم يكن هناك قول للأكثرية نظرنا إلى الضبط، فإن تساووا في العدد نظرنا إلى الضبط والحفظ وإن تساووا قدم قول المثبت. **والقول الآخر**: لجعل هذه المسألة مسألة التساوي موطن اختلاف الرواية عن الإمام أحمد فهناك طائفة قالوا: تقبل الزيادة، وهناك طائفة قالوا: بأنه يرجح بينهم. النوع الثاني: إذا تعارضت الزيادات في هذه الحال قيل بأنه يرجح بين الروايات يريد بأن هذه الروايات تكون على التخيير، **من أمثلته**: حديث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسه سبعًا"[١] في رواية: "إحداهن بالتراب" والأخرى: "أولاهن بالتراب" وفي الثالثة: "أخراهن بالتراب" في هذا النوع يقال بأن ذكر هذه الزيادة على سبيل التنويع لا سبيل التعيين.

النوع الثاني: إذا كان مجلس السماع مختلفًا أو يحتمل أن يكون مختلفًا، ففي هذه الأحوال اختلف العلماء في الزيادة هل هي مقبولة أو لا؟ العلماء لهم ثلاثة أقوال: **القول الأول**: بأن الزيادة مقبولة، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن خبر الواحد الذي انفرد بخبره مقبول فهكذا تقبل رواية الزيادة، إذا قبل حديث المستقل فمن باب أولى أن تقبل الزيادة لأن الزيادة تابعة.

الدليل الثاني: أن انفراد الثقة بزيادة ممكن بأن يحفظ ذلك الراوي الزيادة ويغفل عنها البقية أو ينسونها.

الدليل الثالث: أنه يحتمل أن تكون الزيادة في مجلس مغاير لذكر المزيد ولذا لما روى أبو هريرة: "فإن لك ما تمنيت وعشرة أمثاله" قال أبو سعيد: "لم أسمع إلا ومثله معه" ويحتمل أن كل واحد منهما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس مغاير، كذلك يحتمل أن الراوي حضر أول الخبر أو آخره فنقل ما حضره والآخر حضر الجميع وبالتالي تكون زيادة الثقة ممكنه، **وقد مُثل لذلك**: بما ورد عن عقبة بن عامر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين يقبل عليهما بقلبه إلا وجبت له الجنة" فقال عقبة: ما أجود هذا، فقال عمر: التي قبلها أجود منها، ثم نقل له حديث: "ما منكم من أحد يتوضأ ويسبغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء"[٢] ويمكن أن يكون الراوي قد جاءه في أثناء سماعه للخبر

---

[١] أخرجه مسلم برقم ٢٧٩، وأخرجه أحمد برقم ٧٣٤٦

[٢] أخرجه مسلم برقم ٢٣٤

ما يزعجه ويجعله يقوم من محل رواية الخبر فما ورد في حديث عمران بن حصين: أنه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مقالاً ثم قال: يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت، فهذا عمران حضر أول المجلس وسمع أول الخبر ثم طرأ له ما يزعجه ويبعده عن الاستماع لذلك الخبر وهكذا قد يكون الراوي جاءه أمر عرض له أمر أدهشه عن الإصغاء للخبر، ويمكن أن يكون الراوي سمع كل الخبر لكن نسي الزيادة.

دليل آخر: أن الراوي للزيادة عدل جازم بالراوية ضابط لها فلا نكذبه مع إمكان تصديقه.

إذًا هذا قول القول الأول، **القول الثاني**: أن زيادة الثقة غير مقبولة، وذلك لأن الزيادة تتضمن القدح في راوي الخبر الناقص وبالتالي لم تقبل رواية الزيادة المتضمنة للقدح في الراوي الناقص، الجمهور لا يسلمون وجود القدح في الراوي بسبب ذلك.

القول الثالث في المسألة: أنه لابد من النظر في هذه الزيادة، ويقولون بأن الزيادة تنقسم إلى ما هو مقبول وما هو مردود، ونُسب هذا لبعض أهل الحديث، لكن لابد من إيجاد ضابط دقيق لما يتم قبوله مما لا يتم قبوله وما هو المعول عليه في رد ذلك الخبر، وبهذا يتبين لنا رجحان القول **بأن زيادة الثقة مقبولة**.

نقف عند هذا.

الملف الصوتي الثامن والثلاثون:

فصل: في حكم رواية الحديث بالمعنى

وتجوز رواية الحديث بالمعنى للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر، والعام والأعم عند الجمهور.

فيبدل لفظًا مكان لفظ فيما لا يختلف الناس فيه: كالألفاظ المترادفة.

مثل: القعود والجلوس، والصب والإراقة، والحظر والتحريم، والمعرفة والعلم، وسائر ما لا يشك فيه، ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم.

ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعًا، دون ما فهمه بنوع استنباط، واستدلال يُختلف فيه.

ولا يجوز –أيضًا– للجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ.

ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقًا لقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع".

ولنا: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بأعجمية ترادفها، فبعربية أولى.

وكذلك كان سفراء النبي –صلى الله عليه وسلم– يبلغونهم أوامره بلغتهم.

وهذا لأنا نعلم أنه لا يعتد باللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى، وإيصاله إلى الخلق.

ويدل على ذلك: أن الخطب المتحدة والوقائع، رواها الصحابة بألفاظ مختلفة.

ولأن الشهادة آكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهدًا يشهد بالعجمية: جاز أن يشهد على شهادته بالعربية.

ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي –صلى الله عليه وسلم– بالمعنى، فكذلك عنه؛ فإن الكذب فيهما حرام.

والحديث حجة لنا؛ لأنه ذكر العلة، وهو اختلاف الناس في الفقه والفهم ونحن لا نجوّزه لغير من يفهم.

جواب آخر:

أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع، ولهذا لا يعد كذبًا.

قال أبو الخطاب: لا يجوز أن يبدل لفظًا بأظهر منه؛ لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى.

ش: المراد بهذه المسألة: هل للراوي أن يروي الحديث بالمعنى بحيث لا يلزمه أن ينقل ما رواه بنصه وبلفظه ومن ثم إذا وجد لديه شك بين لفظ وآخر هما مترادفان يمنع منه إذا قلنا بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى أو يجوز له أن يرويه بالمعنى؟ **ولتحرير محل النزاع** نقول:

اتفق العلماء على أن ألفاظ القران وآياته لا يجوز نقلها بالمعنى بل لابد أن تنقل بلفظها وكذلك اتفقوا على أن الألفاظ التي يتعبد بها لا يجوز نقلها بالمعنى، **ومن أمثلة ذلك:** ألفاظ الآذان والذكر المقيد كأذكار التكبير والتسبيح والصلاة، كما اتفقوا على أن من كان لا يعرف معاني الألفاظ والفرق فيما بينه تشابه لا يجوز له نقل الخبر بالمعنى، كما اتفقوا على أنه لا يصح نقل الخبر بمعنى خفي بل لابد أن يكون محل الاختلاف في نقل الخبر بمعنى يطابق اللفظ المذكور في الرواية من جهة عمومه وخصوصه وإطلاقه وتقييده ونوع دلالته فهذا هو محل الخلاف بين العلماء، **ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو:**

هل الأحاديث النبوية وحي من الله بلفظها لا يجوز تغييرها أو هي وحي من الله بمعناها ومن ثم يجوز فيها التغيير؟ وأما عن **أقوال العلماء في هذه المسألة:**

فجمهور أهل العلم يجوزون رواية الحديث بالمعنى لمن كان لديه أهلية التفريق بين الألفاظ ومعانيها، قد نسب للأئمة الأربعة في المشهور عنهم، ويشترطون لإجازة رواية الحديث بالمعنى عدد من الشروط: يمكن معرفتها مما ذكرناه في تحرير محل النزاع بأن يكون الراوي للحديث بالمعنى عنده الأهلية التي يفرق بها بين الألفاظ ومعانيها ويشترطون أن يكون المعنى المنقول إليه مساويًا للمعنى المنقول منه، ويمثلون لذلك بالألفاظ المترادفة،

ويشترطون ألا يدخل مساواة اللفظين في المعنى الاجتهاد والاختلاف في الرأي، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: الإجماع على جواز نقل الشرع إلى اللغات الأخرى غير العربية، قالوا: فإذا جاز إبدال ألفاظ الحديث بكلمات من لغات أخرى ترادفها فمن باب أولى أن يجوز ذلك بالعربية.

وأجيب عن هذا: بأن أحكام الشريعة المستنبطة من النصوص من كلام العلماء ومن ثم جاز نقلها بالمعنى لأن العلماء إنما أخذوا هذه الأحكام من الأدلة بمعناها لا بلفظها، ولأن العجم لا يعرفون لغة العرب ومن ثم فنقل الخبر لهم بالعربية لا يحقق المقصود الشرعي.

الدليل الثاني: أن سفراء النبي صلى الله عليه وسلم يبلغون الخلق أوامر النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى وينقلونه بلغات من يخاطبونهم، وهذا يمكن أن يجاب عنه بمثل ما أجيب عن الدليل الأول.

الدليل الثالث: قالوا بأن اللفظ ليس مقصودًا لذاته ولا يتعبد بذات اللفظ الوارد في الخبر وإنما التعبد بالمعنى الموجود في الخبر فما دام أن المقصود المعنى فيكفي نقل المعنى ولو لم يوجد نقل لذات اللفظ.

الدليل الرابع: أن الصحابة تختلف ألفاظهم بنقل الخطبة الواحدة والواقعة الواحدة، وكل منهم يروي تلك الواقعة بلفظ يغاير لفظ الآخر مما يدل على أنهم رووه بالمعنى.

الدليل الخامس: أن الصحابة صرحوا بأنهم رووا أخبارًا بمعناها فكان أحدهم يقول: أو كما قال، وبعضهم يقول: بنحوه، أو بمعناه.

الدليل السادس: القياس على الشهادة فإن الشهادة يجوز نقلها بالمعنى ولا يلزم التزام اللفظ فيها فهكذا في باب الرواية وذلك لأن الشهادة آكد من الرواية فما جاز في الشهادة جاز في الرواية، ولذا لو سمع الشاهد شاهدًا يشهد باللغة الأعجمية جاز أن ينقل تلك الألفاظ إلى لغة العرب.

الدليل السابع: أن نقل كلام الناس يجوز بالمعنى، فهكذا يجوز نقل كلام النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى وذلك لأن المحذور منه في نقل الكلام هو أن يكون هناك كذب، وهذا المعنى كما يكون سببًا للمنع في نقل غير كلام النبي صلى الله عليه وسلم كذلك يكون في نقل كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا دليل قياسي

الأصل فيه كلام الناس والفرع فيه كلام النبي صلى الله عليه وسلم والحكم جواز رواية الكلام بمعناه والعلة عدم وجود الكذب في كل منهما.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه لا يجوز نقل الخبر بالمعنى بل لابد من نقله بلفظه، وهذا هو مذهب جماعة من التابعين نقل عن ابن سيرين، ونقل عن الإمام أحمد وجعل رواية عنه وإن لم يكن المشهور من مذهبه، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع" وجه الاستدلال: أنه أثنى على من أدى المقالة كما سمعها وما ذلك إلا أنه نقلها بلفظها.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أنه أثنى على من نقل الخبر بلفظه ولا يلزم من هذا ذم من نقله بمعناه.

الجواب الثاني: بأن هذا الخبر خارج محل النزاع لأنه إنما يكون فيما يقع في معناه اختلاف بين الناس، ومما سبق يتبين لنا أن من تحرير محل النزاع أن من كان كذلك يمنع من نقله بالمعنى بالاتفاق.

الجواب الثالث: أن هذا الخبر فيمن لا يفهم معاني الخطاب ومن ثم يكون خارجًا عن محل النزاع ويدل عليه قوله "فرب مبلَّغ أوعى من سامع".

الجواب الرابع: أن الحديث يدل على جواز رواية الخبر بالمعنى، لأن أداء الحديث كما سمع كما يدخل فيه أدائه بلفظه يدخل فيه نقله بمعناه.

الدليل الثاني من أدلة أصحاب هذا القول: ما ورد في الصحيحين من حديث البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه الدعاء الذي يقال قبل النوم وكان في أخره: "آمنت بكاتبك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت" فردد البراء هذا الذكر من أجل أن يحفظه فقال: "آمنت برسولك الذي أرسلت" فقال له النبي صلى الله عليه وسلم قل: "آمنت بنبيك الذي أرسلت"[1] فأنكر عليه إبدال لفظ النبي بالرسول مع أن هذا مما يدخل في نقل الخبر بالمعنى.

---

[1] أخرجه البخاري برقم ٢٤٧، ومسلم برقم ٢٧١٠

وأجيب عن الاستدلال بهذا الخبر بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا الحديث في ألفاظ الدعاء والذكر المقصودة فهو خارج عن محل النزاع، مثل ألفاظ الأذان ونحوه.

الجواب الثاني: أن هناك فرقًا بين قوله بنبيك وبرسولك، فإن قوله "بنبيك الذي أرسلت" أخص من قوله "برسولك"، لأن الرسول قد يدخل فيه جبريل ومقصود الشارع إظهار الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، كما أنه قد يكون المراد الجمع بين لفظ النبوة والرسالة ليكون ذلك أعلى لذكر مقام النبي صلى الله عليه وسلم.

وبهذا يتبين رجحان قول الجمهور بجواز نقل الأحاديث بالمعنى لمن كان عالماً بدلالات الألفاظ، والأولى في نقل الحديث بالمعنى إظهار ذلك وبيانه كما كان الصحابة يفعلون بأن يقول: أو كما قال ونحو ذلك من الألفاظ.

وهنا مسألة: عند نقل الكلام الذي يكون في الكتابات البحثية:

لابد من الإشارة إلى نوع النقل هل هو نقل لفظي أو هو نقل بالمعنى ويوجد به تصرف في اللفظ، وذلك لأن نقل الحديث بالمعنى إنما جاز من أجل التوسيع على الراوي في الرواية لأنه لا يجد كل رواية مكتوبة بين يديه بخلاف النقل الذي يكون عما كتبه الآخرون في كتبهم فإنه موجود بين يدي الإنسان فلا يملك تغيير لفظ ذلك المؤلف، وفي هذا البحث إشارة إلى أن الصحابة كانوا يتحرون في دقة الألفاظ.

ننتقل للمسألة التي تليها.

فصل: في حكم مراسيل الصحابة

مراسيل أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم– مقبولة عند الجمهور.

وشذ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي، وإلا فلا، لأنه قد يروي عمن لم تثبت لنا صحبته.

وهذا ليس بصحيح، فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عن النبي –صلى الله عليه وسلم– مراسيل.

قال البراء بن عازب: "ما كل ما حدثنا به عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– سمعناه منه، غير أننا لا نكذب".

وكثير منهم كان يرسل الحديث، فإذا استكشف قال: حدثني به فلان: كأبي هريرة وابن عباس وغيرهما.

والظاهر أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم.

فإن رووا عن غير صحابي، فلا يروون إلا عمن علموا عدالته.

والرواية عن غير عدل وهم بعيد، لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

ش: **المراد بالإرسال**: رواية الخبر بإسقاط الواسطة بين الراوي والمنقول عنه الخبر، يقابل التقييد في اللغة، والمرسل في مفهوم الأصوليين أعم منه في مفهوم المحدثين، لكن بالنسبة لمسألة مرسل الصحابي فمحل اتفاق أن المراد بها رواية الصحابي حادثة لم يشهدها بدون أن يذكر الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الواقعة، قد يقال بأن **مرسل الصحابي**: ما رواه الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة راوٍ لم يسمّه، وفي **تحرير محل النزاع في مسألة مراسيل الصحابة** نقول:

إذا عُرف أن الصحابي لا يسقط إلا صحابيًا سواء بتصريحه بذلك أو بعادته فحينئذ تقبل مراسيله بالاتفاق، **الحال الثاني**: إذا كان لا يُعلم من الذي يسقط الراوي فهل تجوز مراسيل ذلك الصحابي الذي قد يكون روى الخبر عن تابعي أو لا تقبل تلك المراسيل؟ هذا موطن الخلاف، **والجمهور** على قبول مراسيل الصحابة

والاحتجاج بها وهذا هو المشهور من مذاهب أبي حنيفة ومالك والإمام أحمد، **وأُستدل على هذا القول**: بوقوع إجماع الصحابة على قبول مراسيل الصحابة، يدل على هذا وقائع: الأول قبول رواية أصاغر الصحابة عن وقائع لم يشهدوها، قبلوا خبر جابر في الحديث عن بدء الوحي، قبلوا خبر ابن عباس بذكر وقائع النبوة في العهد المكي، ويدل على هذا الإجماع أن الصحابة قد صرحوا بأن بعض ما يحدثون به هو من المراسيل كما قال البراء بن عازب: "ما كل ما حدثنا به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه، غير أننا لا نكذب" ويدل عليه أن بعض الصحابة عند مراجعته في بعض الأخبار التي رواها بين أنه أسقط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم، فقد حدث أبو هريرة بحديث: "من أصبح جنبًا فلا صوم له"[١] فلما روجع قال حدثنيه الفضل بن العباس، وحدث ابن عباس بحديث: "إنما الربا في النسيئة"[٢] فلما روجع ذكر أنه رواه عن أسامة بن زيد.

القول الثاني: بأن مراسيل الصحابة غير مقبولة إلا إذا صرح الصحابي بأنه لا يروي إلا عن صحابي أو عُلم ذلك من عادته، **استدلوا على ذلك**: بأن مرسل الصحابي قد يكون المسقط فيه من التابعين، والتابعي يحتاج إلى البحث عن عدالته.

قبل أن أذكر الجواب عن هذا الاستدلال حضرني استدلال آخر للجمهور وهو: أن الصحابة عدول وعدم معرفة اسم بعض الصحابة لا يؤثر على الخبر لثبوت عدالة الصحابة.

قد أجيب عن استدلال المخالفين من الظاهرية الذين يقولون بعدم قبول مراسيل الصحابة: بأن الظاهر أن الصحابي لا يروي إلا عن صحابي لأن الصحابة ارتفعت مكانتهم وعلت فلا يروون عمن هو أقل منهم من التابعين، ومن ثم فسقوط اسم الصحابي لا يؤثر لأن الصحابة معلومة عدالتهم.

الجواب الآخر: على فرض أن الصحابي روى الخبر عن تابعي فلا يمكن أن يسقط اسم تابعي مجروح في الرواية، بل لا يسقط إلا اسم من تيقن أنه من أهل العدالة إذ إن الصحابة عدول فلا يمكن أن يوهموا الناس بإثبات نسبة خبر للنبي صلى الله عليه وسلم وهو إنما ورد من غير العدول، ومن ثم لا يلتفت إلى هذا الاحتمال المجرد، ومن هنا يتبين لنا رجحان قول الجمهور بوجوب قبول مراسيل الصحابة.

---

[١] أخرجه أحمد برقم ٢٥٥٠٩

[٢] أخرجه مسلم برقم ١٥٩٦

فصل: في حكم مراسيل غير الصحابة

فأما مراسيل غير الصحابة، وهو أن يقول: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- من لم يعاصره، أو يقول: قال أبو هريرة من لم يدركه: ففيها روايتان:

إحداهما: تقبل، اختارها القاضي.

وهو مذهب مالك وأبي حنيفة، وجماعة من المتكلمين.

والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشافعي، وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر.

ولهم دليلان:

أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدّله وبقي مجهولًا عندنا: لم نقبله، فإذا لم يسمه فالجهل أتم، إذ من لا يعرف عينه كيف نعرف عدالته؟!

الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية.

وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقًا في هذا المعنى، كما لا توجب فرقًا في قبول رواية المجروح المجهول.

ووجه الرواية الأولى:

أن الظاهر من العدل الثقة: أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بقول، ويجزم به، إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته.

ولا يحل له إلزام الناس عبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح، بأمر مشكوك فيه، فيظهر أن عدالته مستقرة عنده، فهو بمنزلة قوله: "أخبرني فلان وهو ثقة عدل".

ولو شك في الحديث: ذكر من حدّثه؛ لتكون العهدة عليه دونه.

ولهذا قال إبراهيم النخعي: "إذا رويتُ عن عبد الله وأسندت: فقد حدثني واحد عنه، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه".

وأما المجهول: فإن الرواية عنه ليست بتعديل له –في إحدى الروايتين–.

وفي الأخرى: تكون تعديلًا، على ما مضى، ولا كذلك ههنا.

والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة:

منها: اللفظ، والمجلس، والعدد، والذكورية، والعجز عن شهود الأصل، والحرية –عندهم– وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل، فيقولوا: اشهدوا على شهادتنا.

والرواية تخالف هذا.

فجاز اختلافهما في هذا الحكم.

ش: يتوسع الأصوليين في مفهوم المرسل ويجعلون المرسل شاملاً لكل خبر سقط بعض رواته من أي طبقة من طبقات الإسناد، بينما أهل الحديث يقصرون لفظ المرسل على نقل التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسقاط الصحابي ويجعلون لإسقاط بقية الرواة ألفاظًا واصطلاحات أخرى، فما سقط فيه راو من أثناء الإسناد سموه **المنقطع**، وما سقط راو من أول الإسناد سموه **المرسل**، وما سقط فيه راو من آخر الإسناد سموه **المعلق**، وما سقط فيه واسطتان **سموه المعضل**، والخلاف في هذه المسألة يشمل هذه الأقسام معًا ولذا قال المؤلف: وهو أي: المرسل أن يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو يقول قال أبو هريرة من لم يدرك أبا هريرة.

ولتحرير محل النزاع في هذه المسألة نقول: اتفقوا على أن من يُسقط الرواة الضعفاء فإنه لا يحتج بخبره، لاحتمال أن يكون الراوي المسقط من الضعفاء.

الحال الثاني: من كان لا يسقط إلا الثقات العدول إذا روى خبرًا مرسلاً حينئذ هل نحتج بمرسله؟ ومثال من لا يتحرى في حال الراوي المسقط في المرسل: مراسيل الزهري، فإن الزهري يسقط الضعفاء وبالتالي لا تقبل مراسيله بالاتفاق، وإنما الاختلاف فيمن عُلم أنه لا يسقط إلا الرواة الثقات.

والعلماء لهم في هذه المسألة قولان مشهوران:

القول الأول: أنه تقبل مراسيل غبر الصحابة وهو مذهب الجمهور ومنهم مالك وأبو حنيفة والإمام أحمد في المشهور عنه، **استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن هذا الراوي عدل ثقة وقد عُرف من حاله أنه لا يسقط إلا الثقات وأنه لا يستجيز نسبة خبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة الراوي الذي يريد إسقاطه.

الدليل الثاني: أن فرض المسألة هو في الراوي الثقة الذي يروي الخبر على جهة الإرسال وهذا الراوي الثقة تمنعه عدالته من أن يوهم الناس بأمر عام من عبادة أو تحليل حرام أو تحريم مباح بأمر يشك فيه فظهر من هذا أن هذا الراوي المسقَط عدل عنده.

الدليل الثالث: أنه إنما أسقط هذا الراوي لتمام الثقة عنده فيه إذ لو كان يشك في ذلك الراوي لنقل اسمه ليسلم من عهدة ذلك الخبر ولتبرأ ذمته، ولذا قال إبراهيم النخعي: إذا رويت عن عبدالله وأسندت أي ذكرت الواسطة بيني وبين عبدالله فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه. ولهذا قال بعض الحنفية بأن خبر المرسل أقوى من المسند مع أن الجمهور يقولون بترجيح المسند على المرسل.

القول الثاني: بأن مراسيل غير الصحابة لا تقبل إذا كانت وحدها، ونسبه المؤلف إلى بعض أهل الحديث وأهل الظاهر كما نسبه للإمام الشافعي، والإمام الشافعي نُسب إليه قول آخر: بأن المرسل إن اعتضد بمرسل آخر أو بإسناد آخر ولو كان به ضعف فإنه تقبل المراسيل حينئذ، وأما إذا لم يوجد ما يعضده فإن المرسل لا يقبل، ولعل هذه الأقوال في حكاية المذهب الشافعي كلها صحيحة ومن قال بأن الشافعي لا يقبل المرسل قال بأنه لا يقبل الخبر المرسل المجرد وأما إذا اعتضد بدليل آخر فهذا يجعل الأدلة يقوي بعضها بعضًا، وقد نُقل أقوال متعددة في تفسير حقيقة مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة وقالت طائفة بأن الإمام الشافعي يقبل الخبر المرسل إذا وُجد هناك إسناد من طريق آخر أو وُجد مرسل من طريق آخر أو عضده قول صحابي، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الراوي لو ذكر اسم شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً فإننا لا نقبل رواية المجهول مع أنه قد سمى اسمه فمن باب أولى ألا تقبل رواية من أُسقط اسمه لأن المرسل يُسقط فيه اسم راويه.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن رواية الراوي عن المجهول تكون تعديلاً له ومن ثم نمنع حكم الأصل في هذه المسألة فنقول بأن خبر الشيخ عمن لا نعلم حاله يعد تزكية له فنقبل روايته.

ويمكن أن يجاب: بأنه لم يسقط هذه الواسطة إلا ليقينه بوجود عدالتها إذ إن العدل يُفرض أو يقدر أنه لا يغش في الأمة بنقل خبر يوهم صحته وليس الأمر كذلك.

الدليل الثاني: قياس الرواية على الشهادة، ففي الشهادة لا تقبل الشهادة المنقطعة ولابد من تعيين شاهد الأصل والإسناد إليه لتُعرف حال تلك الشهادة فهكذا في الرواية، وكما أننا نقيس الرواية على الشهادة في عدم قبول رواية المجروح والمجهول فهكذا فيمن تم إسقاط اسمه.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن باب الرواية أوسع من باب الشهادة ولا يلزم من ثبوت الشرط في الأضيق ثبوت ذلك الشرط في الأوسع، ولذلك كان هناك مسائل كثيرة افترقت فيها الشهادة عن الرواية منها: أن لفظ الرواية يخالف لفظ الشهادة، ومنها: أن الرواية يكفي فيها الواحد والشهادة لابد فيها من العدد، ومنها: أن الرواية تقبل من الأنثى بخلاف الشهادة وهكذا الحرية، ومنها: أن شاهد الفرع لا يقبل مع إمكان شاهد الأصل بخلاف الرواية فإن راوي الفرع يقبل مع إمكان راوي الأصل، وهكذا في باب الشهادة لم يقبلوا شهادة المملوك بخلاف الرواية، في الشهادة لابد أن يُحمِّل شاهد الأصل شاهد الفرع فيقول اشهدوا على شهادتي بخلاف الرواية، فدل هذا على أن الرواية أخف من باب الشهادة وأن الشهادة يشترط فيها شروط لا يشترط مثلها في باب الرواية.

وبهذا يتبين لنا **رجحان قول الجمهور** بجواز بناء الأحكام على الخبر المرسل الذي يُجزم بأن الراوي فيه لا يسقط إلا الثقات، أما من كان لا يُعرف حاله ويمكن أن يكون قد أسقط الضعيف من الرواة فمثل هذا لا تقبل مراسيله كما تقدم، هذا خلاصة هذه المسألة.

وأشير هنا إلى صلة هذه المسألة بمسألة: ما **لو قال الراوي حدثني الثقة**، فإن هذا مما يعد من باب المراسيل ويأخذ حكمه، كما أشير إلى أن بعض أهل العلم ذكر أن **منشأ الخلاف: هو مسألة هل الرواية تعديل؟** فمن قال بأن الرواية عن شخص تعتبر تعديلاً له قبل الأخبار المرسلة، ومن قال لا تعتبر الرواية عن الشخص تعديلاً له لم يقبل مرسل غير الصحابي، ومما سبق يتبين لنا أقوال أهل العلم في هذه المسألة وتحرير محل النزاع فيها ومنشأ الخلاف فيها.

طالب: أحسن الله إليك جماهير المحدثين يصرحون بأن المرسل لا يعتد به؟

الشيخ: هم يقولون لا يعتد به أو لا تجوز الرواية به ويعتبر ضعيف الإسناد؟

الطالب: يقولون مردود.

الشيخ: على العموم كما تقدم أن أصحاب القول الثاني يردون الأخبار المرسلة ويعتبرونها مما يمنع من الرواية به ويعتبرونه من قسم الضعيف ولا يجوزون بناء الأحكام عليه، هذا رأي أهل الحديث، والجمهور يقولون بقبول الأخبار المرسلة، هناك من حكى الإجماع من أهل الزمان الأول على قبول المراسيل التي يكون الراوي فيها لا يُسقط إلا الثقات لكن حكاية الإجماع محل مناقشة ونظر.

طالب: المسألة في هذه الجزئية يضيق نطاق الخلاف بين الطائفتين نرد المرسل أو نقبله فرضه في العدل الذي لا يروي إلا عن ثقة يصبح الخلاف فيها ضيقًا.

الشيخ: نعم على كلٍ الجمهور لا يجيزون مرسل من كان يسقط الرواة الضعفاء ولا يمكن أن يقبلوا يعني إذا صرح باسم الضعيف لم يقبلوا تلك الرواية فمن باب أولى إذا كان من شأن الراوي إسقاط الرواة الضعفاء فإنهم لا يقبلون روايته.

الملف الصوتي التاسع والثلاثون:

فصل في حكم خبر الواحد فيما تعم به البلوى

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى: كرفع اليدين في الصلاة، ومس الذكر، ونحوه، في قول الجمهور.

وقال أكثر الحنفية: لا يقبل؛ لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيرًا، وتنتقض به الطهارة، ولا يحل للنبي -صلى الله عليه وسلم- أن لا يشيع حكمه؛ إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة، وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه، ثم تتوفر الدواعي على نقله، فكيف يخفى حكمه، وتقف روايته على الواحد؟!

ولنا: أن الصحابة -رضي الله عنهم- قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة.

ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن، فلا يجوز تكذيبه، مع إمكان تصديقه.

ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى.

وما ذكروه يبطل بالوتر، والقهقهة، وخروج النجاسة من غير السبيلين، وتثنية الإقامة، فإنه مما تعم به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد.

ولم يكلف الله -تعالى- رسوله -صلى الله عليه وسلم- إشاعة جميع الأحكام، بل كلفه إشاعة البعض، ورد الخلق -في البعض- إلى خبر الواحد.

كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المكيل بالمكيل، والمطعوم بالمطعوم؛ حتى يستغني عن الاستنباط من الأشياء الستة. فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق: أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

المراد بما تعم به البلوى: ما يحتاج أكثر الناس إلى حكمه، بحيث تشتد حاجتهم إلى معرفة حكم الله عز وجل فيه، ويكثر ترددهم عليه.

وقد وقع الاختلاف في خبر الواحد إذا ورد في مسألة تعم بها البلوى هل يقبل خبر الواحد أو لا يقبل؟

من أمثلة ذلك: رفع اليدين في الصلاة، فقد ورد في الصحيح من حديث ابن عمر ومن حديث مالك بن حويرث أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع، ويرفع يديه عند الرفع من الركوع".

فهذه المسألة في رفع اليدين مما تعم بها البلوى وقد قال الحنفية: بأن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الواحد، ومن ثم قالوا بعدم مشروعية رفع اليدين عند تكبيرة الركوع وعند الرفع من الركوع.

والجمهور يقولون بأن هذه الأخبار صحيحة الإسناد فوجب العمل بها وإن كانت فيما تعم بها البلوى.

ومثل ذلك في مسألة مس الذكر هل ينقض الوضوء فقد روت بسرة بنت صفوان: أن النبي ﷺ قال: "من مس ذكره فليتوضأ" فقال الجمهور بمقتضى هذا الخبر وأثبتوا انتقاض الوضوء بمس الذكر، والحنفية قالوا: هذا خبر واحد في مسألة تعم بها البلوى وتكثر حاجة الخلق لها، فلا نقبل هذا الخبر.

وبذا نعرف أقوال أهل العلم في هذه المسألة، **فأهل العلم قالوا بهذه المسألة بقولين:**

القول الأول: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل وهذا قول أكثر الحنفية.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن المسائل التي تعم البلوى بها توجد كثيرًا، وما كان كذلك فلابد من تعليم أكثر الخلق حكم هذه المسألة؛ لحاجتهم إليها ومن ثم لا يصح للنبي ﷺ أن يقتصر على إخبار الواحد بها، لشدة الحاجة لها، إذ لو قصر علمها على الواحد لأدى ذلك إلى عدم عمل الناس بالأحكام الشرعية ويؤدي إلى إخفاء الشريعة، **ومن أمثلة ذلك**: مسألة النجاسة من السبيلين مسألة تعم بها البلوى وتكثر الحاجة لها، ومن ثم لا يصح قصر العلم بها على الواحد.

وقد أجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن النبي ﷺ لم يكلف تعليم كل فرد من الأفراد جميع الأحكام، بل هو يخبر بعض أصحابه ببعض الأحكام، ولا يلزمه أن يخبر الجميع بحيث يرجع البقية إلى خبر هذا الواحد، كما في إرسال الرسل مع كونهم أحادًا إلا أنهم يبلغون الأحكام الشرعية.

الجواب الثاني: بأنه يمكن أن يكون النبي ﷺ قد بلغ الخبر جماعة لكنهم لما رأوا نقل أحدهم له اكتفوا بخبره.

الجواب الثالث: أن المؤدي إلى إخفاء الشريعة هو عدم إخبار أحد بها وأما إذا بلغ الحكم بواحد أو جماعة قليلة، فهذا لا يؤدي إلى خفاء الشرع.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الدواعي تتوفر على نقل الخبر فيما تعم به البلوى وإن كان كذلك فكيف يخفى هذا الخبر ومدلوله على أكثر الناس بحيث لا يروي هذا الخبر إلا واحد.

أجيب عن هذا: بأن توفر الدواعي على نقل الخبر لا يلزم منه أن ينقل تواترًا بل قد يرى الرواة أن هذا الحكم مقرر برواية هذا الواحد فيقتصروا في روايته لأن الحجة قد قامت على الخلق بذلك.

كما أجيب عن هذين الاستدلالين معًا بجواب آخر: وهو أن عدد من الأحكام التي تعم بها البلوى تم إثباتها بواسطة القياس ومع ذلك تم إثبات أحكامها القياسية ومن هذا: مسألة الربا، ربا الفضل، فإن الشارع قد نص على جريان الربا في ستة أصناف، فهذا خبر واحد، ثم قام الفقهاء بالقياس على هذا الخبر مع أن الشارع يمكن أن يأتي بقاعدة عامة لا نحتاج معها إلى قياس فيقول لا تبيعوا المكيل بالمكيل إلا مثلًا بمثل... وهكذا.

كما أجيب بجواب آخر: بأن خلاصة أدلة هؤلاء القول من باب التحكم على النبي ﷺ وإلزامه بطريقة معينة بتبليغه الأحكام الشرعية بدون أن يكون هناك دليل.

الجواب الثالث: أنه لا يبعد أن تكون مصلحة الخلق تقتضي أن لا ينقل الحكم في المسألة التي تعم بها البلوى إلا من طريق الواحد فيكون هذا محققًا لمصالح الخلق.

القول الثاني في المسألة: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول والحجة يجب العمل بها.

هذا قول جمهور الفقهاء، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد فينا تعم به البلوى في مسائل عديدة، ومن ذلك: أن الصحابة لما اختلفوا في حكم الاغتسال لكن جامع ولم ينزل أرسلوا إلى عائشة يسألونها عن ذلك فأخبرتهم بأن النبي ﷺ قال: "إذا جلس على شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم ينزل"

فعملوا بقولها وعملوا بروايتها فهذا خبر فيما تعم به البلوى، أجمع الصحابة على العمل به.

ومثل ذلك: عمل الصحابة في خبر رافع بن خديج في المخابرة، مع أن المخابرة مسألة تعم البلوى بها.

الدليل الثاني: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد جاءنا بإسناد صحيح، والراوي عدل جازم بالرواية ومن ثم فالأصل وجوب العمل بروايته، فإن صدقه ممكن ولا دليل على تكذيبه.

الدليل الثالث: قياس خبر الواحد على القياس، فإن القياس طريق صحيح لإثبات الأحكام فيما تعم به البلوى، مع أنه ظني فمن باب أولى أن يثبت الحكم بخبر الواحد فيما تعم به البلوى.

فالقياس مستنبط من الخبر، فإذا جاز إثبات الحكم فيما تعم به البلوى بواسطة القياس فمن باب أولى أن يثبت حكم ما تعم به البلوى بواسطة خبر الواحد، لأن خبر الواحد أصل للقياس.

الدليل الرابع: عموم أدلة حجية خبر الواحد، وقد أوردنا فيما سبق أدلة على وجوب العمل بخبر الواحد ومن ذلك هذه المسألة.

الدليل الخامس لهم: قالوا أن الخصم قد أثبت الأحكام، فيما تعم به البلوى بواسطة خبر الواحد، من أمثلة ذلك: أن الحنفية رأوا أن صلاة الوتر واجبة وهذا مما تعم به البلوى ومع ذلك أثبتوه بواسطة خبر الواحد، ومن ذلك: أن الحنفية قالوا بأن من قهقه في الصلاة بطل وضوؤه بناء على حديث ورد مع أن إبطال الصلاة بالقهقهة هذا مما تعم به البلوى، ومن ذلك: مسألة خروج النجاسة من غير السبيلين فقد أثبتها الحنفية بناء على خبر واحد مع أن ذلك مما تعم به البلوى، ومن ذلك: تثنية الإقامة بحيث تقال ألفاظ الأذان بالتثنية، فإن الحنفية قالوا بمشروعية تثنية الإقامة بناء على حديث أبي محذورة مع أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى.

فدل هذا على أن خبر الواحد طريق صحيح يمكن إثبات الأحكام بواسطته، وبهذا يتبين **رجحان مذهب الجمهور بقبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى**.

فصل: في حكم خبر الواحد في الحدود

ويقبل خبر الواحد في الحدود، وما يسقط بالشبهات.

وحكي عن الكرخي: أنه لا يقبل؛ لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة، فلا يقبل، لقوله –عليه السلام–: "ادرءوا الحدود بالشبهات".

وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي، يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد، كسائر الأحكام.

ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد: فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى.

وما ذكروه يبطل الشهادة والقياس، فإنهما مظنونان ويقبلان في الحدود.

هذه مسألة جديدة وهي مسألة خبر الواحد إذا ورد في الحدود، وفيما يسقط بالشبهات هل يكون مظنونًا، ويحتج به أو لا؟

وللعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أن خبر الواحد لا يقبل في الحدود وما يسقط بالشبهات، وقد حكي هذا عن الكرخي،

واستدل أصحاب هذا القول:

بأن خبر الواحد ليس قطعيًا فهو مظنون والمظنون فيه احتمال، ومن ثم يكون ذلك الاحتمال شبهه يدرأ بها الحد لحديث: "ادرؤا الحدود بالشبهات".

القول الثاني في المسألة: أن خبر الواحد يقبل في الحدود وما يسقط في الشبهات.

وهذا قول جماهير أهل الأصول، **استدلوا أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قياس خبر الواحد على الشهادة، فإن الشهادة مقبولة في الحدود، فكذا خبر الواحد يقبل فيها.

الدليل الثاني: أن الحدود يعمل فيها بواسطة القياس مع أن الظن المستفاد من القياس أضعف من المستنبط من خبر الواحد.

أما القول بأنه مظنون يسقط به الحد، فنقول: بأن الشهادة مظنونة ومع ذلك لا يسقط بها الحد ومع ذلك يجب الحد،

ومن ثم فإن الراجح هو **القول بقبول خبر الواحد في الحدود**، ويدل على هذا:

عموم نصوص حجية خبر الواحد، فإنها تشمل قبول خبر الواحد في الحدود والشبهات.

طالب: كيف يثبت القياس في الحدود؟

الشيخ: عندنا مثلًا مسألة الزاني ورد النص بأنه يقام عليه الحد، وجاء قائل فالحق في الزاني اللعن، فهنا أثبتنا الحد بواسطة القياس، لو جاءنا إنسان قال السرقة من الحسابات التي تكون في الانترنت يثبت بها الحد قياسًا على سرقة الأموال من الحرز، هنا أثبتنا حدًا بواسطة القياس.

طالب: هل هناك يا شيخ شيء يسقط بالشبهات غير الحدود؟

الشيخ: لابد أن نضبط أولاً الشبهة التي يسقط بها الحد، فليس كل شبهه يسقط بها الحد، وإنما المؤثرة في تقرير الحكم أو المؤثرة في نسبة الفعل إلى المتهم.

طالب: أقصد يا شيخ أنه فرق بين الحدود وأضاف شيء آخر وما يسقط بالشبهات، هل هناك شيء آخر غير الحدود؟

الشيخ: مثل القصاص، "باب الجناية".

طالب: أليست حدًا؟

الشيخ: لا، الحدود ما يعفى عنها.

فصل: في حكم الواحد إذا خالف القياس

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس.

وحكي عن مالك: أن القياس يقدم عليه.

وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول، أو معنى الأصول، لم يحتج به.

وهو فاسد؛ فإن معاذًا قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد، فصوبه النبي –صلى الله عليه وسلم–.

وقد عرفنا من الصحابة –رضي الله عنهم– في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص.

ولذلك قدم عمر –رضي الله عنه– حديث حمل بن مالك في غرة الجنين.

وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: "في كل إصبع عشر من الإبل": رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحضر من الصحابة.

ولأن قول النبي –صلى الله عليه وسلم– كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن.

ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر. وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة، دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس، وهو مخالف للأصول.

المراد بالقياس: المساواة بين محل وآخر في حكم شرعي؛ لتساويهما في علته، من غير أن يعرف ذلك بدلالة اللغة، والقياس على ما سيأتي من الحجج الشرعية.

وإذا تعارض قياس مع خبر الواحد، فأيهما نقدم؟ وهل يبقى خبر الواحد حجة بعد مخالفته للقياس؟

ومن أمثلة هذه المسألة: مسألة المصراة فإنه قد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: "لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاعها إن اشتراها فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعًا من تمر" فالحنابلة والشافعية، قالوا بمقتضى هذا الخبر.

وقال الحنفية: بأن هذا خبر واحد يخالف القياس فلا نقبله، ووجه مخالفته للقياس: أنه إذا ثبت البيع لزم ولم يكن فيه خيار، وأن الأصل في المثليات أن ترد بمثلها، واللبن من المثليات، لكنه هنا رده وصاع من تمر.

ومثل هذا: مسألة خيار المجلس فقد أثبتها أحمد والشافعي لحديث (البيعان بالخيار مالم يتفرقا).

فقد رد الحنفية والمالكية هذا الخبر، قال من أسباب رده له: أنه خبر واحد خالف القياس فإن القياس أن عقد البيع إذا تم لزم ولم يعد لأحد فيه خيار، وقالوا هذا خبر واحد خالف القياس فلا نقبله.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: تقديم القياس على خبر الواحد، ومن ثم لا يقبل خبر الواحد فيما لا يقبل بالقياس.

وقد استدل على هذا بأن:

القائس على يقين من قياسه على غلبة ظن أعلى منه الظن المستفاد من القياس.

وهذا قول الإمام مالك، وقد شكك بعضهم من نسبة هذا القول إلى الإمام مالك، ولكنه قد صرحه به في مواطن ومن ذلك، رده لخبر "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا" فقال عجبًا كيف يؤكل صيده ويغسل سؤره، فرد الخبر بناء على مخالفته للقياس حيث قاس مسألة الولوغ على مسألة الصيد، فإن الكلب إذا صاد صيدًا لم يلزم غسل الصيد بعده.

وقد أُعترض على المالكية بأنهم قد أثبتوا أحكامًا مخالفة للقياس بواسطة خبر الواحد، **فمن ذلك**: إثباتهم لدية المرأة، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: "تماثل المرأة الرجل في الدية حتى يبلغ الثلث، ثم تناصفه"

فإن القياس يخالف مقتضى هذا الخبر، فإن من مقتضى هذا الخبر أنه إذا قطع ثلاثة أصابع من المرأة، وجب ثلاثون من الإبل لأن الإصبع بعشر، فإذا قطعت أربعة أصابع منها لم يجب إلا عشرون لأن الدية أصبحت أكثر من الثلث، فهذا خبر واحد يخالف القياس ومع ذلك عمل به المالكية، واحتجوا به.

القول الثاني في المسألة: أن خبر الواحد إذا خالف الأصول أو معنى الأصول فإنه لا يحتج بخبر الواحد ولا يقبل.

والفرق بين هذا القول المنسوب إلى الحنفية وقول المالكية أن الحنفية لا يقدمون القياس على خبر الواحد إلا إذا كان له أصول متعددة.

من أمثلته: مسألة حكم بيع المصراة، فإن اعتبار المتلفات بمثيلاتها قد دل عليه أصول كثيرة ليس أصلًا واحدًا، حينئذ يكون خبر المصراة مخالفًا لقياس الأصول، والأصول هي المَحَال التي ثبت لها أحكام في الشريعة بأدلة خاصة بها، هناك في مسألة وجوب الضمان بالمثل، لا يوجد له دليل واحد فقط ولا دليلان ولا ثلاثة، بل هناك أدلة كثيرة أثبت الشارع فيها أن الضمان يكون في المثليات بالمثل، ومن ثم أن يكون هناك أصول كثيرة متعددة تدل على هذا الحكم وهو أن المثليات يجب ضمانها بالمثل، وخبر المصراة خالف قياس الأصول الذي ورد في هذه المسائل الكثيرة وبالتالي قالوا برده.

القول الثالث: أن خبر الواحد مقدم على القياس، وأن القياس المخالف لخبر الواحد قياس فاسد الاعتبار،

واستدل على ذلك بأدلة، منها:

حديث معاذ فإن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال بمّ تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد قال بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟، قال أجتهد رأيي" فقدم السنة على القياس، ومن السنة خبر الواحد، فدل هذا على أن خبر الواحد مقدم على القياس، وقد صوبه النبي ﷺ.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على تقديم خبر الواحد على القياس.

ولذلك قدم عمر حديث حمل بن مالك في غرة الجنين، لما أثبت في الخبر أن من قتل جنينًا وجب عليه غرة عبد أو أمة.

ومن أمثلة ما وقع فيه تقديم للخبر على القياس: ما ورد عن عمر رضي الله عنه: أنه كان يفاضل في دية الأصابع فيجعل الخنصر بسبع، والبنصر بثمان، ويجعل الإبهام بخمس عشرة، بحسب منفعة كل عضو، بناء على دليل قياسي معتمد على المناسبة، فلما روي لعمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "في كل إصبع عشر من الإبل" رجع عن قوله لهذا الخبر، وكان هذا بمحضر من الصحابة، فنقول هكذا بقية المسائل، يقدم خبر الواحد على القياس.

الدليل الثالث: أن القياس استنباط من الراوي، وأوجه الخطأ المتطرقة إليه كثيرة متعددة، بينما الخبر يعتمد على كلام المعصوم ﷺ، ما كان منسوبًا لصاحب الشريعة الناطق لها فهو مقدم مرجح على ما تستنبطه العقول.

قال "وكلام المعصوم" الوارد بخبر الواحد "أبلغ في إثارة غلبة الظن" ومن ثم يقدم كلام المعصوم على القياس لأنه أبلغ في إثارة غلبة الظن.

وقد يستدل لهم بعموم الأدلة الواردة بحجية خبر الواحد المتقدمة.

ثم أورد المؤلف نقضًا لمذهب الحنفية: حيث عملوا بخبر الواحد في مسائل مخالفين بذلك القياس، من هذا: أن الحنفية قد أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر، يعني قد أجازوا الوضوء بالنبيذ والمراد بالنبيذ: الماء يطرح فيه شيء من التمر ونحوه.

فإن القياس أنه لا يفرق بين السفر والحضر خصوصًا في باب ما تحضر به الطهارة فليس الماء الذي يكون في الحضر مغايرًا للماء الذي يكون في السفر، ومع ذلك تركوا القياس من أجل خبر واحد ورد في هذا، بأنه يجوز الوضوء به، وأن النبي ﷺ لما أوتي له بنبيذ قال ماء طهور، وتمرة طيبة.

وهذا الخبر الوارد ضعيف الإسناد، في إسناده أبو زيد مجهول.

وهكذا في مسألة القهقهة فإن الحنفية قالوا: بأن من قهقه في الصلاة انتقض وضوؤه، ومن قهقه خارج الصلاة لم ينتقض وضوؤه، مع أن القياس أن ما ينقض خارج الصلاة ينقض داخلها.

فهم تركوا القياس من أجل خبر واحد ضعيف الإسناد، ومع ذلك قدموا هذا الخبر على القياس، ومثله في مسألة الوضوء من القهقهة فقد أبطل الحنفية الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة وقالوا بأن الوضوء لا ينتقض خارج الصلاة، بناء على خبر واحد، رواه في هذا الباب وهو ضعيف الإسناد.

كذلك في مسألة القسامة، والمراد بذلك أن يوجد إنسان مقتول فيتهم أولياؤه من يكون بينه وبينه عداوة، ثم يقسم أولياء الدم بأن صاحبهم برئ فهذا خلاف للقياس، فإن القياس أن البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وهنا المدعي أخذنا منه الأيمان، ولم نطالبه بالبينة، أن هذا يخالف مقتضى القياس، فتركوا مدلول القياس من أجل خبر واحد وارد في هذه المسألة.

وهناك مسائل كثيرة يمكن أن تفرع بناء على هذه القاعدة، قاعدة تقديم خبر الواحد على القياس.

وبهذا نكون قد انتهينا من مباحث السنة.

طالب: حديث معاذ.

الشيخ: حديث معاذ ورد في سنن أبي داود وكثير من أئمة الإسلام قواه، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية قال أنه حسن، وابن كثير قال جيد الإسناد، وطعن فيه جماعة في معنين: المعنى الأول أنه برواية الحارث بن عمرو قالوا أنه مجهول، والآخرون قالوا أن الحارث بن عمرو هذا ابن أخ المغيرة بن شعبة، فهو معروف العين، وطُعن فيه بأن الخبر فيه رجال من أهل حمص والرجال غير معروفين، أجيب عن هذا بأن: الرجال كثرة وأصحاب معاذ لم يعلم منهم من هو مطعون فيه، ومن ثم يقبل هذا الخبر، يقبل هذا الإسناد.

طالب: ....

الشيخ: العسر وعموم البلوى من أسباب التخفيف، وليس معنى هذا أننا تركنا النص لمجرد كونه قد ورد في عموم البلوى، وإنما في مسائل عموم البلوى تأتينا أدلة تدل على أن أصحاب هذا الشأن يخفف عنه فالتخفيف ليس لذات عموم البلوى وإنما من أجل وجود دليل ونص في هذه المسألة.

الملف الصوتي الأربعون:

وجد في عصرنا من يحاول أن يشكك في دليل الإجماع وأن يجعل هذا الدليل لا اعتبار له، بدعوى أنه لا يمكن تحقق الإجماع أو تصوره أو بدعوى عدم وجود الأدلة التي تدل على حجيته، ولعلنا نقرأ كلام العلامة ابن قدامة المتعلق بذلك حتى نعرف ما يتعلق بكلام الأوائل في رد مثل هذا الكلام:

باب: الأصل الثالث: الإجماع

فصل: ومعنى الإجماع

في اللغة: الاتفاق، يقال: أجمعت الجماعة على كذا: إذا اتفقوا عليه.

ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: أجمع فلان رأيه على كذا: إذا صمم عزمه عليه.

قال الله -تعالى-: {فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُم}.

ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- على أمر من أمور الدين.

[إمكان وجود الإجماع وتصوره]

ووجوده متصور: فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام.

وكيف يمتنع تصوره؛ والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع، معرضون للعقاب بمخالفتها؟

وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب: لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين.

وإذا جاز اتفاق اليهود -مع كثرتهم- على باطل: فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه.

[كيف يعرف الإجماع]

ويعرف الإجماع بالإخبار، والمشافهة، فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع: هم العلماء المجتهدون، وهم مشتهرون معروفون، فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق.

[موقف العلماء من حجية الإجماع]

والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور.

وقال النظام: ليس بحجة.

وقال: "الإجماع: كل قول قامت حجته" ليدفع عن نفسه شناعة قوله، وهذا خلاف اللغة والعرف.

فصل: الأدلة على حجية الإجماع

ولنا دليلان:

أحدهما: قول الله -تعالى-: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين، ويُحرِّم مخالفتهم.

فإن قيل: إنما توعّد على مشاقة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وترك اتباع سبيل المؤمنين معًا، أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد.

ومن وجه آخر: وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه؛ لقوله تعالى: {مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} والحق -في هذه المسألة- من جملة "الهدى" فيدخل فيها.

ويحتمل: أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين.

ويحتمل: أنه أراد بالمؤمنين: جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر.

ولأن المخالف من جملة المؤمنين، فلا يكون تاركًا لاتباع سبيلهم بأسرهم.

ولو قدر أنه لم يرد شيء من ذلك، غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع أصل لا يثبت بالظن.

قلنا: التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد على كل واحد منهما منفردًا، أو بهما معًا.

ولا يجوز أن يكون لاحقًا بأحدهما معينًا، والآخر لا يلحق به وعيد، كقول القائل: "من زنا أو شرب ماء عوقب".

وهذا لا يدخل في القسم الثاني لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت العقوبة، فثبت أنه من القسم الأول.

وأما الثاني: فلا يصح؛ فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا من غير شرط.

وإنما ذكر تبين الهدي عقيب قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ} وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقا، فلأن لا يكون شرطًا لترك اتباع سبيل المؤمنين -مع أنه لم يذكر معه- أولى.

وأما الثالث: فنوع تأويل، وحمل اللفظ على صورة واحدة.

"وأما الرابع: فإن مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كونه من الأدلة الأصلية؛ إذ ما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال، فإن النص يحتمل أن يكون منسوخًا، والعام يجوز أن يكون مخصوصًا، وهذا وشبهه لم يمنع كونه من الأصول، كذا ههنا".

الدليل الثاني: من السنة:

قول النبي –صلى الله عليه وسلم– "لا تجتمع أمتي على ضلالة". وروي: "لا تجتمع على خطأ". وفي لفظ "لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ".

وقال: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحًا فهو عند الله قبيح".

وقال: "من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" و "من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية".

وقال: "عليكم بالسواد الأعظم".

وقال: "ثلاث لا يغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين".

ونهى عن الشذوذ وقال: "مَن شَذَّ شَذَّ فلي النَّار".

وقال: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله".

وقال: "من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد".

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين، لم يدفعها أحد من السلف والخلف.

وهي وإن لم تتواتر آحادها، حصل لنا بمجموعها العلم الضروري: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– عظم شأن هذه الأمة، وبين عصمتها عن الخطأ.

وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة "علي" وسخاء "حاتم" وعلم "عائشة"، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواترًا، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جرّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع.

ويشبه ذلك: ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال، ويحصل بمجموعها العلم الضروري.

ومن وجه آخر:

أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافًا إلى زمن النظام.

ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار مطردة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته، مع اختلاف الطباع، وتباين المذاهب في الرد والقبول.

ولذلك: لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه.

ومن وجه آخر:

أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلًا مقطوعًا به وهو: الإجماع الذي يحكم على كتاب الله وسنة رسوله.

ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به، الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى سند مقطوع به.

أما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلومًا، حتى لا يتعجب متعجب، ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟!

وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبيه له؟ هذا وجه الاستدلال.

قول المؤلف رحمه الله: (**الأصل الثالث**) أي: الدليل الإجمالي الثالث، وقد تقدم معنا دليلين أولهما الكتاب وثانيهما السنة، **وعرف الإجماع في اللغة**: بأنه الاتفاق وقال بأنه يطلق في مرات ويراد به العزم أو تصميم العزم وقوله تعالى: (فأجمعوا أمركم وشركاءكم) أي: اعزموا عليه وصمموا العزم عليه، (**شركاءكم**) أي: اتفقوا أنتم وهم على هذا الأمر.

وعرف الإجماع في الشرع: بأنه اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين.

وقوله (**اتفاق**) إذ لا بد من أن يكون العلماء قد اتفقوا على هذا القول، أما إذا حصل هناك اختلاف فلا يكون هناك إجماع.

وقوله (**علماء**) المراد به: أهل الاجتهاد لأن المعول عليه في الإجماع قول الفقهاء المجتهدين، أما غير المجتهدين فإنه لا يعتبر قولهم وفاقًا ولا خلافًا إذ لا مدخل لهم في استخراج الأحكام من الأدلة كما سيأتي.

وقوله (**علماء العصر**) المراد به: العصر الذي حصل فيه الاتفاق، والألف واللام هنا للعهد، وليس المراد بالإجماع أن يتفق جميع المجتهدين في كل الأعصار، فإن هذا يجعل الإجماع لا قيمة له لأنه يؤدي إلى ألا يحتج بالإجماع إلا قبيل قيام الساعة، ومن هنا نكتفي بإجماع علماء أي عصر.

وقوله (**من أمة محمد صلى الله عليه وسلم**) فيه إخراج اتفاق علماء اليهود والنصارى وأهل الملل الأخرى، فإنه لا معول على أقوالهم ولا اعتبار بإجماعهم، وذلك لأن النصوص إنما دلت على حجية إجماع هذه الأمة دون غيرها من الأمم.

وقوله (**على أمر من أمور الدين**) أي: أن محل الإجماع هو مكان أو محل تثبت نسبته إلى الدين، أما اتفاق المجتهدين على أحد الأمور الدنيوية فهذا لا يعول عليه ولا يكون إجماعًا معتبرًا، كما لو أجمعوا على رغبة في مأكل أو توجه نحو نوع من أنواع البناء أو نحو ذلك، **وبعض أهل العلم قال**: الأولى أن يقال: (على حكم شرعي) ليدخل في ذلك الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وهذا أولى من أن يقال: (على أمر من أمور الدين).

واشترط بعض أهل العلم في الإجماع: أن يكون الاتفاق بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه في حال حياته يكون الاعتبار بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهناك من قال: بأن النصوص دلت على حجية الإجماع مطلقًا فحينئذ لا حاجة لتقييدها بغير عصر النبوة.

ثم بعد ذلك بحث المؤلف ثلاث مسائل تتعلق بتقرير دليل الإجماع:

المسألة الأولى متعلقة: بتصور وجود الإجماع.

المسألة الثانية: في نقل الإجماع.

المسألة الثالثة: في حجية الإجماع.

أما المسألة الأولى وهي: تصور وجود الإجماع، فيقول: بأن الإجماع متصور ووجوده ممكن ولا يوجد منه مانع، **ويدل على تصور الإجماع عدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الأمة أجمعت على عدد من الأحكام الشرعية، ومن ذلك إجماع الأمة على وجوب الصلوات الخمس وعلى وجوب سائر الأركان الإسلام، فوقوع الإجماع في هذه المسائل دليل على إمكان وقوعه وعلى تصور وجوده.

الدليل الثاني: أن الأمة متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع معرضون للعقاب بمخالفتها، وحينئذ لا يبتعد عقلاً أن يتفقوا على حكم شرعي عملاً بالنص وابتعاداً عن العقوبة الواردة بمخالفة النص.

الدليل الثالث: أن اتفاق علماء الأمة ممكن على بعض الأمور الدنيوية كالأكل والشرب، فإذا أمكن إجماعهم واتفاقهم على أحد الأمور دل ذلك على إمكان اتفاقهم على حكم شرعي.

الدليل الرابع: أن اتفاق اليهود على أحد الأمور ممكن، وإذا كان ذلك في اليهود مع كونهم على باطل فهذا دليل على إمكان اتفاق أهل الحق على الحكم الشرعي.

فهذه أدلة تدل على إمكان تصور الإجماع.

وقال طائفة: بأن إجماع الصحابة متصور ولكن إجماع غير الصحابة غير متصور، لانتشار العلماء بعد عصر الصحابة.

وقد يجاب عن هذا: بأن الإجماع متصور بدلالة وقوع الإجماع على عدد من المسائل، **من أمثلة ذلك في عصرنا الحاضر**: هناك اتفاق من علماء العصر على استعمال العديد من الوسائل الجديدة، اتفاق على استعمال السيارات واستعمال الجوالات واستعمال الهواتف واستعمال عدد من أدوات التقنية الحديثة ولا يوجد مخالف في هذه العصور، فدل هذا على إمكان تصور وقوع الإجماع من علماء الأمة بعد عصر الصحابة.

المسألة الثانية: ما يتعلق بنقل الإجماع: فإن الإجماع قد يعرف بواسطة الإخبار، بحيث يكون هناك أخبار متناقلة تنقل قول فلان ويُنقل إلينا قول فلان، أو يعرف بواسطة المشافهة بأن يتصل بالعلماء ويستمع لأقوالهم مباشرة، وذلك لأن الذين يعتبر قولهم في الإجماع ويستند إلى أقوالهم وينبني الإجماع على فتاواهم هم العلماء الذين وصلوا إلى رتبة الاجتهاد، ومن كان كذلك فهو مشهور معروف، وبالتالي يمكن أن نعرف أقوالهم من الآفاق، وفي عصرنا الحاضر وجدت من الآلات والوسائل التي تنقل الأقوال ويمكن من خلالها تعرّف أقوال الفقهاء في لحظات وثوان معدودات، فدل ذلك على إمكان نقل الإجماع ومعرفة المسائل التي يقع عليها الإجماع.

وقد أُعترض على هذا بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن العلماء قد انتشروا في الآفاق، وبالتالي يصعب جمع أقوالهم.

ويجاب: بأن ذلك ممكن سواءً لأهل عصرهم أو لمن يأتي من بعدهم من العصور، خصوصًا في وقتنا الحاضر الذي تيسرت فيه وسائل المواصلات والاتصالات مما يكون انتشار المجمعين غير مانع من العلم بأقوالهم.

الاعتراض الثاني: أنه يمكن أن يكون بعض العلماء قد خفي حاله، لكونه أسيرًا أو لكونه محبوسًا أو لكونه في مكان منعزل عن الناس خصوصًا أنه قد يكون المجتهد خامل الذكر لا يعرف أنه من أهل الاجتهاد.

وقد أجيب عن هذا: بأن العبرة في حجية الإجماع هي الدليل الشرعي الذي دل على عدم إمكان أن يقع اتفاق من الأمة على أمر باطل، ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أنه لا يمكن أن يكون الباطل ظاهرًا في الأمة ولا يوجد قول الحق فيها.

واعترض بعضهم: بأن هناك أسباب قد تجعل بعض العلماء يرجع عن فتواه.

فنقول: لو رجع عن فتواه لنُقل هذا الرجوع كما نُقل إلينا أصل قوله.

المسألة الثالثة: حجية الإجماع، هل الإجماع حجة شرعية يستدل به على الاحكام الشرعية أو لا؟

فجمهور العلماء قالوا: بأن الإجماع حجة قاطعة، **وذهب النظام:** إلى أنه ليس بحجة، وهو إبراهيم بن سيار، وقد خالف في عدد من المسائل الأصولية والفقهية، واشتهر قوله في مسألة الإجماع وأنه ليس بحجة، ولما عورض بالنصوص الواردة في حجية الإجماع وبأقوال الأئمة السابقين، فسر أقوالهم بأن مرادهم بالإجماع كل قول قامت حجته ووضح دليله، من أجل ألا يكون هناك مجال للطعن فيه وفي مقالته، وهذا التفسير للإجماع يخالف دلالة اللغة التي تدل على أن الإجماع معقود من الاتفاق، كذلك يخالف هذا التفسير للإجماع العرف الذي سار عليه الناس وتعارفوا بأنه لابد في الإجماع من اتفاق.

إذًا **القول الأول:** قول النظام بعدم حجية الإجماع.

القول الثاني: قول جماهير أهل العلم بأن الإجماع حجة قاطعة، وقد استدل الجمهور على قولهم بحجية الإجماع بعدد من الأدلة الشرعية، لعل الاستدلال يحصل بمجموعها ويحصل القطع بناءً على توافق هذه الأدلة، **هذه الأدلة منها ما يأتي:**

الدليل الأول: قول الله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) فإن الله عز وجل قد أنكر على من خالف سبيل المؤمنين وتوعده بالعقوبة، مما يدل على أن مخالفة سبيل المؤمنين من المحرمات، ومن سبيل المؤمنين ما أجمعوا عليه.

وقد أُعترض على الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن الوعيد على الجمع بين الأمرين بين مشاقة الرسول وترك اتباع سبيل المؤمنين، أما من ترك أحدهما فإنه لا يلحقه الذنب، كما ورد في النصوص تحريم الجمع بين الأختين مع أن الزواج بإحداهما دون الأخرى جائز.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض: بأنه إذا تُوعد على شيئين فكل واحد من الشيئين يتوعد عليه، لذلك لا يصح أن نجعل أمرين أحدهما ممنوعًا منه والآخر غير ممنوع ثم نرتب العقوبة عليهما، **ومثل لذلك**: بقول القائل: من زنا وشرب ماء عوقب، مع أن شرب الماء لا عقاب عليه، نقول: هذا الكلام غير مقبول ولذلك تفسير الآية بمثل هذا لا يقبل، ويدل على هذا أن مشاقة الرسول تقع العقوبة والوعيد عليها وحدها، فهكذا في اتباع غير سبيل المؤمنين.

الجواب الثاني عن الاستدلال بالآية: أن الوعيد إنما يكون لمن ترك سبيلهم بعد معرفته للحق، لقوله تعالى: (من بعد ما تبين له الهدى).

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن قوله: (من بعد ما تبين له الهدى) جاءت بعد قوله: (ومن يشاقق الرسول) ومشاقة الرسول تقع العقوبة والوعيد عليها، فكهذا بدون اعتبار هذا الأمر، فكهذا فيما يتعلق بترك اتباع غير سبيل المؤمنين، ولأن المراد بقوله: (من بعد ما تبين له الهدى) أن العقوبة لا تكون لمن لم تبلغه المسألة، وأن الجاهل يعفى عنه لجهله ولا يعني هذا أنه كان مصيبًا، وكلامنا في تصويب من ترك سبيل المؤمنين أو عدم تصويبه وليس في العقوبة التي تكون عليه.

الجواب الثالث: أنه يحتمل أن الآية إنما أوردت العقوبة والوعيد على من ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين وهو أصل دين الإسلام.

وأجيب عن هذا: بأن الآية عامة ولا يصح حملها على بعض أفرادها إلا بدليل، ومن ثم تخصيص الآية بدون دليل يعتبر تأويلاً غير مقبول.

الجواب الرابع: أنه أراد بقوله: (غير سبيل المؤمنين) جميع المؤمنين إلى قيام الساعة، وإذا قلنا بذلك لم يكن الإجماع حجة لأنه لا يكون هناك اتفاق من جميع المؤمنين إلا عند قيام الساعة وفي ذلك الوقت يكون وقت حساب لا وقت عمل.

وأجيب عن هذا: بأن هذا يجعل الآية لا معنى لها، والأصل في النصوص الشرعية أن تحمل على معنى صحيح يمكن أن تفسر الآية به ويكون له وجود ووقوع.

الاعتراض الآخر: بأن المخالف في حجية الإجماع من جملة المؤمنين، ومن ثم إذا لم يعمل بإجماع من سبقه لا يكون تاركًا لاتباع سبيل المؤمنين جميعهم.

وأجيب عن هذا: بأن هذا إبطال لمعنى الآية ويقتضي ألا يكون للآية معنىً معتبر.

الاعتراض الأخير: بأن هذه الآية قد ورد على الاستدلال بها احتمالات متعددة، وما كان كذلك فهو محتمل، والإجماع أصل قطعي لا يصح أن نثبته بدليل في الاحتجاج به احتمالات كثيرة.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن هذه الاحتمالات لم تستند إلى دليل ومن ثم لا تؤثر على قطعية الاحتجاج بالآية.

كما يجاب بجواب آخر: أن الاستدلال بالآية اعتضد بالاستدلال بالنصوص الأخرى الواردة في حجية الإجماع، فاستفادت القطع بمجموعها وإن لم يكن القطع مستفادًا من آحادها.

الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية الإجماع: تواتر النصوص من سنة النبي صلى الله عليه وسلم على حجية الإجماع، **ومن ذلك**: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" كما ورد في الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله أجاركم من ثلاث خلال، وذكر منها: ألا تجتمعوا على ضلالة" كما رواه أبو داوود، وفي لفظ آخر عند الترمذي: "لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبدًا" وهكذا جاء بلفظ: "لا تجتمع هذه الأمة على خطأ" **ومثله**: ما جاء في الخبر: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن" لكن هذا الخبر لا يثبت مرفوعًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه بسند جيد، وإنما ورد من حديث أنس بإسناد ضعيف جدًا فيه متروك، **وكذلك مما يدل على تواتر السنة في حجية الإجماع**: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام" وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من فارق الجماعة فمات فميتته جاهلية".

فإن قال قائل: يحتمل أن تكون هذه في الالتزام بطاعة أصحاب الولاية.

ويجاب عن هذا: بأن الأحاديث شاملة للمعنيين وبالتالي لا يصح تخصيصها بأحد المعنيين.

ومن النصوص النبوية الواردة في حجية الإجماع: ما ورد بحديث: "عليكم بالسواد الأعظم" وحديث: "ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم" والمراد بهذا: أنه لا يكون عليهن قلب مسلم أو لا يحمل الحقد

والشحناء من كان متصفًا بهذه الصفات، أولاهن: إخلاص العمل لله بحيث لا يريد الإنسان بعباداته شيئًا من أمور الدنيا، والمناصحة لولاة الأمور سواءً كان بالسمع والطاعة لهم أو بيان الحق لهم، ولزوم جماعة المسلمين، فدل هذا على أن اعتبار الجماعة والاحتجاج بأقوالهم مما ورد به الخبر.

ومثل هذا: ما ورد في النصوص من النهي عن الشذوذ، وقال: "من شذ شذ في النار" سواء كان ذلك مما يتعلق بأمور الولاية أو كان فيما يتعلق بأمور العلم، وقال صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على لاحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله" فإذا أجمعت الأمة على قول دل هذا على أن ذلك القول هو الحق، وقال صلى الله عليه وسلم: "من أراد بحبوحة الجنة فليزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" هذه أحاديث كثيرة، إن لم تتواتر أحادها فقد تواتر ما اتفقت عليه من معنى وهو أن الإجماع حجة شرعية.

ويدل على ذلك: أن الأخبار الدالة على حجية الإجماع كانت مشتهرة في الأمة ومع ذلك لم يردها أحد من السلف ولا من الخلف، فهذه الأخبار تدل على معنى وهو أن هذه الأمة لا تتفق على باطل، ولذلك فإن الأخبار المتواترة نستفيد منها العلم كما في الأخبار الواردة بشجاعة علي وعلم عائشة، وإن لم تكن آحاد الأخبار الواردة في ذلك من قبيل المتواتر لكن مجموعها يحمل على التواتر المعنوي.

ويدل على هذا المعنى: أن هذه الأخبار كان مشهورة في عهد الصحابة وفي عهد التابعين وكان الناس يتمسكون بها في إثبات الإجماع ولم يخالف في هذا أحد من أهل العصور الأولى إلى زمن النظام، مما يدل على أنها أخبار قاطعة مفيدة للعلم، ولذلك يقال بأنه يستحيل حسب عوائد الناس أن تتوافق أمة كاملة في عصور مختلفة على التسليم بحجية الإجماع، وهذا يمكن أن نذكره كدليل ثالث، **الدليل الأول**: الاستدلال بآيات الكتاب، **والثاني**: ما تواتر من السنة، **والدليل الثالث**: الاستدلال بحكم العادة، فإن العادة دالة على أنه يبعد أن يتفق أهل قرون أو أهل عصر على قول إلا إذا كان ذلك القول مما قامت الحجة بصحته خصوصًا أن طبائع الناس مختلفة وأن مذاهبهم متباينة متعددة.

وأورد طريقة أخرى في الاستدلال فقال: الذين احتجوا بهذه الأخبار أثبتوا بها دليلاً قطعيًا وهو الإجماع الذي يحكم به على الكتاب والسنة، ويستحيل في العادة أن يسلموا بخبر يرفعون به حكم الكتاب والسنة إلا إذا كان اتفاقهم قد استند إلى مستند قطعي، ويبعد أن يقوموا برفع دلالة القطعي من الكتاب والسنة بدليل ليس بقطعي.

وبهذا نعلم **رجحان قول الجمهور** في حجية الإجماع وأنه مما يصح أن تبنى عليه الأحكام الشرعية، وبهذا نكون قد وصلنا إلى تقرير حجية الإجماع.

ويمكن أن يستدل على إمكان وقوع الإجماع بشيئين:

الأول: أن النصوص الشرعية قد أحالتنا على الإجماع، ودلت على أن الإجماع حجة شرعية، ولا يمكن أن تحيلنا النصوص على ما لا يمكن تصوره أو ما لا يوجد له أفراد في الواقع، وإلا لكان كلام الشارع عبثًا وكلام الشارع ينزه من مثل هذا.

والدليل الثاني: وقوع الإجماع على العديد من المسائل من قبل علماء العصر سواءً في عصرنا الحاضر أو في العصور المتقدمة، وبهذا يتبين أن الإجماع متصور الوقوع وأن الإجماع يمكن نقله وأن الإجماع حجة شرعية يجب العمل بها.

الملف الصوتي الحادي والأربعون:

فصل: ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر

لأن الحجة في قولهم، لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم، فهم على الحق يقينًا، صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

فصل: في المعتبرين في الإجماع

ولا اختلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين.

فأما العوام: فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين.

وقال قوم: يعتبر قولهم؛ لدخولهم في اسم "المؤمنين" ولفظ الأمة.

وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع؛ إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة.

وإن تصوّر: فمن الذي ينقل قول جميعهم، مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى؟!

ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي في نقصان الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ: إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته.

والعامي إذا قال قولًا: علم أنه يقوله عن جهل، وليس يدري ما يقول.

ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء، ويحرم عليه ذلك.

ولذلك ذم النبي –صلى الله عليه وسلم– الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا.

وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء، وتحريم الفتوى بالجهل والهوى.

يقول المؤلف ــرحمه الله تعالىــ: **(ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر)** هذه المسألة مفروضة فيما إذا نقص علماء الأمة عن عدد التواتر وأصبحوا آحاداً، وفي هذه الحال هل نقول بأن اتفاق هؤلاء الآحاد من العلماء الذين لا يوجد في الأمة غيرهم يعتبر إجماعاً حجةً قاطعة أو أنه لابد أن يكون أهل الإجماع قد بلغوا عدد التواتر من أجل أن يكون إجماعهم حجة قاطعة؟

القول الأول: وجماهير أهل العلم على عدم اشتراط بلوغ أهل الإجماع لعدد التواتر، **واستدلوا على ذلك:**

بأن النصوص الواردة في حُجية أقوال أهل الإجماع وعدم اتفاقهم على الخطأ كما تشمل أهل الإجماع إذا

كانوا قد بلغوا عدد التواتر تشمل ايضاً ما إذا كان أهل الإجماع آحاداً، فإن قوله صل الله عليه وسلم: "لا تجتمع أُمتي على ضلالة" وقوله: "لا تزال طائفة من أُمتي على الحق" يشمل ما إذا كان أهل الإجماع آحاداً.

القول الثاني: بأنه يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة: هل حُجية الإجماع ناشئة من الاستدلال بالنصوص الشرعية فيكون مدرك حُجية الإجماع هو الشرع أو أن مَدرك حُجية الإجماع هو أن العادة تدل على عدم اتفاق العدد الكثير من العلماء على الخطأ؟

ولعل الصواب في هذه المسألة: أن مَدرك الإجماع هو: دلالة النصوص الشرعية فمدركه شرعيٌ لا عادي ولا عقلي، ومن ثم إذا نظرنا في دلالة النصوص وجدناها تدل على أن إجماع الأمة معتبر ولم تشترط في هذا أن يبلغوا عدد التواتر.

على أن طائفة من العلماء قالوا: بأن هذه المسألة مستبعدة، بل قال طائفة منهم: بعدم وقوع هذه المسألة وأنها لن تقع، **وسيأتي معنا في مباحث الاجتهاد مسألة:** هل يجوز أن يخلو العصر عن مجتهد؟ والجمهور يجيزون ذلك والحنابلة يمنعونه على ما سيأتي من مباحث الاجتهاد.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك مسألة: من يعتبر قوله في الإجماع ومن الذي لا يعتبر قوله في الإجماع؟

وذكر في ذلك طوائف:

الطائفة الأولى: العلماء من أهل الاجتهاد الذين بلغوا رتبة استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة، فهؤلاء يعتبر قولهم بالاتفاق بدون خلاف في هذه المسألة وذلك لأن العلماء هم المعنيون أصالةً بالنصوص الدالة على حُجية الإجماع.

المسألة الثانية: في غير المكلفين من الصبيان والمجانين فإن المجنون لا تعتبر مخالفته ولا موافقته بالأجماع، وذلك لأن المجنون ليس عنده عقل فيعتبر قوله في الإجماع، وهكذا الصبي غير المميز لا يعتبر قوله لأنه لا اعتداد بقوله، وأما بالنسبة للصبي المميز إذا بلغ رتبة عالية في العلم فهل يعتبر قوله في الإجماع؟ **الصواب من أقوال الأصوليين:** عدم اعتبار قوله، وذلك لأنه غير مؤاخذ شرعاً بما يقول ولأن قلم التكليف مرفوع عنه ومن ثم لم يعتبر قوله.

المسألة الثالثة: مسألة العوام، هل يعتبر قول العوام في الإجماع أو لا يعتبر قولهم؟ **وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:**

القول الأول: أنه لا يعتبر قول العوام في الإجماع، وهذا هو المشهور من مذاهب العلماء الأصوليين والفقهاء، **واستدل من يقول بهذا القول بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن العوام لا يتصور جمع أقوالهم ومن ثمّ فيكون اعتبار قول العوام في الإجماع مؤديًا إلى إلغاء الإجماع وهذا يخالف مقتضى النصوص الدالة على حُجية الإجماع.

الدليل الثاني: أن نقل أقوال العوام في المسائل غير متصور بل بعيد.

الدليل الثالث: أن العامي ليس له آلة في هذا الشأن وبالتالي يعتبر بمثابة الصبي لعدم وجود آلةٍ لديه.

الدليل الرابع: أن النصوص الدالة على عصمة الأُمة عن الخطأ لا يتصور أن تدل إلا على عصمة من يمكن أن يصيب لأهليته، وأما العامي فإنه إذا تكلم في مسائل العلم فإنما يتكلم بجهل ولا يدري حقائق المسائل ولا يتمكن من الاستدلال، ومن ثم فقوله في مسائل العلم يعتبر معصية فكيف يُقال بأن المعاصي تكون داخلة في الإجماع المعتبر حُجة شرعية.

الدليل الخامس: أن الإجماع منعقد على أن العامي لو خالف قول العلماء فإنه يعتبر عاصياً قد ارتكب محرم من المحرمات، وما كان كذلك فإنه لا يمكن أن يقال بأن معصيته معتبره في الدليل الشرعي دليل الإجماع، **ويُستدل على ذلك**: بأن النصوص قد دلت على ذم من افتى بغير علم والعامي الذي يفتي في مسائل العلم بغير علم يدخل في هذا الذم فكيف حينئذٍ يُقال باعتبار من كان قوله كذلك كما ورد في الحديث: "حتى إذا لم يُبقي عالماً اتخذ الناس رؤوسًا جُهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا".

القول الثاني في المسألة: أن قول العوام معتبر في الإجماع وهذا القول هو قول أبي بكر الباقلاني، **واستدل من قال بهذا القول بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن العوام يدخلون في قوله تعالى: (ويتبع غير سبيل المؤمنين) فإن هذا الدليل يدل على اعتبار قول الأمة وإجماعهم وهذا الدليل يدخل فيه العوام.

الدليل الثاني: قالوا بأن النبي صل الله عليه وسلم قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" والعوام يدخلون في لفظ الأمة.

ولا شك أنه إذا وقع الاتفاق بين العلماء والعامة فحينئذٍ تكون المسألة من المسائل القطعية التي تُعلم من دين الاسلام بالضرورة، لكن مسائل الإجماع ليست متوافقة مع مسائل ما يُعلم من الدين بالضرورة، وذلك أن ما يُعلم من الدين بالضرورة يؤاخذ به الجميع ولا يُقبل من أحد عذر بعدم علمه بها، بخلاف مسائل

الإجماع فإن منها ما هو خفي، ولذلك وقع إجماع الأمة على بنت الابن تأخذ مع البنت السدس مع كون أكثر العوام لا يعرفون هذه المسألة.

وأما الاستدلال بأن العوام يدخلون في اسم المؤمنين وفي لفظ الأمة، فيقال: بأن العامة تبع للعلماء في هذه المسائل وليس لهم قول مستقل، ومن ثم دخلوا في هذا اللفظ على جهة التبعية لا على جهة الأصالة، وبالتالي يدل هذا على عدم اعتبار قول العوام.

وقد قال طائفة: بأن الخلاف في هذه المسألة **خلاف في اللفظ**، فإن العوام لا يدخلون في مسائل الفقه والاجتهاد وبالتالي هم تبع لعلمائهم، ولأنه لا يمكن أن يصرح كل عامي بقول له في المسألة وإلا لأدى ذلك إلى إبطال الإجماع، وبالتالي هو يشترط أن يسكتوا ولا يخالفوا في هذه المسائل ومن ثّم يكون قولهم ليس بذلك البُعد عن قول الجماهير.

وقال طائفة: بأن اعتبار قول العوام في الإجماع لم يقل به أحد، وأن القول المنسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني إنما هو في المتصرف في مسائل الفقه الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد، وبالتالي لم يوجد هنالك خلاف في هذه المسألة. كما أنه نُقل عن الآمدي أنه خالف في هذه المسألة، والآمدي لم يخالف في اشتراط اعتبار قول العوام في الإجماع وإنما قال: ما وافق فيه العوام العلماء كان إجماعاً قطعياً وما خالف العوام فيه العلماء فإنه يكون قول العلماء إجماعاً ظنياً، ومن ثم الخلاف ليس في أصل اعتبار قول العوام في الإجماع ويدل على هذا: ما صرح به الآمدي في الإحكام حيث قال: إن الإجماع بدون العامة ظني وبهم قطعي والذي في البرهان للجويني أن خلاف القاضي إنما هو ف من كان يتصرف في الفقه وليس خلافه في العامي، وقد انكر ابن السبكي في الإبهاج نسبة هذا القول إلى قاضي باعتبار قول العوام، بل نسب الجويني في التلخيص إلى القاضي الباقلاني حكاية الإجماع على عدم اعتبار قول العوام فدل هذا على أنه **لا يوجد خلاف في عدم اعتبار العوام في حُجية الإجماع** وخلاف من خالف إنما هو في القطعية و الظنية.

فصل: فيمن يعتبر في الإجماع من أصحاب العلوم

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم، كأهل الكلام، واللغة، والنحو ودقائق الحساب: فهو كالعامي لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علمًا سواه.

فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع، من غير معرفة بالأصول، أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو: فلا يعتد بقولهم -أيضًا-.

وقال قوم: لا ينعقد الإجماع بدونهم؛ لأن الأصولي -مثلًا- العارف بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي، والعموم: متمكن من درك الأحكام إذا أراد، وإن لم يحفظ الفروع.

وآية ذلك: أن "العباس" و "طلحة" و"الزبير" ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبأدلة، وزيد بن ثابت ومعاذ: يعتد بخلافهم.

وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سمّي بعضهم في الشورى، ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد.

لكن عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلًا لفهمهما.

والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لأصل هذه الدقائق.

ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه.

ومن لا يعرف الاستنباط، مع عدم معرفته ما يستنبط منه: لا يمكنه الاستنباط.

وكذلك من يعرف النصوص، ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها: كيف يمكنه تعرف الأحكام؟

وأما الصحابة الذين ذكروهم: فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام، وكيفية الاستنباط، وإنما استغنوا بغيرهم، واكتفوا بمن سواهم.

فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟

قلنا: هي اجتهادية، فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبرًا فخالف: لم يبق الاجماع حجة قاطعة.

هذه مسألة من المسائل التي تتعلق بمن يعتبر قوله في الإجماع، وقد تقدم معنا في العلماء المجتهدين والبحث في المجانين والبحث في الصبيان والبحث في العوام، **فهذا هو المبحث الخامس**: ويتعلق بالأُصولي والنحوي والفقيه، فهذه ثلاث مسائل هل يعتبر قول هؤلاء في الإجماع أو لا يعتبر قولهم في الإجماع؟ فإذا كانت

المسألة تتعلق بعلم هؤلاء ويترتب عليها مسائل من علومهم فحينئذٍ تعتبر أقوالهم، وذلك أن الحكم الشرعي مبني على علم هؤلاء، ومن ثم أُعتبر قولهم في هذه المسائل، أما من يعرف من العلم ما لا أثر له وكانت المسألة لا علاقة لها بتخصص ذلك المتخصص فحينئذٍ هل يُعتد بخلافهم في الإجماع أو لا؟

ومثّل لذلك: بأهل الكلام في مسألة متعلقة بالفروع لا أثر للمباحث العقدية فيها، وهكذا أهل اللغة والنحو في مسألة لا علاقة لها بالنحو، وهكذا من كان مختصًا في دقائق الحساب سواءً في الفرائض أو في غيرها في مسألة ليس لها تعلق بتخصص هؤلاء، فهؤلاء يُعتبرون كالعوام ومن ثم لا يُعتد بخلافهم، وكونهم قد حصّلوا علماً اتقنوه ومهروا فيه لا يعني أنهم قد وصلت لهم الأهلية لاستخراج الأحكام من الأدلة الشرعية.

إذاً هذه هي المسألة الأولى بما يتعلق بالمتخصص في علمٍ لا أثر له في العلوم في الحكم الشرعي في تلك المسائل.

المسألة الثانية: مسألة الأُصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع هل يُعتبر خلافه أو لا يُعتبر خلافه؟ وقد وقع الخلاف في هذه المسألة: **فقال طائفة**: يُعتبر خلافه، وذلك لأنه يعرف مدارك الأحكام ويتمكن من استخراج الأحكام من الأدلة ومن ثم فله أهلية التصرف في الفروع وإن لم يكن حافظاً للفروع، **واستدلوا على ذلك**: بأن الفقهاء المجتهدين لا يعرفون دقائق من مسائل الفقه وقد تخفى عليهم وإذا كان ذلك في الفقهاء المجتهدين قد خفي عنه فليُعفى عنه بالنسبة للأُصولي.

واستدلوا ثالثاً: بأن عددًا من الصحابة لم ينصبوا أنفسهم للفتوى ولم يعرفوا دقائق الفقه مع ذلك هم من أهل الاجتهاد بدلالة أنهم يصلحون للإمامة العظمى، وأن بعضهم قد سُمي في أصحاب الشورى وإن لم يكونوا ممن يحفظوا الفروع.

القول الثاني: قول الجماهير، أن من كان عالماً بقواعد الأصول لكنه لا يتمكن من تطبيقها على الفروع أنه لا يُعتبر قوله في الإجماع، وهذا هو الذي اختاره المؤلف، **استدل على هذا بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن هذا الأُصولي لا يعرف مسائل الفروع ومن ثم لا يتمكن من قياس المسائل الجديدة على المسائل المنصوصة لأنه لا يعرف المسائل المنصوصة، ولأن الاستنباط لا بد أن يكون مبنيًا على أصول يستنبط منها، ومن كان يعرف الاستنباط لكنه لا يعرف ما يُستنبط منه فإنه لا يتمكن من الاستنباط.

وأجابوا عن استدلالات المخالف: بأن قالوا بأن هذا الأُصولي وإن عرف مدارك الأحكام لكنه لا يعرف تطبيقها على المسائل الجديدة ولا يتمكن من معرفة الأصول التي يمكن أن تقاس تلك المسائل عليها.

وأجابوا عن قولهم بأن الفقهاء قد تخفى عليهم بعض دقائق مسائل العلم **فأُجيب عن هذا**: بأن هذه المسائل خفيت عليهم لكونهم لم يبحثوها ولم ينظروا فيها بخلاف ذلك الأُصولي فإنه أصلاً لا يتمكن من استخراج الحكم فيها.

وأجابوا عن استدلالهم بكون بعض الصحابة لم ينصب نفسه للفُتيا مع كونه يصلح للإمامة العظمى مما يدل على أنه لم يكن عارفًا بخفايا ودقائق الفروع ومع ذلك يعتبر قوله في الإجماع: لأن هؤلاء وإن سكتوا ولم يفتوا الناس في مسائلهم إلا أن سكوتهم هذا اكتفاءً منهم بغيرهم من العلماء علماء الصحابة الذين كانوا يفتون الناس في زمانهم

ورجح المؤلف في هذه المسألة: أن الأُصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع لا يعتبر قوله في الإجماع.

ثم بحث مسألة: **نوع الخلاف في هذه المسألة**: فذكر أن الخلاف في هذه المسألة خلاف في مسألةٍ ظنية اجتهادية وليس خلافًا مبنيًا على أدلة قاطعة، ومن ثم من قال بعدم اعتبار قول الأُصولي في الإجماع قال: الإجماع الذي ينعقد بدونه لا يكون إجماعاً قاطعاً وإنما يكون إجماعاً ظنياً، وبهذا نعلم أن **الإجماع ينقسم إلى**: إجماع قطعي وإجماع ظني.

أما بالنسبة للفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالأُصول فهذا هل يُعتبر قوله في الإجماع أو لا يعتبر قوله في الإجماع؟ **الجماهير قالوا**: بعدم اعتبار قوله في الإجماع، وذلك لأنه ليس لديه الأهلية لاستخراج أحكام المسائل الجديدة من النصوص الشرعية ومن ثم لا يكون من أهل الاجتهاد فلا يُعتبر قوله.

وقال طائفة: بأن الحافظ للأحكام الفروع يعتبر قوله في الإجماع وذلك لأنه يتمكن من قياس المسائل الجديدة على المسائل السابقة المنصوصة ولأنه يتمكن من إدراج هذه المسائل في القواعد المقررة الواردة عن إمامه.

ومن المعلوم أن المجتهدين المنتسبين إلى المذاهب على أربع أنواع:

النوع الأول: من كان منهم من أهل الوجوب لا يلتزم بفروع إمامه وإنما يلتزم بأُصوله فهذا يعتبر قوله في الإجماع ولا ينعقد الإجماع بدونه.

النوع الثاني: من كان من أهل الترجيح بين الروايات الواردة عن الإمام، وهذا أيضاً الصواب أنه من أهل الإجماع الذي يعتبر قولهم فيه.

النوع الثالث: أصحاب التخريج الذين يقيسون المسائل الحادثة على الفروع الواردة عن أئمتهم، فهذا النوع هو الذي وقع الخلاف في اعتبار قوله في الإجماع.

النوع الرابع: فهم أصحاب الحفظ الذين يحفظون أقوال إمام المذهب وعلماء المذهب ولا يتمكنون من استخراج الأحكام الشرعية بالقياس على أقوال أئمتهم.

وإذا عرفنا أن موطن الخلاف إنما هو في أصحاب التخريج دون أصحاب الحفظ وأصحاب الوجوب وأصحاب الترجيح علمنا موطن انحصار المسألة، **ولعل الراجح في هذه المسألة:** عدم اعتبار أقوالهم، وذلك لأنهم ليسوا أهلاً للاجتهاد ولأن قياسهم على قول إمامهم إنما ينتج عنه قول منسوب إلى إمام المذهب وليس حكماً شرعياً ينسب إلى الشرع، وبذلك يتبين لنا **رجحان القول بعدم اعتبار الفقيه من أصحاب التخريج**.

المسألة الثالثة: في النحوي، إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو فهل يعتبر خلافه ولا ينعقد الإجماع بدون قوله؟ **هذه المسألة للعلماء فيها ثلاثة أقوال مشهورة:**

القول الأول: أنه لا يعتبر قول النحوي في الإجماع في مسألة فقهية، وهذا هو اختيار المؤلف واختيار جماهير الأُصوليين، **واستدلوا على ذلك:** بأن النحوي ليس له القدرة على استخراج الأحكام من الأدلة، وذلك أنه تخفى عليه الأدلة وتخفى عليه وجوه دلالتها ومن ثم لم يعتبر قوله في الإجماع.

القول الثاني: أن النحوي يُعتبر خلافه في مسألة تنبني على النحو، **واستدلوا على هذا:** بأن كثيرًا من النحاة يتمكنون من استخراج الأحكام الشرعية الفقهية بناءً على المسائل النحوية التي لديهم، وقد أوردوا على ذلك مسائل معتبرة وردت عن أئمة النحو قاموا ببناء الحكم الفقهي فيها على مأخذ نحوي، وإذا نظر الإنسان في هذه المسائل وجد أن ذلك البناء يعتريه ما يعتريه من النقص وهو في الغالب بناء لا يصح أن يستند عليه في إثبات الحكم الشرعي، وذلك أن مآخذ الأدلة مختلفة ما بين علم النحو وما بين علم الفقه، ولأن العلة التي يُبنى عليها الحكم النحوي أو اللغوي لا يلزم أن تكون وصفاً معتبراً في المسائل الفقهية.

القول الثالث: يقول بأن النحوي إذا كان عنده من دقه النظر والجري على قواعد الحكمة وكان عنده ذكاء وكان له نظر يسير في الفقه فهذا يُعتبر قوله وخلافه في المسائل الفقهية وما لم يكن كذلك فإنه لا يعتبر قوله.

والأظهر: عدم اعتبار قول النحوي فإن النحوي وإن كان عارفاً بالقاعدة الأُصولية التي يُبنى عليها الحكم الفقهي إلا أن الفرع الفقهي ليس منحصرًا في القاعدة النحوية، ويدلك على هذا أن كثيراً من المسائل التي قيل أنها مسائل فقهية مبنية على أصل نحوي إنما يبنيها النُحاة على طريقة الإلحاق بالمثال وليست على طريقة تقرير الحكم الشرعي بناءً على أدلته وليست بناءً على الاستعمال القياسي الشرعي بشروطه المعتبرة عند الأُصوليين.

وفي نهاية هذه المسألة ننبه إلى أن كلمة (الأُصولي) لا تُطلق على أحد إلا إذا كان عارفاً بالقواعد الأُصولية قادراً على تطبيقها على المسائل الفقهية، ومن كان كذلك فينبغي أن يُعتبر خلافه ولا يُشترط فيه أن يكون عالماً بفروع هذه القاعدة، وهكذا بالنسبة لاسم (الفقيه) فإن الشخص لا يسمى فقيهاً ولا يُطلق عليه الفقه إلا إذا كان قادراً على استخراج الأحكام من الأدلة، وأما من لم يكن قادراً على استخراج الأحكام من الأدلة فإنه لا يُسمى فقيهاً وإنما يُسمى فروعياً إذا كان حافظاً للفروع.

هذا خلاصة بحث المؤلف في هذه المسائل.

فصل: في عدم الاعتداد بقول الكافر والفاسق في الإجماع

ولا يعتد في الإجماع بقول كافر، سواء بتأويل أو بغيره فأما الفاسق باعتقاد، أو فعل فقال القاضي: لا يعتد بهم وهو قول جماعة؛ لقوله تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس}. أي: عدولا. وهذا غير عدل، فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع ولأنه لا يقبل قوله منفردا فكذلك مع غيره.

وقال أبو الخطاب. يعتد بهم؛ لدخولهم في قوله تعالى: {... ويتبع غير سبيل المؤمنين}. وقوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على خطأ".

هذه المسألة أيضاً تتعلق بمن يُعتبر قوله في الإجماع فتكون مكملة للبحث السابق، **وبحث في هذه المسألة نوعين من أنواع الناس:**

النوع الأول: الكفار، **والكفار على قسمين**: كافر أصلي لا ينتسب إلى دين الإسلام فهذا لا يُعتد بقوله لأنه لا يوثق بكلامه، ولأنه يُخشى من كونه يُدخل في الدين ما ليس منه ومثل هذا لا يوثق بقوله، وممن يدخل في هذا القسم المستشرقون الذين قد يبلغون درجة عالية في معرفة مسائل الشرع ومسائل الخلاف فهؤلاء لا يُعتبر قولهم في الإجماع.

النوع الثاني: الكافر المتأول، وهو الذي ينتسب إلى دين الإسلام ويُقر بنبوة محمد صل الله عليه وسلم ولكن عنده بدعه جعلته من الكافرين، فهؤلاء هل يُعتبر قولهم في الإجماع أو لا؟ **للعلماء في هذه المسألة قولان:**

القول الأول: أنه لا يُعتبر قوله مطلقاً، لأن نسبتهم إلى دين الإسلام لم تصح ومن ثم لم يعتبر قولهم، ولأنهم لا يدخلون في قوله: (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ولا في قوله: "لا تجتمع أُمتي على ضلالة" لأنهم ليسوا من المؤمنين وليسوا من الأُمة.

القول الثاني: أن الكافر بالتأويل ينظر فيه إلى الناظر في الإجماع، فإن كان الناظر في الإجماع يُكفر هذا الكافر بالتأويل لم يَقبل قوله ولم يعتبر قوله في الإجماع، وإن كان لا يُكفره اعتبَر قوله في الإجماع، **وقد يمثّل لهذا**: بالخوارج كفرهم طائفة (أكثر المحدثين) فلم يُعتبر قولهم في مسائل الحديث، والفقهاء لا يُكفرونهم ومن ثم يعتبرون قولهم في مسائل الإجماع الفقهية.

القول الثالث: في المسألة بأنه يعتبر قولهم مطلقاً، وذلك لأنهم ينتسبون لدين الإسلام، ويتورعون من أن ينسبوا إلى الله عز وجل ورسوله ما لا يصح نسبته إليهما، وعندهم نظر واجتهاد، وإذا تقرر هذا فلعل مبنى

هذه المسألة على مسألة أُخرى **وهي مسألة:** المخطئ في المعتقد بتأويل فاسد هل يأثم بذلك وهل يعتبر من الكافرين؟ وسيأتي بحث هذه المسألة في مسائل الاجتهاد ونُبين أن من بذل وسعه في تعرف الحق لكنه لم يتمكن من الوصول إليه فإنه معذور لدلالة النصوص في هذا وإن لم يصب الحق فيه لأنه بذل وسعه.

النوع الثاني: ما يتعلق بالفاسق هل يُعتبر خلافه في الإجماع أو لا يُعتبر خلافه في الإجماع؟

والفاسق ينقسم إلى قسمين: الفاسق بفعله، فهذا لا يُعتد بقوله لأنه لا تقبل شهادته فلا يُقبل قوله، ولأنه لا يُثق به فيما ادعاه من كونه يقول بأحد الأقوال الفقهية في المسألة، ولأنه لو قال قولاً انفرد به لم يُقبل منه فهكذا لا يُعتبر قوله في قول أهل الإجماع.

القول الثاني: أن الفاسق بالفعل أو بالسلوك يُعتبر قوله في الخلاف والإجماع، وهذا القول قد نسبه المؤلف إلى أبي الخطاب بينما نسب القول الأول إلى القاضي، **واستدل عليه:** بأنه يدخل في عموم النصوص الدالة على حُجية الإجماع.

وهُناك من قال: بأن الفاسق بفعله يُعتبر قوله في الإجماع بالنسبة لنفسه دون غيره، وإذا تقرر هذا فمن الأُمور التي ينبغي أن يُنبه عليها وهي أن مسائل الفسق التي يدخلها الإنسان باجتهاد أو تأويل لا تمنع من اعتبار قوله في الإجماع، **ولهذا فإن الصواب:** أن الظاهرية يُعتبر قولهم في الإجماع ولو لم يكونوا يقولون بحُجية القياس.

النوع الثاني: الفاسق بالاعتقاد من أنواع أهل البدع فهل يُعتبر قولهم في الإجماع أو لا يُعتبر قولهم؟ ومن أمثلة هؤلاء: القدرية والخوارج ونحوهم، **وقد اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:**

القول الأول: أنه لا يُعتبر في الإجماع وفاق أهل البدع، وقد أُثر عن الإمام مالك وقال به طائفة من أهل العلم، قالوا: لأن من كان كذلك فإنه يُعتبر فاسقاً بهذه المقالة وبالتالي لا نثق بقوله، ولأن الله إنما جعل حُجية الإجماع لأهل العدالة وأهل المعتقد الصحيح في قوله: (وكذلك جعلناكُم أُمةً وسطًا لتكونوا شُهداء على الناس) وقد فُسر قوله: (وسطاً) بأنهم العدول الخِيار والفاسق لا يدخل في ذلك.

القول الثاني: بأن المبتدعة يُعتبر خلافهم في مسائل الفقه، وذلك لأنهم يدخلون في عموم النصوص الدالة على حُجية الإجماع فإن قوله صل الله عليه وسلم: "لا تجتمع أُمتي على ضلالة" يشملهم.

وأُجيب عن هذا: لا يمتنع أن يُقيد الدليل المطلق بالنصوص الآخرة الدالة على اشتراط العدالة.

ومبنى الخلاف في هذه المسألة: في مسألة هل يُعذر المخالف في مسائل العقائد والأُصول إذا بذل وسعة ولم يتوصل للحق فيها؟ الصواب أنه يُعذر في ذلك، وبالتالي فإن خلافه مُعتبر بشرط أن يكون فقيهاً، لأن كثيراً ممن ينتسب إلى فرق المبتدعة يتكلم في مسائل الفقه بدون أن يكون لديه الأهلية للاجتهاد واستخراج الأحكام من الأدلة، هذا خُلاصة هذه المسائل، وبذلك عرفنا منشأ الخلاف في هذه المسائل.

طالب: ما وجه إيراد الظاهرية في هذه المسألة؟

الشيخ: لما خالف الظاهرية في القياس أصبحوا فرقة يُخالفون في طريق من طُرق الاستنباط، ولذلك قال طائفة لما خالفوا في هذا الطريق لم يُعتبر قولهم في الإجماع، ولأن طائفة من أهل العلم قالوا بأن إنكار القياس ابتداع في الدين إذ طريقة الصحابة رضوان الله عليهم استعمال القياس وهكذا السلف الأول من أهل القرون الفاضلة ومن ثم اعتبروا هذه الطريقة المنكرة لاستعمال القياس طريقة مبتدعة مخالفة لما سار عليه السلف هكذا يقولون، تقدم معنا أن الصواب اعتبار خلافهم في الإجماع.

طالب: الأدلة التي استدلوا بها على عدم اعتبار قول العامي، الأول: أنه مبطل للإجماع، الثاني: كيف يتم النقل إلى آخره، ألا ينطبق هذا على مجتهدي هذا العصر، لكثرتهم واتساعهم؟

الشيخ: حدث في عصرنا اليوم من الوسائل ما يُتمكن به من معرفة أقوال العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، اليوم إذا جاءنا بحث ودخلنا الشبكة وعرفنا جميع البحوث التي تتعلق بذلك العنوان وعرفنا جميع كتابات المعاصرين فيها، وعرفنا كل ما نشر في البحوث الفقهية والمجلات العلمية بما يتعلق بهذا الموضوع، وبالتالي هذا يدُلك على أن ما ذكرته من أن هذا ينطبق على الفقهاء خصوصاً في العصر، نقول لا ليس بصحيح خصوصاً إذا وُجد المخالف قد لا يعلم بخلافه في عصره ويعلم به بعد عصره، ومن ثم يكون العلم بمخالفة المجتهد ممكنة سواء لأهل العصر أو لمن بعدهم بخلاف العامي، العامة لا ينشرون كلامهم ولا يُهتم لهم ولا يُنقل ما يتكلمون به في المسائل الشرعية.

طالب: فيما يخص قولنا فيمن لا يعتبر قولهم في الإجماع، قلنا أهل الأصول كأهل الكلام، قد يقال بأنه يُحتج قولهم في الإجماع في المسائل العقدية؟

الشيخ: على العموم هذا أيضًا فيه إشارة إلى أن بعض العلماء بنى هذه المسائل المتعلقة باعتبار خلاف الأُصولي وخلاف الفقيه وخلاف النحوي على مسألة تجزّء الاجتهاد، إذا كانت مسألة فقهية مبنية على

أصل عقدي فكلام المتكلم فيها مثل كلام النحوي في المسائل المبنية على أصل نحوي أو قاعدة نحوية، ولعله يدخل فيه من الخلاف مثل ما يدخل هناك.

الملف الصوتي الثاني والأربعون:

فصل: في الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة

وإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتد به، وقد أومأ أحمد –رضي الله عنه– إلى القولين.

وجه قول القاضي: أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدمنا تفسيرهم.

وأنكرت عائشة –رضي الله عنها– على أبي سلمة حين خالف ابن عباس، قالت: "إنما مثلك مثل الفروج، سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها".

ووجه الأول: أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد: فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل.

نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم: فهو مسبوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع.

ولا خلاف أن الصحابة –رضي الله عنهم– سوّغوا اجتهاد التابعين:

ولهذا ولى عمر –رضي الله عنه– "شريحًا" القضاء وكتب إليه:

"ما لم تجد في السنة فاجتهد رأيك".

وقد علم أن كثيرًا من أصحاب عبد الله، كعلقمة، والأسود، وغيرهما، وسعيد بن المسيب، وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة –رضي الله عنهم– فكيف لا يعتد بخلافهم؟!

وقد روى الإمام أحمد في الزهد أن أنسًا سئل عن مسألة فقال: "سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا" "وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة" أليس فيكم أبو الشعثاء؟ يعني: جابر بن زيد. وروى نحوه عن جابر بن عبد الله.

وإنما فضّل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم، وقول المتقدم منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- وإنكار عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: "أنا مع ابن اخي" هي قضية في عين، يحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، أولم تره بلغ رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من المحتملات. والله أعلم.

هذه المسألة تتعلق **باعتبار التابعي في إجماع الصحابة هل يعتبر خلافه؟** فإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فهل يكون قوله معتدًا به معتبرًا بخلافه، حيث لا ينعقد الإجماع إلا بقوله أو لا؟ والأظهر من قول الأصوليين أن هذه المسألة ليست خاصة بالصحابة، وإنما المراد أن من بلغ رتبة الاجتهاد من الجيل الثاني هل يكون قوله معتبرًا مع أهل الجيل الأول في أي عصر أو ليس الأمر كذلك.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:

القول الأول: أنه لا يعتد بخلاف التابعي مع الصحابة، ولا يعتد بخلاف من بلغ رتبة الاجتهاد مع أهل العصر الأول وقد نسبه المؤلف إلى القاضي من الحنابلة.

استدل هؤلاء بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الصحابة أفضل ممن بعدهم، فالصحابة شاهدوا التنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم يعتبر حجة على من بعدهم، ومن ثم لم يعتبر قول التابعي مع قول الصحابة.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال: بأن الفضيلة لا تعني إلغاء أقوال الآخرين، فإذا كان أحد الناس أفضل من غيره لا يعني أن غيره لا يعتبر قوله ولا يعتد به معه، ولذلك لو كانت الفضيلة تكون سببًا من أسباب اختصاص الإجماع بالفاضل دون المفضول لكان هذا سببًا للقول بأن الإجماع ينعقد بقول العشرة المبشرين بالجنة دون غيرهم من الصحابة، بل يمكن أن يقال بأن قول الخلفاء يعتبر اجماعًا ولو خالفهم غيرهم من الصحابة وهذا ما لم يقله المخالف.

الدليل الثاني: أن الصحابي يُحتج بقوله عند أكثر أهل الأصول، ويرون أنه من الأدلة الشرعية بخلاف التابعي فإن قوله لا يحتج به وإنما يحتج له، ومن ثم كان الصحابة مع التابعين بمثابة العلماء مع العامة، فإن العالم يعتبر قوله بخلاف العامي.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الاحتجاج بقول الصحابي وحده لا يعني أن قول الصحابي وحده يكون إجماعًا، والإجماع دليل آخر مغاير لدليل قول الصحابي، والنص الذي ورد بإثبات حجية الإجماع أثبتت حجية الإجماع الذي حصل فيه اتفاق العلماء مع اختلاف رتبهم وطبقاتهم.

الدليل الثالث: أن تفسير الصحابي للقرآن يقدم على تفسير غيره، ويحتج بتفسير الصحابي، وحينئذ يدل هذا على أن قول التابعي لا يعتد به مع الصحابة كما أن تفسير التابعي لا يقدم مع وجود تفسير الصحابي.

وأجيب عن هذا: بأن التقديم في التفسير له أسباب خاصة به لا تعني أن قول الصحابي يعتبر دون قول التابعي في الإجماع، وذلك أن تقديم تفسير الصحابي لأن الصحابة قد علموا أسباب النزول وشاهدوا ذلك من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ولأن الصحابة أعرف بلغة العرب فقدم تفسيرهم، وهذه المعاني التي من أجلها قدم تفسيرهم لا تأثير لها في مسألة الإجماع والاختلاف.

الدليل الرابع: أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمة حين خالف ابن عباس، وأبو سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف هو من التابعين، وقد قالت له عائشة رضي الله عنها: "إنما مثلك مثل الفروج -والفروج صغار الدجاج- سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها" قالوا: بأن عائشة أنكرت على أبي سلمة مخالفته لابن عباس مما يدل على أن قول التابعي لا يعتبر مع أقوال الصحابة.

وقد أجاب المؤلف عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا قول من عائشة وحدها، وقول الصحابي لا يعتبر حجة يحكم به في مسائل الأصول ولذلك قال أبو هريرة أنا مع ابن أخي.

الجواب الثاني: أن هذا من قضايا الأعيان وبالتالي لا يمكن حملها على العموم لاحتمال وجود سبب خاص في تلك القضية، ومن ذلك: أنه يحتمل أن عائشة أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس وابن عباس صحابي من علماء الأمة فيجب احترامه، ويحتمل أن عائشة رضي الله عنها لم ترى أن أبا سلمة قد بلغ رتبة

الاجتهاد فأنكرت عليه أنه اجتهد مع أنه ليس من أهل هذه الرتبة، وهناك احتمالات أخرى يمكن أن تُحمل عليه هذه القضية.

الجواب الثالث: أن عائشة إنما أنكرت على أبي سلمة أنه تكلم في مسألة مما يختص به الكبار مع كونه من صغير السن، فإن قول عائشة لأبي سلمة إنما هو لأن أبا سلمة سأل عائشة عما يوجب الغسل ومن ثم قالت عائشة هذا القول لأنه ليس لك مدخل في مثل هذه المسألة، ولذا قال الباجي: وهذا لم تفعله عائشة على سبيل الإنكار وإنما قالت ذلك متعجبة منه ومداعبة له حين سألها عن الغسل من التقاء الختانين وهو صغير السن.

القول الثاني في المسألة: أن خلاف التابعي في عصر الصحابة معتبر ولا ينعقد الإجماع بدون قوله، وهذا قول جمهور أهل العلم.

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع تدل على اعتبار خلاف التابعي مع الصحابة، وذلك لأن التابعي أحد أفراد الأمة فيدخل في حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" وهو أحد المؤمنين فيدخل في قوله تعالى: (ويتبع غير سبيل المؤمنين).

الدليل الثاني: أن الصحابة رضوان الله عليهم سوغوا اجتهاد التابعين، ولذا ولى عمر شريحًا القضاء، ولا يتولى القضاء إلا وهو سيحكم بناء على اجتهاده فدل هذا على أن عمر سوغ لشريح الاجتهاد، وكتب عمر إلى شريح: إذا لم تجد في السنة فاجتهد رأيك، وهكذا قد بلغ رتبة الاجتهاد طائفة من التابعين مثّل لهم المؤلف: بعلقمة والأسود وسعيد وفقهاء المدينة، ولم ينكر الصحابة على هؤلاء أنهم اجتهدوا في المسائل فدل هذا على أن خلافهم معتبر، وذكر المؤلف أن أنس بن مالك سُئل عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن، والحسن تابعي وليس من الصحابة، ويدل على هذا أن ابن عباس أحال أهل العراق إلى أبي الشعثى جابر بن زيد رضي الله عن ابن عباس، وهكذا في وقائع عديدة أحال الصحابة فيها إلى اجتهاد التابعين ولم يمنعوا الناس من تقليدهم.

وبهذا يتبين **رجحان قول الجمهور** في الاعتداد بخلاف التابعي في عصر الصحابة،

وقد أشار المؤلف في أثناء المسألة إلى **تحرير محل النزاع**:

فقال لو بلغ التابعي رتبة الاجتهاد بعد إجماع الصحابة فهو مسبوق بالإجماع فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع، وإنما الخلاف في مسألة لم تقع في الأمة إلا بعد أن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد فهل يعتبر قوله أو لا.

فصل في حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر

ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور.

وقال محمد بن جرير، وأبو بكر الرازي: ينعقد.

وقد أومأ إليه أحمد –رحمه الله–.

ووجهه: أن مخالفة الواحد شذوذ، وقد نهى عن الشذوذ.

وقال –عليه السلام–: "عليكم بالسواد الأعظم". وقال: "الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد".

ولنا: أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه، وقد قال –تعالى–: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ}.

وقال تعالى: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ... }.

فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر؟

قلنا: هذا مجاز؛ لأن الجمع المعرّف حقيقة في الاستغراق، ولهذا يصح أن يقال: إنهم ليسوا كل المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم.

وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين: كقوله تعالى: {وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ} ونحوها.

وقال تعالى: {وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ... }. وقال: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً}. وقال تعالى: {وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ} وقال –صلى الله عليه وسلم– "بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود كما بدأ، فطوبى للغرباء".

دليل ثان: إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد: فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض، وانفراد ابن مسعود بمثلها.

فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة، و"إنما الربا في النسيئة"، وأنكرت عائشة على "زيد بن أرقم" مسألة العينة.

وأنكر ابن عباس على من خالفه في العول والجد.

قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة، والأدلة الظاهرة.

ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم.

والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق.

ولعله أراد به: الشاذ من الجماعة، الخارج على الإمام، على وجه يثير الفتنة، كفعل الخوارج.

وهذا الجواب عن الحديث الآخر، والله أعلم.

المراد بهذه المسألة: أنه إذا قال أحد الفقهاء بقول بينما بقية الفقهاء يقولون بقول آخر فهل يعد قول الأكثر إجماعًا لأن المخالف إنما هو فرد واحد أو فردان أو لا ينعقد الإجماع مع وجود مخالفة الواحد؟

منشأ الخلاف في هذه المسألة: هو مسألة مستند الإجماع ودليله، فإن قلنا دليل الإجماع هو الأدلة الشرعية الدالة على حجية إجماع الأمة فحينئذ نقول بأن خلاف الواحد معتبر ولا ينعقد الإجماع بدونه، وإن قلنا بأن مستند الإجماع هو العادة أو العقل لأن الجماعة الكثيرة لا يتفقون على الباطل فعلى هذا نقول بأن مخالفة الواحد أو الإثنين لا اعتداد بها.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه ينعقد الإجماع بوجود مخالفة الواحد أو الإثنين، وقد نسبه المؤلف إلى محمد بن جرير وأبي بكر الرازي وذكر أن الإمام أحمد أومأ إليه.

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: بأن مخالفة الواحد شذوذ وقد ورد في الشرع النهي عن الشذوذ، والشذوذ معصية ومن ثم لا يؤثر على دليل شرعي كالإجماع.

الدليل الثاني: قالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد رغبنا بأن نكون مع الأكثر، وقال: "عليكم بالسواد الأعظم" وقال: "الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد" ونحو ذلك من النصوص.

وأجيب عن الاستدلال الأول: بأن المراد بالشذوذ المنهي عنه: أن يكون هناك اتفاق ثم يخالف أحد المتفقين فتكون مخالفته بعد الموافقة من الشذوذ، وقيل بأن المراد بالشذوذ المنهي عنه: الخروج عن الجماعة وعن الولاية لأن الخروج على الإمام يثير الفتنة ويجعل الناس يقتتلون ويتعادون كما هو فعل الخوارج، وبمثل هذا الجواب يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالأدلة الأخرى فيقال: بأن المراد بقوله: "عليكم بالسواد الأعظم" التزام حكم الولاية وعدم الخروج على أهلها.

القول الثاني في هذه المسألة: قول جماهير أهل العلم بأن خلاف الواحد أو الإثنين معتبر ولا ينعقد الإجماع بدونه، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الإجماع الذي جاءت النصوص بحجيته إنما هو لجميع الأمة، ومع وجود المخالفة من الواحد أو الإثنين لا يوجد إجماع من جميع الأمة بل لا زالت المسألة مختلفًا فيها.

واعترض على هذا الاستدلال: بأنه لا ينكر أن يطلق اسم الكل على الأكثر أو مع وجود مخالفة الواحد أو الإثنين.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن استعمال ألفاظ الجموع في الأكثر هذا على جهة المجاز، أما الحقيقة اللغوية في الجمع المعرف في قوله: (ويتبع غير سبيل المؤمنين) أن تدل على الاستغراق والعموم بدون استثناء، ولذلك لو خالف الواحد صح أن يقال هؤلاء القائلون بهذا القول ليسوا كل المؤمنين، وأما صرف الآية عن دلالتها على الاستغراق إلى كونها دالة على الأكثر فهذا تأويل وصرف للفظ عن ظاهره ونوع من أنواع التحكم لا يقبل إلا بدليل.

الدليل الثاني: من أدلة الجمهور أن الله عز وجل قال: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) وقال: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) ومع وجود الخلاف من الواحد نؤمر بالرد إلى الكتاب والسنة فدل قوله: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أنه إذا لم يحصل نزاع فإنه يكتفى بالاتفاق ويكون

الإجماع حجة حينئذ، أما مع مخالفة الواحد فإنه قد حصل نزاع وبالتالي لا يكفي الاتفاق ولابد من الرد إلى الكتاب والسنة.

الدليل الثالث: أن النصوص قد دلت على أن قول الأكثر لا يلزم أن يكون هو الحق كما قال تعالى: (وأكثرهم لا يعقلون) وقال تعالى: (وقليل ما هم) يعني الشاكرين، وقال: (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة) وقال: (وقليل من عبادي الشكور) وفي الحديث: "بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء".

الدليل الرابع من أدلة الجمهور على أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد: إجماع الصحابة على تجويز مخالفة الواحد لقول الأكثر وذلك أنه قد أثر عن علماء الصحابة أن كل واحد منهم انفرد بقول في بعض المسائل، فانفرد ابن مسعود بخمس مسائل في الفرائض، وانفرد ابن عباس بمثلها فدل هذا على تسويغ الصحابة مخالفة الواحد لقول الأكثر ما دام مبنيًا على اجتهاد واستدلال بالدليل.

وقد اعترض على هذا: بأن الصحابة رضوان الله عليهم قد أنكروا على من انفرد بعدد من المسائل، فأنكروا على ابن عباس القول بالمتعة، وأنكروا على ابن عباس القول بانحصار الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم في مسألة العينة، مما يدل على انعقاد الإجماع مع مخالفة الواحد ولذلك أنكروا على هذا الواحد المخالف بأن الاجماع انعقد مع وجود مخالفته وأنكر ابن عباس على من خالفه في العول والجد.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنهم لم ينكروا على الواحد مخالفته لكونه خالف قول الأكثر وإنما أنكروا عليه لأنه قد خالف الدليل الشرعي من الكتاب والسنة المشهورة.

ثم قد يُرد عليهم: بأنهم ولو أنكروا في مثل هذه المسائل على الواحد انفراده فهو كذلك يُنكِر عليهم إنكارهم وبالتالي لم يوجد إجماع ويكون هذا من قبيل الاستدلال بذات المسألة.

واعترض على المخالف بدليل: فقيل يا محمد بن جرير ويا أبا بكر الرازي إن قولكم في هذه المسائل شذوذ، لأنكم واحد أو اثنان خالفتم قول الأكثر وبالتالي على قولكم لا يعتبر قولكم لأنكم تقولون إذا خالف الواحد أو الاثنان انعقد الإجماع بدونهم ولا عبرة بخلافهم فهكذا في مسألتنا نقول بأن الإجماع انعقد على قولكم بقول الأكثر ومن ثم لا يعتبر قول من خالفه، وبذا يتبين **رجحان قول الجمهور** بأن مخالفة الواحد معتبرة وأنه لا ينعقد إجماع إلا بقول الجميع.

الملف الصوتي الثالث والأربعون:

فصل

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك هو حجة لأنها معدن العلم ومنزل الوحي وبها أولاد الصحابة فيستحيل اتفاقهم على غير الحق وخروجه عنهم، ولنا أن العصمة تثبت للأمة بكليتها وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين بها: كعلي، وابن عباس، ومعاذ، وأُبي، وأبي عبيدة، وأبي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

وقولهم (يستحيل خروج الحق عنهم) تحكم إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله، وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها فإن مكة أفضل منها ولا أثر لها في الإجماع ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زمننا فضلاً عن أن يكون إجماعًا.

المراد بهذه المسألة: هل يحتج باتفاق علماء أهل المدينة بحيث يكون إجماعاً أو يرجح به أو لا يكون اتفاقهم حجةً يستدل بها على إثبات الأحكام الشرعية؟

ولتحرير محل النزاع نقول: اتفق العلماء على أن أقوال أهل المدينة بعد القرون الفاضلة لا يعتبر بها ولا تكون حجة، واختلفوا في اتفاق أهل المدينة في القرون الفاضلة قرون التابعين، وتابعي التابعين ونحوهم.

وما نقل عن أهل المدينة على أنواع:

النوع الأول: ما نقله أهل المدينة من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا حجة لأنه من باب الخبر.

النوع الثاني: ما تناقله أهل المدينة من عملٍ يعمله الصحابة في عهد النبوة فيتوارثه الناس وإن لم يكن له إسناد بخصوصه، من مثل: الصاع ووحدات المكاييل، فهذا يعتبر من الأخبار ويحتج به على أنه خبر.

النوع الثالث: اتفاق أهل المدينة في المسائل الاجتهادية التي لا يعزونها عن أهل العصور الأُول، هل يحتج بها أو لا يحتج؟ هذا موطن الخلاف، وذهب الإمام مالك إلى الاحتجاج باتفاق أهل المدينة وقدمها على خبر الواحد، **استدل على ذلك بثلاثة أدلة:**

الدليل الأول: أن المدينة فاضلة قد وردت النصوص في الثناء عليها، كما في الحديث: "إن المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد" وكما في الحديث: "إن الإيمان ليأرز إلى المدينة".

وأُجيب عن هذا: بأن فضل المدينة لا يدل على أن اتفاق أهلها يكون حجة، بدلالة أن مكة أفضل من المدينة ومع ذلك ليس اتفاق أهلها مما يحتج به.

الدليل الثاني: أن المدينة معدن العلم ومنزل الوحي وبالتالي يوجد فيها من علم ما لا يوجد في غيرها من البلدان ويعرف أهلها من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يعرفه غيرهم.

وأُجيب عن هذا: بأن العلم إما يعرف بنقلته، ونقلت العلم قد تفرقوا في البلدان.

الدليل الثالث: أن المدينة بها الصحابة وأولاد الصحابة مما وردت النصوص بالثناء عليهم ومثلهم يتناقل العلم خلفهم عن سلفهم ومن ثم يستحيل اتفاقهم على غير الحق ويستحيل أن يخرج الحق عنهم.

أُجيب عن هذا: بأن الصحابة لم ينحصروا في المدينة، بل تفرقوا في البلدان ولذا نقول بأن المدينة خرج منها من هو أعلم من الباقين بها مثل المؤلف لذلك بعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة.

القول الثاني: أن اتفاق أهل المدينة ليس بحجة ولا يجوز أن تثبت الأحكام بناءً عليه، وهذا هو قول جمهور العلماء، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن جعل قول أحد حجة لابد له من دليل، وأدلة حجية الإجماع تتعلق بجميع الأمة لا بأهل المدينة على الخصوص وأهل المدينة ليسوا كل الأمة.

الدليل الثاني: أن اتفاق أهل المدينة بعد القرون الفاضلة ليس بحجة ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا، فنقيس عليه قول أهل المدينة في الأزمنة الأول.

وبهذا يتبين رجحان مذهب الجمهور.

وقد ترتب على هذا عدد من القواعد الأصولية منها:

- حجية خبر الواحد المخالف لعمل أهل المدينة فإن الإمام مالك يرده، **ومن أمثلة ذلك**:

حديث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر" فقد رده الإمام مالك بقوله: ولم أجد أهل المدينة يصومونها.

- والمسألة الثانية متعلقة بالقياس عند مخالفته لعمل أهل المدينة، الجمهور يقدمون القياس، ومالك يقدم عمل أهل المدينة.

طالب: هل يكون مرجحا؟

الشيخ: الترجيح يحتاج له دليل.

فصل

اتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع

وقد نُقل عن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، والصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرناه وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعا.

المراد بالخلفاء الأربعة: الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

والمراد بهذه المسألة: هل يعد اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة إجماعاً يجب العمل به ولا يجوز الخروج عنه أو ليس الأمر كذلك؟

وقد اختلف العلماء فيه هذه المسألة على قولين مشهورين:

القول الأول: أن اتفاق الخلفاء الأربعة يعد إجماعاً يجب العمل به ولا يجوز الانتقال إلى غيره، وهذا نقل عن الإمام أحمد ولعله يستدل على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ".

وقد أُجيب: بأن الخبر لم يجعل أقول الخلفاء الراشدين إجماعاً واجب العمل.

القول الثاني في المسألة: أن اتفاق الخلفاء الراشدين لا يعد إجماعاً.

الدليل الأول: وذلك أن النصوص الدالة على حجية الإجماع إنما تتعلق بجميع الأمة لا ببعضها.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الصحابة قد اختلفوا في مسائل وكان الواحد منهم يخالف أقوال الخلفاء الراشدين الأربعة ومع ذلك لم ينكر عليه، فابن عباس خالف في عدد من المسائل قول الخفاء الراشدين وابن مسعود ومع ذلك لم يؤثر عن أحد بأنه احتج عليهم بأن إجماع الخلفاء الراشدين على خلاف قولهم.

القول الثالث: بأن اتفاق الأئمة الخلفاء الراشدين الأربعة يعد حجة شرعية لكنه ليس بإجماع ولا يلزم من كونه حجة أن يكون إجماعاً.

بذلك يتبين لنا **رجحان قول الجمهور** بأن اتفاق الخلفاء الراشدين ليس إجماع وقد يقال بأنه حجة يجوز الاستناد إليه في إثبات الأحكام.

وهناك مسألة تبحث في هذا الموطن وهو: اتفاق أهل البيت، هل يعد إجماعا يحتج به؟

فقد نقل عن الشيعة الإمامية أن إجماع أهل البيت حجة وإجماع يجب الأخذ به وأن الجمهور يخالفونهم ولا يرون حجية إجماع أهل البيت.

وحكاية المسألة على هذا النسق فيها نظر، لأمرين:

الأمر الأول: أن الشيعة الإمامية يرون حجية قول الواحد من أهل البيت، وهم لا يشترطون في الإجماع اتفاق جميع أهل البيت، وإنما يرون حجية قول الواحد منهم، لأنهم يرون أن أئمة أهل البيت معصومون عن الخطأ والمعصوم تثبت الحجة بقوله وحده.

والأمر الثاني: أن بعض أهل العلم قال بأن الشيعة يقولون بأن الإجماع لا ينعقد دون أهل البيت، وفي الحقيقة أن هذا ليس مما يختص به الشيعة الإمامية بل هذا قول الجميع، بالاتفاق أن المجتهد من أهل البيت واحد من علماء الأمة الذين يعتبر قولهم في الخلاف والوفاق، وبالتالي نقول: بأن من مواطن الاتفاق أن الإجماع لا ينعقد بدونهم.

الملف الصوتي الرابع والأربعون:

مسألة: هل انقراض العصر شرط لصحة الإجماع؟

ظاهر كلام أحمد رحمه الله: أن انقراض أهل العصر شرط في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية.

وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة: انعقد الإجماع.

وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب.

وأدلة ذلك أربعة:

أحدها: أن دليل الإجماع: الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر.

الثاني: أن حقيقة الإجماع: الاتفاق، وقد وجد، ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم، لا في موتهم.

الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر: لم يجز ذلك.

الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع، وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم، فلتابعي التابعين مخالفتهم، وهذا خبط.

ووجه الأول: أمران:

أحدهما: ذكره الإمام احمد: وهو أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن "عمر" وخالفه "علي" بعد موته.

وحد الخمر: كان في زمن أبي بكر أربعين، ثم جلد "عمر" ثمانين، ثم جلد "علي" أربعين، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين: فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعًا.

ولو لم يشترط انقراض العصر: لم يجز ذلك؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين.

فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا، لكونه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين.

ثم إن سلمنا تصوره، فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوّغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يتحرّج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر، لعدم من يفتي به.

الثالث: لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح.

قلنا.

هذا متصور عقلًا، إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي، لِمَ لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟

وإذا انفرد الواحد عن الصحابة، كانفراد ابن عباس في مسألة العول، لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟

وقد أجمع الصحابة –رضي الله عنهم–على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف.

وعلى أن: "الأئمة من قريش".

وعلى إمامة "أبي بكر" –رضي الله عنه–بعد الخلاف.

ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فلمَ لا يجوز في الظنيات؟

ومنْع ذلك؛ بناء على تعارض الإجماعين ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر، وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلًا عليه؟

والثاني باطل؛ إذ لا خلاف أن فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد: ما يؤديه إليه اجتهاده.

وفرض المقلد: تقليد أي المجتهدين شاء.

والثالث: دليله: إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر، بعد الاختلاف، فدل على صحته".

هذا الفصل معقود في انقراض العصر، هل هو شرط في صحة الإجماع؟ أو أن الإجماع يثبت وينعقد بمجرد اتفاق العلماء ولو في لحظة واحدة؟

وقد اتفقوا على أن الفقهاء إذا اختلفوا في مجلس ثم اتفقوا بعد ذلك أن هذا لا يؤثر على ذات الإجماع، ويمكن أن ينعقد الإجماع بمثل هذا.

كما اتفقوا على أن الخلاف الناشئ في العصر اللاحق لا يؤثر على الإجماع والاتفاق الذي يتعلق بالعصر المتقدم، **وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:**

القول الأول: أن انقراض أهل العصر شرط في صحة الإجماع، وهذا قول جماعة من العلماء.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه قد ورد عن الصحابة أنهم اتفقوا على شيء ثم بعد ذلك خالف أحدهم، وما ذاك إلا أن الإجماع لم ينعقد؛ وإلا لما جاز له أن يخالف الإجماع، ولا سبيل إلى القول بعدم انعقاد الإجماع إلا إذا قلنا بأن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

ويدل على هذا قائع متعددة:

الواقعة الأولى: أن الصحابة أجمعوا في عصر عمر رضي الله عنه على أن أم الولد التي وطئها السيد فأتت بولد تعتق بموت سيدها، وأنه لا يجوز بيعها، ثم بعد ذلك خالف على رضي الله عنه بعد موت عمر وأجاز بيعها، فهنا خالف على رضي الله عنه ما اتفقوا عليه؛ وما ذاك إلا لأنه يرى أن الإجماع لم ينعقد هنا؛ لأن من شرط صحة الإجماع انقراض العصر.

الواقعة الثانية: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر رضي الله عنه كانوا يجلدون شارب الخمر أربعين، ثم إن عمر رضي الله عنه جلد ثمانين؛ فترك ما اتفقوا عليه في زمن أبي بكر مما يدل على أن اتفاقهم في عصر أبي بكر لم يكن إجماعاً لعدم انقراض العصر، ثم في عهد عمر رضي الله عنه جلد ثمانين أقره الصحابة ولم يعهد عن أحد منهم أنه خالف، ثم بعد ذلك خالف علي رضي الله عنه فجلد أربعين، ولو كان ما حصل في عهد عمر رضي الله عنه يعد إجماعاً لما جاز لعلي رضي الله عنه مخالفته، خصوصاً أنه يتعلق بمخالفة إجماع، ولا يمكن أن يكون علي رضي الله عنه قد خالف إجماعاً ومن ثم نحمل ما حصل في عهد عمر رضي الله عنه على أنه ليس بإجماع؛ وما ذاك إلا لأنه يشترط انقراض العصر.

والجواب عن الاستدلال بهذه الواقعة: أن فعل عمر رضي الله عنه من باب السياسة المبنية على التعزير، وليس من باب إبطال الحكم السابق.

الدليل الثاني: أن الإجماع على أحد القولين قد يحدث بعد حصول الاختلاف قبله، بحيث يتفق الفقهاء في عصر مع كونهم كانوا قبل ذلك قد اختلفوا فيه، وهنا في الزمان الأول اتفقوا على تسويغ القولين، ثم بعد ذلك اتفقوا على أحد القولين بحيث يكون الإجماع منعقد عليه؛ وما ذاك إلا لأنه لا ينعقد إجماع إلا بعد انقراض العصر، وإلا لأدى إلى أن يكون أحد الإجماعين خطأ، الإجماع الأول: تسويغ الخلاف، والإجماع الثاني: دال على وجوب الأخذ بالقول الآخر.

واعتُرض على هذا: بأنه لا يقع اتفاق بعد اختلاف، وبالتالي لا يصح الاستدلال بمثل هذا.

وهذا الجواب فيه نظر؛ لأننا قد وجدنا مسائل كثيرة وقع فيها اتفاق بعد اختلاف.

الجواب الثاني: أن قولهم بالقولين السابقين ليس تسويغاً للخلاف؛ بدلالة أن كل طائفة تقول: الحق معي.

وأجيب عن هذا: بأن الإجماع الأول يدل على انحصار الحق في أحد هذين القولين وبطلان ما عداهما، وهو إجماع معتبر، ولكن ليس معنى هذا أن قول الأمة بالقولين في الزمان الأول يعتبر إجماعاً على تسويغ الخلاف؛ ولذا كان في الاستدلال بهذا الدليل نظر.

ويدل على هذا: أن هناك مسائل كان بعض الفقهاء يرى فيها برأي فغير اجتهاده، ولذا وجدنا أن عدداً من الصحابة قد ترك قوله الذي خالف به بقية الصحابة وعاد إلى موافقتهم.

وقد يقال في تقرير هذا الدليل بأنه إذا وقع اختلاف على قولين فإن الفقهاء يجوزون للعامي أن يستفتي كل واحد من أصحاب القولين، فهذا إجماع على تسويغ الخلاف، فإذا حصل اتفاق بعده نقض الإجماع على تسويغ الخلاف.

وأجيب عن هذا: بأن العامي أُجيز له أن يستفتي كل أحد من أجل إزالة الحرج عنه؛ لأنه لا يعرف الترجيح، ولا يتمكن من معرفة الراجح من المرجوح، وليس لديه آلة الاجتهاد.

القول الثاني في المسألة: أن انقراض أهل العصر ليس شرطاً في صحة الإجماع، بل لو اتفق الفقهاء على أحد الأقوال في لحظة فإنه يكون إجماعاً يجب الأخذ به، وهذا هو المشهور من قول الجماهير، وهو قول الحنفية وأكثر الشافعية.

والمؤلف قال بأن هذا القول قد أومأ إليه الإمام أحمد، وبعض الحنابلة يخالف المؤلف في هذا فيقول: أحمد صرح بعدم اشتراط هذا الشرط، ووُجد عنده إيماء بالقول الآخر باشتراط انقراض العصر، كما صرح به جماعة من الفقهاء منهم أبو الخطاب.

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن أدلة حجية الإجماع لم تشترط انقراض العصر، بل جعلت اتفاق الأمة حجة بمجرد اتفاقهم ولو لم ينقرض العصر، وقول الله تعالى: {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين} ليس فيه اشتراط انقراض العصر، ومثله حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".

الدليل الثاني: أن معنى الإجماع هو: اتفاق العلماء، واتفاق العلماء في لحظة يعد اتفاقاً ويعد إجماعاً مما يدل على أن انقراض أهل العصر ليس شرطاً في صحة الإجماع، ومن ثم كانت الحجة في وقوع الاتفاق بين العلماء لا في موتهم.

الدليل الثالث: الاستدلال بإجماع التابعين على عدم اشتراط انقراض العصر في إجماع الصحابة، وقد كان التابعون يحتجون بإجماع الصحابة في زمن أواخر الصحابة، ولو كان انقراض أهل العصر شرطاً في صحة الإجماع لم يجز لهؤلاء التابعين أن يستدلوا بإجماع الصحابة إلا بعد موتهم جميعاً.

الدليل الرابع: أن القول باشتراط انقراض العصر يؤدي إلى تعذر الإجماع، فلو قدرنا مثلاً أن اتفاق الصحابة قلنا لا يصح ولا يكون إجماعاً إلا بانقراض أهل العصر، فحينئذ لن يستدل أحد بالإجماع إلا بعد موت جميع الصحابة، وبالتالي لا يكون قولهم مجمعاً عليه إلا بعد انقراض العصر، فلو خالف أحد من التابعين ومن أهل العصر الثاني فحينئذ لا ينعقد الإجماع، ولا شك أن الفقهاء يتتابعون وبالتالي لو قيل باشتراط انقراض العصر لأدى ذلك إلى اشتراط انقراض العصور كلها؛ لأنه كلما استجد عصر نبت فيه فقهاء.

إذًا هذه أدلة من يرى أن الإجماع حجة وأنه لا يشترط له انقراض العصر، ولعل **هذا القول أرجح القولين في المسألة**، لقوة أدلته.

وثمرة الخلاف: تظهر في وقوع الإجماع في عصر قبل انقراض أهل العصر، إن قلنا بأن انقراض العصر غير مشترط في الإجماع وأن الإجماع ينعقد بوجود الاتفاق ولو في لحظة، فحينئذ لا نلتفت إلى من بلغ رتبة الاجتهاد من أهل العصر الثاني.

وإن قلنا بأن انقراض العصر شرط: قلنا لم ينعقد إجماع إلا بعد انقراض عصر المجمعين، فإنه لا يصح لأحد أن يخالف مع وجودهم.

إذًا يترجح لدينا مما سبق أن انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع، لأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تشترط هذا الشرط.

طالب: ما الرد على استدلالهم بحكم أم الولد؟

الشيخ: الجواب عن هذا ذكرنا أنهم أجابوا بعدد من الإجابات، منهم من يقول: لم يقع إجماع، وإنما هو مشاورة من عمر لعدد من الفقهاء الذين حضروا في مجلسه ومنهم علي، وأن هناك خلافًا بين الصحابة في أمهات الأولاد، وبالتالي لم ينعقد إجماع. ومنهم من يقول: بأن قول علي ببيعهن يخالف الإجماع ولذلك أنكر عليه عبيدة السلماني وقال: رأيك في الجماعة أحب إلينا.

طالب: فيما يخص مسألة حكم تارك الصلاة، بعضهم حكى إجماع الصحابة في كفر تارك الصلاة لكن في كتب المتأخرين قول الجمهور أنهم لا يكفون تارك الصلاة ... وينسبونه لمذهب الحنابلة؟

الشيخ: مذهب الحنابلة لا يصح أن تقابله بمذهب الصحابة لأن العصور مختلفة، إذا حكيت الخلاف فاجعله في زمن واحد، وحكاية الإجماع على كفر تارك الصلاة ذكرها الإمام إسحاق بن راهويه، والإمام إسحاق فقيه عالم حافظ ومثله يحفظ أقوال المتقدمين عليه، أما كون بعض المتأخرين شكك في هذا الإجماع فهذا التشكيك لا يلتفت إليه، إنما يلتفت إلى التشكيك إذا قام عليه دليله، بحيث نورد بعض الصحابة الذين يقولون بخلاف هذا القول ومن ثم نقول لم ينعقد الإجماع.

طالب: أمثلة لكتب في ذكر الإجماعات؟

الشيخ: لعله نتطرق إليه فيما يأتي عند الكلام عن نقل الإجماع.

الملف الصوتي الخامس والأربعون:

مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة

إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة خلافًا لداود، وقد أومأ أحمد -رحمه الله- إلى نحو ذلك، لأن الواجب: اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا: لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة.

ولذلك: لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة، لم يصر إجماعًا، ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت.

ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع -أيضًا- للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك: لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود، دون من لم يوجد.

أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين الذين كان وجودهم حين نزول الآية؛ إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة.

ولأنه يحتمل: أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا: ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع، من غير تفريق بين عصر وعصر.

والتابعون إذا أجمعوا: فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين.

ويستحيل -بحكم العادة- شذوذ الحق عنهم -مع كثرتهم- كما سبق.

ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة.

وما ذكروه باطل:

إذ يلزم على مساقه: أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- وبعده، بعد نزول الآية، كشهداء أحد، واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع.

وكما بطل -على القطع- الالتفات إلى اللاحقين: بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر.

"فثبت أن وصف "كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب، لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف، لا بالقوة ولا بالفعل.

بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف، فالميت أولى، وما ذكر من احتمال مخالفة واحد من الصحابة، يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته.

وهذا هو التحقيق "وهو أنه" لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج؛ إذ ما من حكم إلا ويتصور تقدير نسخه، "وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل إلينا".

وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق.

والخبر يحتمل أن يكون كذبًا، فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

هذه المسألة متعلقة بتفسير الإجماع الذي ورد في النصوص حجيته، فهل المراد إجماع الصحابة فقط، وبالتالي لا يكون إجماع غيرهم معتبرًا؟ أو أن المراد به إجماع أهل كل عصر، حيث يعد هذا المصدر من مصادر الأحكام؟

وقد يكون منشأ الخلاف من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن إجماع الصحابة يمكن ضبطه ومعرفته وبالاتفاق، لكن هل يمكن معرفة إجماع من بعده وضبطه أو لا؟

الأمر الثاني: أن النصوص الواردة في حجية الإجماع هل المراد بها إجماع كل الأمة؟ أو أن المراد بها إجماع أهل العصر؟ فمن يقول بحجية إجماع أهل كل عصر يقول: إذا حملناه على جميع الأمة لم يكن له معنى، وبالتالي لابد من حمله على إجماع أهل كل عصر، لأن إعمال الكلام أولى إهماله، ومن قال بأن إجماع الصحابة هو المحتج به فقط فسّر نصوص الإجماع بذلك.

الأمر الثالث الذي نشأ عنه الخلاف: هل إجماع بقية العصور يمكن نقله ويصل إلينا؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن المعوّل عليه إجماع الصحابة فقط، وأما إجماع غيرهم فلا يحتج به.

وقد نسب المؤلف هذا القول لداود الظاهري، وقال بأن الإمام أحمد أومأ إليه، قد ورد عن ابن حبان في صحيحه كلمة كأنها تؤيد هذا القول، وورد عن الإمام أبي حنيفة والإمام أحمد إيماءات تشير إلى هذا القول، تشير إلى اختياره.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الاول: أن الله عز وجل قال في بيان حجية الإجماع: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا) قالوا: بأن كلمة المؤمنين تشمل المؤمنين إلى قيام الساعة، ولا يمكن تفسيرها بأن المراد كل عصر لأن هذا يخالف ظاهر الآية، ولا يمكن أن يراد به جميع المؤمنين، لأن من لم يوجد بعد لا يُعرف قوله، قالوا: ولأن الآية عهدية فالمراد من كان من أهل الإيمان من أهل الخطاب في ذلك الوقت، قالوا الصحابة ندخلهم هنا فقط، ذلك لأنهم هم الموجودون فقط في الزمن الذي يكون بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

قد أُعترض على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أنه يلزم على هذا الاستدلال عدم الاحتجاج بالإجماع عند وفاة أحد الصحابة، وهذا لازم باطل فما كان موصلاً إليه يكون باطلًا، وهكذا يلزم على هذا الاستدلال ألا ينعقد إجماع أصلًا، لأن بعض الصحابة قد مات في عهد النبوة وهم يدخلون في قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وقد وقع الاتفاق على أن موت أحد الصحابة لا يحسم باب الإجماع.

الدليل الثاني: أن التابعين لو اتفقوا على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعًا.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: بالمنع، بأن نقول: لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة يكون إجماعًا.

والجواب الثاني: أن هذا الاستدلال في مسألة الإجماع بعد الخلاف، ونحن نتحدث عن إجماع لم يسبقه خلاف، بالتالي يكون هذا الاستدلال خارج محل النزاع.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن الإجماع لا ينعقد مع غياب أحد الفقهاء وإذا كان ذلك في الغائب، فهكذا من مات من الصحابة لا ينعقد الإجماع بدون قوله.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بوجود الفرق بين الغائب والميت، لأن الغائب له مذهب وله قول ويمكن أن يوافق ويمكن أن يخالف بخلاف الميت، فلا يحصل منه ذلك.

وقول المؤلف هنا: (**تمكن موافقته ومخالفته بالقوة**) أي أن لديه الأهلية التي تمكّنه من المخالفة والموافقة ولو لم يكن خالف ووافق حقيقة.

الدليل الرابع: أن هذا الإجماع يرد عليه احتمالات كثيرة، قد يمكن أحد الصحابة خالف ويمكن أن يوجد مخالف، وإذا احتمل وجود المخالف لم يصح دعوى الإجماع.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن مجرد ورود الاحتمال على الدليل لا يسقط الاستدلال به، لابد أن يكون الاحتمال متأيّدًا بدليل، ولو قيل بأن الاحتمالات تبطل الأدلة لم يتصور لنا دليل، لأنه ما من دليل إلا ويرد عليه احتمالات، حتى في مسألة إجماع الصحابة يمكن أن يرد عليه احتمالات، يمكن أن بعض الصحابة كان مخالفًا لكنه لم يُظهر هذه المخالفة، وبالتالي لا ينبغي أن نعوّل على مجرد ورود الاحتمالات.

القول الثاني في هذه المسألة: أن الإجماع المعتبر هو إجماع أهل كل عصر، وهذا قول جماهير أهل العلم وهو المشهور من مذاهب الأئمة الأربعة.

واستُدل لهذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النصوص قد دلت على حجية إجماع كل عصر، من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تزال طائفة من أمتي على الحق).

الدليل الثاني: أن أهل العصر يُقال عنهم هم الأمة وهم المؤمنون، لأن المتكلم في كل عصر يراعي أحكام أهل عصره، والقول بأن الآية لا تشمل إلا الموجود فقط يلزم عليه عدم صحة انعقاد الإجماع بعد موت أي واحد من الصحابة.

دليل آخر لأصحاب القول الثاني: قياس التابعين على الصحابة، فإذا صح الاستدلال بإجماع الصحابة فليصح الاستدلال بإجماع التابعين، لأنه إجماع من كل الأمة.

بهذا يتبيّن رجحان القول **بأن المعتبر إجماع أهل كل عصر** وأن الإجماع لا يقتصر على الصحابة رضوان الله عليهم.

فصل

وإذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما ، فقال أبو الخطاب الحنفي : يكون إجماعًا ، لقوله عليه الصلاة والسلام : (لا تزال طائفة من أمتي على الحق) وغيره من النصوص ، ولأنه اتفاق من أهل عصر ، فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما ، وقال القاضي و بعض الشافعية : لا يكون إجماعًا ، لأنه فُتيا بعض الأمة ، لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم ، ولذلك يقال خالف أحمد أو وافقه بعد موته فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقلب القائل بأحدهما ، فإن قيل إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حرامًا ، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعًا ، أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض ، قلنا الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم ، أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته .

ولو مات القائل فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعًا، ومن وجه آخر أن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل منها، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

هذه المسألة تعرف بمسألة **الاتفاق بعد الاختلاف، هل يكون إجماعًا شرعيًا يحتج به أو لا؟**

والمراد بهذه المسألة أنه إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين، فأجمع التابعون على أحد القولين دون الآخر، فهل يكون إجماعًا يُستدل به على تصحيح القول الأول وإبطال القول الثاني أو لا يكون الأمر كذلك؟

ومنشأ الخلاف في المسألة: الاختلاف في مسألة هل الإجماع يكون خاصًا بأهل العصر فقط أو يشمل أهل العصر ومن سبقهم.

وأما عن تحرير محل النزاع: فإنه إذا وقع اختلاف بين أهل العصر ثم اتفقوا في نفس العصر قبل أن ينقرض العصر فإن الإجماع منعقد في هذه الصورة، ولكن اختلفوا فيما إذا كان الاختلاف في زمن سابق مغاير لزمن الاتفاق والإجماع.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن هذا يُعد إجماعًا، وهذا قول بعض الحنفية والحنابلة.

استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق) قالوا فإذا هُجِر القول في الزمن الثاني معناه أنه ليس الحق وأن الحق في القول الآخر.

الدليل الثاني: أن هذا الاتفاق بعد الاختلاف تصدُق عليه النصوص الشرعية الواردة بحجية إجماع أهل كل عصر كما سبق.

الدليل الثالث: أنه لو وقع الاتفاق بعد الاختلاف في زمن واحد لكان إجماعًا، فكذا إذا كان في زمنين.

القول الثاني: بأن الاتفاق بعد الاختلاف لا يُعد إجماعًا، قال به بعض الشافعية.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن قول التابعين وأهل العصر الثاني يُعد فُتيا من بعض الأمة، لأن أصحاب القول الآخر جزء من الأمة وموتهم لا يُبطِل مذهبهم.

وأجيب عن هذا الجواب: بالتفريق بين بطلان المذهب وبين تبيُّن أن الراجح فيما سواه، فرق بين القول بموت المذهب وبين القول بأن ذلك المذهب مرجوح وأن الراجح ما سواه.

الدليل الثاني: أن النصوص الواردة بحجية الإجماع تدل على أنه لا يعتبر إلا إجماع كل الأمة، مع وجود الخلاف السابق لا يكون هناك إجماع لكل الأمة.

أُجيب عن هذا: بأن المراد إجماع أهل كل عصر كما تقدم في المسألة التي قبلها، وهذا كما يشمل أهل العصر الواحد يشمل أهل العصرين، وبالتالي يكون المراد بالآية (ويتبع غير سبيل المؤمنين) من أهل العصر أو من أهل أحد العصور، وهو الذي يستقيم به فهم الآية.

أجيب عن هذا الاستدلال: بأن النصوص دلت على حجية إجماع كل الأمة، ولا يمكن اعتبار كل الأمة حقيقة، فبالتالي نعتبره كل الأمة بالإضافة إلى الزمان.

الدليل الآخر لهم: قالوا بأنه إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين فهذا تسويغ منهم للخلاف، فهذا إجماع بتسويغ الخلاف، فلا يصح أن يكون هناك إجماع ينسخ تسويغ الخلاف، لأن الإجماع لا ينسخ الإجماع.

وأجيب عن هذا: بأن اختلاف أهل العصر الأول ليس تسويغًا للقولين، وإنما يفيد انحصار الحق في القولين، مع كون الحق في أحد الأقوال، فإذا حصل الاتفاق من أهل العصر الثاني على أحد القولين، فهذا يدل على أن القول الآخر ليس هو الحق، ولذا **فالصواب أن الاتفاق بعد الاختلاف إجماع يحتج به ويعوّل عليه.**

طالب: ....

الشيخ: المذاهب لا تموت بموت أصحابها، لا يعني أن الإجماع لا ينعقد على خلاف القول الذي قال به القائل، مثال ذلك: قال الإمام الشافعي في مسألة بشيء، هل معناه أن هذا القول مات إذا حصل إجماع واتفاق بعده على القول الآخر؟

نقول لا هذا القول حي منسوب إلى الإمام الشافعي، ولا أحد ينازع في نسبته للإمام الشافعي، لكن لما اتفق أهل العصر الثاني على خلاف هذا القول، والنصوص قد دلت على أن الأمة إذا اتفقت على قول فهو الحق، دلنا ذلك على أن قول الإمام الشافعي قولًا مرجوح، وأنه يخالف الحق وليس الحق، وأن الحق هو في القول الآخر.

وبالتالي لا ترابط بين مسألة موت القول ومسألة انعقاد الإجماع على خلافه.

هناك عدد من التطبيقات التي في مباحث الإجماع، كثير منها يذكره بعض الأصوليين وبعضها يذكره بعض الفقهاء، وقد تمت الإشارة إلى شيء من هذه الفروع في قوادح الاستدلال بالإجماع، فأردت لفت الأنظار إليه.

الملف الصوتي السادس والأربعون:

نتحدث في هذا اليوم بإذن الله عز وجل عن عدد من مسائل الإجماع، من أوائلها مسألة مهمة: هي مسألة إحداث قول ثالث، فإذا اختلف أهل الزمان الأول على أقوال محصورة فهل يجوز لمن بعدهم أن يقولوا بقول جديد لم يقل به السابقون أو لا يجوز لهم ذلك؟

فصل: اختلاف الصحابة على قولين يمنع إحداث قول ثالث

إذا اختلف الصحابة على قولين: لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور.

وقال بعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر: يجوز؛ لأمور ثلاثة:

أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل، وعللوا بعلة: جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، كذا هنا.

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما: فذهب التابعي إلى التجويز في إحدهما، والتحريم في الأخرى: كان جائزًا، وهو قول ثالث.

ولنا:

أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، والغفلة عنه؛ فإنه لو كان الحق في القول الثالث: كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر من قائم لله بحجته، ولم يبق منهم عليه أحد وذلك محال.

وقولهم: "لم يصرحوا بتحريم قول ثالث".

قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد، فهو كذلك، ولو لم يجوّزوا خلافهم.

فأما إذا عللوا بعلة، فيجوز بسواها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس على الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف مسألتنا.

وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم: إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين: فهو كمسألتنا، لا يجوز التفريق.

وإن لم يصرحوا به: جاز التفريق، لأن قوله في كل مسألة موافق لمذهب طائفة.

ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة: نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي، في حكم واحد، ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفًا، ولا يلتئم

الحكم من المسألتين، بل نقول: لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة، وليس محالًا، إنما المحال: الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.

ولهذا: يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فريقين، فتخطئ فرقة في مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطئ في المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى. والله أعلم.

عرفنا المراد بالمسألة، وقول المؤلف ههنا: **(إذا اختلف الصحابة على قولين)** إنما أتى بذكر الصحابة من باب التمثيل لا من باب الحصر، فإن أهل الزمان الثاني لو اختلفوا على قولين لم يجز لأهل القرن الثالث أن يقولوا بقول جديد لم يقل به السابقون.

ولتحرير محل النزاع في المسألة يمكن أن يقال: بأنه يجوز إحداث علة جديدة ودليل جديد لم يكن يعرفه السابقون وهذا بالاتفاق، كما اتفقوا على أنه لا مانع من أن يقول الإنسان بقولين في مسألتين لم يكن يقول بهما أحد.

ومن أمثلة هذه المسألة: مسألة الجد مع الإخوة، فقد قال طائفة: الجد يحجب الإخوة، وقال آخرون: يشتركون، فلا يصح لنا أن نقول بأن الأخ يحجب الجد إذ لم يقل بهذا القول أحد في الزمان المتقدم.

ومثال آخر: أن العلماء اختلفوا فيما لم يسم عليه من الذبائح، فقال بعضهم: يحل، سواء كان ترك التسمية على طريق العمد أو السهو، وقال بعضهم: لا يحل مطلقًا، فهل يحق لنا أن نقول بأن المتروك التسمية عليه عمدًا لا يحل خلاف المتروك سهوًا؟ وفي التمثيل بهذا المثال أيضًا بعض التردد لوجود من يقول بمثل ذلك في الزمان الأول.

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:

القول الأول: أنه يجوز إحداث قول ثالث، وقد نسب المؤلف هذا لبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر،

استدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أن المسألة اجتهادية وأن العلماء في العصر السابق اجتهدوا فيها ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

وأجيب عن هذا: بأن مسائل الإجماع التي لم يقل الفقهاء فيها إلا بقول واحد لم يصرحوا بتحريم قول آخر ومع ذلك لا يجوز خلافهم.

الدليل الثاني: أن أهل الاجتهاد يمكن أن يستخرجوا علة جديدة ودليلًا جديدًا لم يكن يعرفه الأوائل، فإذا جاز لهم إحداث علة جديدة أو دليل جديد فلْيجز لهم أن يقولوا بقول جديد ثالث لم يقل به أحد في الزمان السابق.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن النصوص إنما دلت على أنه لابد أن يكون في الأمة قائل بالحق في كل زمان ولم تأت النصوص بأنه لابد أن يعرف الدليل والعلة أحد في كل زمان.

الجواب الثاني: أن عدم اطلاع أهل الزمان الأول على دليل أو علة لا يعني أنهم قد قالوا بقول باطل وأن الأمة لم تقل بالحق بخلاف مسألة إحداث قول ثالث فإن القول بإمكان تصويبه يدل على أن المتقدمين فرطوا بالحق وضيعوه ولم يقولوا به.

الدليل الثالث: أن الفقهاء لو اختلفوا في مسألتين مختلفتين، **مثال ذلك**: اختلف الفقهاء في انتقاض الوضوء بلحم الإبل وبمسألة مس المرأة، فقال بعضهم: بأن مس المرأة بشهوة وأكل لحم الجزور ينقض الوضوء، وقال آخرون: بأنهما لا ينقضان، وقد يأتي فقيه جديد ويقول بأن أحدهما ينقض والآخر لا ينقض، فلا يمتنع أن يأتي فقيه من أهل الزمان الثاني فيقول بالجواز في أحدهما والتحريم في الأخرى، فإذا كان ذلك جائزًا وهو إحداث قول جديد فليجز إحداث قول ثالث في المسائل الخلافية.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا الكلام إنما يتأتى إذا صرحت الأمة بالتسوية بين المسألتين، فإذا صرحوا بالتسوية وربطوا إحداهما بالأخرى، فحينئذ لا يصلح للإنسان أن يقول بقول في مسألة وبالقول الآخر في المسألة الأخرى.

الجواب الثاني: أن من فعل مثل هذا الفعل لا يعد مخالفًا للإجماع، لماذا؟ لأنه لم يأت بقول جديد، إذ وافق طائفة في المسألة الأولى وخالفهم في الثانية ووافق الطائفة الأخرى، وأهل العصر لم يتفقوا على إثبات الحكم أو نفيه في المسألتين معًا.

الجواب الثالث: بأنه لا يمتنع أن يكون بعض الفقهاء قد أصاب في مسألة وأخطأ في الأخرى والفقيه الآخر بعكس ذلك، فيأتي من بعدهم فيجمع بين القولين.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه لا يجوز إحداث قول جديد وهذا قول جماهير الأصوليين، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن القول بجواز إحداث قول ثالث يؤدي إلى نسبة الأمة لتضييع الحق والغفلة عنه في الزمان الأول، إذ لو كان الحق في الثالث لكانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه.

الدليل الثاني: الاستدلال بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق" فدل هذا على انحصار الحق في القولين السابقين، وقد حاول أو قد ذكر بعض أهل العلم قولًا آخر فيه التفصيل في المسألة، فقالوا: إن إحداث القول الثالث إذا رفع الإجماع الأول فإنه لا يصح هذا الإجماع، وإذا لم يرفعه جاز.

ولعل القول الثاني القائل: بأن إحداث قول ثالث في المسألة لا يجوز أرجح الأقوال لعموم أدلة حجية الإجماع.

طالب: الجمع بين القولين أليس إحداث قول ثالث؟ مثل نقض الطهارة بمس الذكر الصحابة افترقوا بين النقض وعدم النقض، فلو جاء فقيه وجمع بين القولين بجعل الحكم على الكراهة؟

الشيخ: القول بالكراهة في مثل هذا إحداث قول جديد لكن مثلاً في مسألة: انتقاض الوضوء بمس الذكر، الجمهور يقولون: ينتقض، والحنفية يقولون: لا ينتقض، فلو جاءنا فقيه فقال: من مس ذكره بشهوة انتقض وضوؤه ومن مس ذكره بدون شهوة لم ينتقض وضوؤه، فهذا التفصيل بعض أهل العلم قال: بأن هذا ليس بقول جديد وليس بإحداث قول ثالث، لماذا ليس بإحداث قول ثالث؟ لأنه قسم المسألتين جعل مسألة الشهوة مستقلة عن مسألة ما كان بدون شهوة، فهذا هو الذي قد يرد عليه بعض الكلام، والصواب أنه لا يجوز إحداث القول الثالث هنا، لم؟ لأن الأمة متفقة على التسوية بين المسألتين فمن جاءنا وفرق فحينئذ نقول هذا خلاف ما اتفق عليه الأوائل من كون المسألتين من باب واحد.

طالب: ذكر المؤلف رحمه الله للصحابة في المسائل هذه، هل هو مقصود بالصحابة أو العموم؟

الشيخ: على كل نحن لا نعلم مقصود المؤلف لكن نحن نبين أن الصواب أن هذا ليس خاصًا بالصحابة بل يشمل من بعدهم.

فصل: في حكم الإجماع السكوتي

إذا قال بعض الصحابة قولًا، فانتشر في بقية الصحابة، فسكتوا: فإن لم يكن قولا في تكليف فليس بإجماع.

وإن كان: فعن أحمد -رضي الله عنه- ما يدل على أنه إجماع، وبه قال أكثر الشافعية.

وقال بعضهم: يكون حجة، ولا يكون إجماعًا.

وقال جماعة آخرون: لا يكون حجة ولا إجماعًا، ولا ينسب إلى ساكت قول، إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا، وتجويز الأخذ به.

وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب:

أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه.

الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب.

الثالث: ألا يرى الإنكار في المجتهدات، ويرى ذلك القول سائغًا لمن أداه اجتهاده إليه، وإن لم يكن هو موافقًا.

الرابع: ألا يرى البدار في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله، فيموت قبل زواله، أو يشتغل عنه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر: لم يلتفت إليه، وناله ذل وهوان، كما قال ابن عباس حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر -رضي الله عنه-: "كان رجلًا مهيبا فهبته".

السادس: أن يسكت؛ لأنه متوقف في المسألة؛ لكونه في مهلة النظر.

السابع: أن يسكت؛ لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار؛ لأنه فرض كفاية ويكون قد غلط فيه؛ وأخطأ في وهمه.

ولنا:

أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام:

أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة.

الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم.

وكلاهما خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو الأرض عن قائم لله بحجته.

الثالث: أن يسكت تقيَّة، فلا يُظهِر سَبَبها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول إن ينتشر.

الرابع: أن يكون سكوته لعارض لم يظهر.

وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته.

الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب.

فليس ذلك قولًا لأحد من الصحابة.

ولهذا: عاب بعضهم على بعض، وأنكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها.

ثم العادة: أن من ينتحل مذهبًا يناظر عليه، ويدعو إليه، كما نشاهد في زمننا.

السادس: ألا يرى الإنكار في المجتهدات.

وهو بعيد لما ذكرناه.

فثبت أن سكوته كان لموافقته.

ومن وجه آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين: كانوا لا يجوزون العدول عنه، فهو إجماع

منهم على كونه حجة.

ومن وجه آخر: أنه لو لم يكن هذا إجماعًا: لتعذر وجود الإجماع؛ إذ لم ينقل إلينا في مسألة قول كل علماء العصر مصرحًا به.

وقول من قال: "هو حجة وليس بإجماع" غير صحيح؛ فإنا إن قدّرنا رضا الباقين كان إجماعًا، وإلا فيكون قول بعض أهل العصر، والله أعلم.

هذه المسألة متعلقة بالإجماع السكوتي، **والمراد بالإجماع السكوتي**: أن يتكلم بعض العلماء في عصر ويسكت البقية فهل يعد هذا إجماعًا يلزم الأخذ به أو لا يعد؟

وانتشار القول في الصحابة له وسائل متعددة ويمكن إثباته من خلال أساليب مختلفة، وهذا يسمى عند علماء الجدل: المطالبة بتصحيح الإجماع؛ لأنه إذا لم ينتشر قول الصحابي فإنه لا يعد إجماعًا سكوتيًا، ويُبحث في مسألة حجية قول الصحابي في محله.

وأما بالنسبة للانتشار فيمكن إثباته بعدد من الطرق:

الطريق الأول: بطريق الإسناد وينقل عنه العصر انتشار ذلك القول.

الطريق الثاني: أن يكون القائل ممن له مكانة في الفتوى في ذلك الباب، فمن كان كذلك فإن الناس تدعوهم هممهم للالتقاء به واستفتائه والدراسة عليه، ومن أمثلة الطريق الثاني: الخلفاء الراشدون وعلي وابن عباس.

الطريق الثالث: أن يكون المروي عنه ممن تشتهر فتاواه واختياراته وقضاؤه، مثل الخلفاء الراشدين.

والإجماع ينقسم إلى أربعة أقسام:

إجماع صريح، وإجماع نطقي، وإجماع فعلي: وهو الذي أُثر الفعل عن المجتهدين، والثالث: إجماع قولي وفعلي (بعضهم قال وبعضهم فعل)، والرابع: الإجماع السكوتي.

والإجماع السكوتي هل هو حجة أو ليس بحجة؟ هذا من مواطن الخلاف بين العلماء.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة: مبني على أن غير النبي صلى الله عليه وسلم هل يعتبر سكوته إقرارًا أو لا؟

وقد ذكر المؤلف ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه ليس بإجماع ولا حجة، وقد قال به طائفة من أهل العلم، وكثير من الشافعية يختارون هذا القول، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أنه لا ينسب إلى ساكت قول، فإذا لم ينسب إلى ساكت قول فكيف يحكى الإجماع وهو لم يقل بتلك المسألة بشيء.

الدليل الثاني: أن سكوت الساكت يحتمل عدد من الاحتمالات، ولا يلزم منه أن يكون دالًا على الرضى، من تلك الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أنه يمكن أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، بالتالي لم ينكر عليهم.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الخلاف إنما وقع بعد عصر الصحابة، وبالتالي كان الصحابة يرون أن المجتهد المصيب واحد وأن ما عداه مخطئ.

الاحتمال الثاني: أن يكون سكوته لمانع ولم يتكلم به ولم يطلع عليه.

وأجيب عن هذا: بأن تقدير الاحتمالات بدون أن يكون لها مستند لا قيمة لها؛ لأن الاحتمالات قد وردت على عدد من الأدلة، فلو قيل باعتبار الاحتمالات لأدى ذلك إلى إبطال جميع الأدلة.

الاحتمال الثالث: أن يكون عدم المنكر يرى أنه لا يصح الإنكار في مسائل الاجتهاد، ويرى أن ذلك القول من الأقوال السائغة وإن كان مخالفًا له.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الاحتمال بعيد لعدم تأييده بدليل يدل على صحته.

الاحتمال الرابع: أنه كان يرى جواز تأخير إنكار الأقوال المخالفة للحق.

وأجيب عن هذا: بأن هذا مخالف لعادة العلماء الذين يظهرون أقوالهم ويحتجون لها.

الاحتمال الخامس: أنه يحتمل أن هناك عالمِا خالف الإجماع السكوتي لكنه لم يتكلم به لخوف، استدل له المؤلف بقول ابن عباس، كان ابن عباس يفتي بالعول في الزمان الأول ثم بعد ذلك يقول: بأن الأقرب منهم يحجب الأبعد أو يقول بأن النقص يدخل على من له حالان وبالتالي لا نحتاج إلى العول، فهنا ابن عباس لم يظهر مخالفته للزمان الأول هيبةً لعمر، ثم بعد ذلك وقع من إظهار المخالفة.

وأجيب عن هذا: بأن مثل هذا بعيد من حال الصحابة الذين كانوا يبذلون مهجهم وأرواحهم.

وأجيب عن هذا الجواب: بأن المحافظة على الدين هذا عهد من الله عز وجل أنه لابد أن يوجد قائل بالحق ظاهر.

الاحتمال السادس: أن يكون سكوته لتوقفه في المسألة، لم يجتهد فيها بعد.

وأجيب عن هذا: بأن النصوص قد دلت على وجوب أن يكون الحق ظاهرًا في الأمة ومن ثم إذا كان هناك قول واحتمال مجرد لم يُلتفت إليه.

الاحتمال السابع: أن يكون الإنسان قد ظن أن غيره قد كفاه مؤونة الرد على هذا القول ثم يتبين بخلاف هذا.

القول الثاني في المسألة: يقول بأن الإجماع السكوتي حجة، ودليل من أدلة الشرع، وهذا هو المشهور من مذهب الحنابلة والشافعية، **واستدلوا على ذلك:**

الدليل الأول: عموم النصوص الدالة على حجية الإجماع من مثل قوله: (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وحديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".

الدليل الثاني: حديث: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين" دل هذا على أن القول الحق لابد أن يكون ظاهرًا في الأمة.

هناك دليل ثالث يقول: أن التابعين إذا نقل إليهم قول صحابي منتشر أوجبوا الأخذ به ومنعوا من ترك الالتفات إليه.

الدليل الرابع: أن القول بعدم حجية الإجماع السكوتي يؤدي إلى إلغاء هذا الدليل لأن غير الإجماع السكوتي يصعب الاستدلال له وتأكيد أن القول منقول عن جميع علماء العصر.

هناك قول ثالث في المسألة يقول: بأن الإجماع السكوتي حجة لكنه ليس بإجماع، ما الفرق إذا قلنا أنه إجماع وإذا قلنا حجة وليس بإجماع؟ الفرق في الحكم على المخالف.

هذا خلاصة ما يتعلق بهذه المسألة.

طالب: بالنسبة لمسألة التلفيق

الشيخ: المراد بالتلفيق في باب الاجتهاد والفتوى أما مسألة التركيب بين القولين فهذا في مباحث الإجماع.

طالب: لا تدخل في هذه المسألة؟

الشيخ: لا مسألة التلفيق في التقليد، إذا جاءنا إنسان وقال: أنا سآخذ بقول فلان في المسألة الفلانية وقول فلان في المسألة الفلانية، في بحث الاجتهاد لعلنا نتعرض له في حينه.

طالب: استدلالهم بجواز إحداث دليل جديد، أليس استدلالهم بما هو خارج محل النزاع؟

الشيخ: هنا استدلال بالقياس يقول: إذا جاز إحداث علة ودليل جديد فليجز إحداث قول ثالث.

طالب: ذكرتم أحسن الله إليكم في مواطن الاتفاق أنه بالاتفاق يجوز إحداث دليل فهذا استدلال لهم في محل النزاع؟

الشيخ: هذا استدلال في محل النزاع ويريد أن ينطلق من محل الاتفاق فيقيس عليه محل الاختلاف، مثال ذلك: اختلفوا في النبيذ جاءنا مستدل وقال: الخمر حرام فكذلك النبيذ، الخمر محل اتفاق، لكن هو يريد أن يقيس المحل المختلف فيه على محل متفق عليه من أجل أن يُلزم الخصم، إذًا هذا استدلال في محل النزاع.

الملف الصوتي السابع والأربعون:

فصل: في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس

مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

وقال قوم: لا يتصور ذلك إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مظنون؟ أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس.

وقال آخرون: هو متصور، وليس بحجة؛ لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب

ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما تساوى فيه الاحتمال.

أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأيُّ بعد في: أن يتفقوا على النبيذ في معنى الخمر في التحريم؛ لكونه في معناه في الإسكار؟

وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر، وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال.

فإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل – مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني –: لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟

وأما منع تصوره بناء على الاختلاف في القياس: فإنما نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم.

وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرون إلى اجتهاد يظنونه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس، فإنه قد يُظن غير القياس قياساً وكذلك في العكس، وإذا ثبت تصوره: فيكون حجة؛ لما سبق من الأدلة على الإجماع.

هذا المبحث معقود في دليل الإجماع ومستنده إذ إن الإجماع لابد أن ينعقد على مستند ودليل يبني عليه الأوائل قولهم ثم بعد ذلك يحصل الاتفاق عليه، وأدلة الشريعة أدلة شاملة لكل الوقائع ما من واقعة إلا وفيها دليل شرعي ولذلك لابد أن يكون الإجماع مستنداً على دليل.

وأما تحرير محل النزاع: اتفقوا على أن الإجماع يمكن أن يستند إلى دليل من الكتاب والسنة وذلك لأن الكتاب والسنة أدلة وقع الاتفاق على الاحتجاج بها فجاز أن يستند أهل الإجماع إلى دليل منهما.

كما اتفقوا على أن الإجماع لا يمكن أن يستند إلى إجماع وحده لأن الإجماع الأول لابد أن يكون له مستند بالتالي يكون مستند الإجماع الأول مستنداً للإجماع الثاني.

واختلفوا في مسألة: هل يمكن أن يستند الإجماع إلى قياس؟ أو لا يصح أن يستند الإجماع إلى قياس؟ ومثل هذه المسألة الأدلة التي يقع فيها الاختلاف هل يحتج بها أو لا يحتج؟

وهل يمكن أن يستند الإجماع إلى دليل مختلف فيه من الأدلة المختلف فيها مثل قول الصحابي، وسد الذرائع والاستصحاب وغير ذلك؟

هذه المسألة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هل يتصور استناد الإجماع إلى قياس أو دليل مختلف فيه أو لا يتصور ذلك؟

والجمهور قالوا: بتصور انعقاد الإجماع عن قياس أو دليل مختلف فيه، **واستدلوا على ذلك**: بأن الاختلاف في الاستدلال بدليل لا يمنع من وجود الاتفاق على حكم المسألة بحيث يكون كل واحد من المجمعين يستدل بدليل يتوافق مع أصله.

والقول الثاني: بأنه لا يتصور انعقاد الإجماع عن دليل قياسي أو اجتهادي يقع فيه الاختلاف، **واستدلوا على ذلك بدليلين:**

الدليل الأول: أن الناس تختلف طبائعهم وأفهامهم ليست على درجة واحدة بالتالي يبعد أن يتفقوا على أمر مظنون يقع فيه الاختلاف.

وأُجيب على هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أننا نجد أن كثيراً من الأمم تتفق على باطل فإذا جاز اتفاق أمة على باطل فليجز اتفاقهم على دليل ظني.

الجواب الثاني: أنه لا يبعد أن يكون الظن مستندًا يثبت به القطع، ومن أمثلة ذلك: أن الإنسان قد يظن ثبوت الحكم بظن وجود سببه ويترتب على ذلك القطع بوجوب الحكم، مثال ذلك: إذا ظن المكلف أن الفجر قد طلع فإنه يجزم بأن الشرع قد أباح له أن يصلي صلاة الفجر، فوجد هنا أمر بحكم قطعي بني على أمر ظني.

الدليل الثاني: أن أصحاب هذا القول قالوا بأن القياس محل اختلاف كثير من الفقهاء يرون عدم صحة الاستدلال بالقياس فكيف يستند الإجماع والاتفاق على ما هو مختلف فيه؟

وأُجيب على هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أنه قد ينعقد الإجماع في العصور الأولى بناءً على القياس لأن أهل العصور الأولى لم يكن بينهم اختلاف في حجيته لذلك نحن نقدر أن الإجماع قد حصل في عهد الصحابة الذين وقع منهم الإجماع على الاحتجاج بالقياس ومن المعلوم أن الاختلاف في حجية القياس إنما حدث بعد زمانهم.

الجواب الثاني: أنه لا يبعد أن يكون أهل الإجماع قد انقسموا فاستدل بعضهم بالقياس لأنه يرى حجيته، واستدل الآخرون بدليل قياس لكنهم يعتقدون أنه ليس من القياس، لأن هناك عدداً من الاستدلالات يظن بعض الناس أنها ليست من القياس ويرى آخرون أنها من القياس، من أمثلة ذلك :عدد من مسائل تحقيق المناط وتنقيح المناط كما أن القياس المنصوص على علته قال طائفة : بأن الالحاق فيه من باب اللغة وليس من باب القياس، وهكذا القياس بمعنى الأصل أو القياس بعدم الوجود الفرق بين الفرع والأصل، كثيرٌ من الفقهاء لا يجعلونه من القياس، وهكذا وقع الاختلاف في صور من مفهوم الموافقة فجعلها بعضهم من القياس.

وبذا يترجح القول بأنه يتصور انعقاد الإجماع بناءً على الاستناد إلى دليل قياسي.

وننتقل بعد ذلك إلى مسألة أخرى وهي: إذا قلنا بأن القياس المستند بأن الإجماع يمكن ويتصور أن يستند على قياس فهل يكون حجة أو لا يكون حجة؟

فالجمهور قالوا: بأن الإجماع المستند إلى قياس واجتهاد حجة يجب العمل به، واستندوا إلى الأدلة الدالة على حجية الإجماع فإنها لم تفرق بين كون الإجماع منعقداً عن قياس أو عن دليل أخر.

والقوال الثاني: بأن الإجماع المنعقد والمستند إلى قياس ليس بحجة واستدلوا: بأن القياس محل اختلاف فكيف يحتج بالإجماع الذي يستند إلى قياس؟ لأن القياس مادام ليس محل اتفاق فحينئذ لا يمكن أن يستند إليه الاتفاق.

وأُجيب عن هذا: بأن الظنون يمكن أن يستند إليها الإجماع فكما وقع الاتفاق على إمكان استناد الإجماع إلى أدلة ظنية من ظاهر وخبر واحد مع وجود الاحتمال عليه ويكون حجة فهكذا في مسألتنا، ولذا يظهر أن الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس حجة شرعية يجب العمل به ويجوز بناء الأحكام عليه.

قد وقع الاختلاف بين العلماء في قول ابن جرير الطبري في هذه المسألة، قالت طائفة: بأنه يقول إن الإجماع لا يتصور انعقاده استناداً على القياس. وقال آخرون: بأنه يقول بإمكان تصوره لكنه لا يحتج به.

فصل:

الإجماع ينقسم إلى "مقطوع" و "مظنون".

فالمقطوع: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر.

والمظنون: ما اختل فيه أحد القيدين: بأن يوجد مع الاختلاف فيه كـ: الاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين.

أو توجد شروطه، لكن [ينقله] آحاد.

وذهب قوم: إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد؛ لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟
وليس ذلك بصحيح؛ فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد [يغلب على الظن فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد] وقولهم: "هو دليل قاطع".

قلنا: قول النبي –صلى الله عليه وسلم – دليل قاطع [أيضا] في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر فهو كالإجماع [وقد قيل: الإجماع] أقوى من النص؛ لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه؛ فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.

بحث المؤلف في هذا الفصل مسألتين:

المسألة الأولى : مستند الإجماع، فإن الإجماع قد يكون مستنداً أو يكون منقولاً بواسطة الخبر المتواتر فيحتج به بالاتفاق وتثبت به الأحكام، وقد يكون الإجماع منقولاً بواسطة خبر الواحد، ولابد أن يعلم أن هذا الواحد الناقل للإجماع إن كان لا يصح الاعتماد على قوله لم يثبت الإجماع بنقله، كما لو كان هذا الواحد غير عدل أو كان هذا الواحد ممن لا يطلع على أقوال الفقهاء، فهذا اتفق العلماء على عدم الاحتجاج به، ولكن اختلفوا في الإجماع المنقول بخبر الواحد الموثوق الذي له اطلاع على أقوال الفقهاء هل يحتج به أم لا يحتج به؟

والجمهور: على أن الإجماع المنقول بخبر الواحد دليل شرعي يفيد الظن، **ويستدلون على ذلك:**

الدليل الأول: بأن الأدلة يحتج بها ولو نقلت بخبر الواحد فهكذا الإجماع.

الدليل الثاني: استدلوا بأن الإجماع الظني نوع من أنواع الظنون والشرع قد جاء بجواز الاحتجاج بالظن والعمل به في المسائل الشرعية فيكون محتجاً به.

الدليل الثالث: أن النص القطعي الذي لا يرد عليه احتمال إذا نقل بواسطة خبر الواحد فإنه يحتج به وتثبت به الأحكام فهكذا الإجماع فإنه وإن كان مقطوعًا إلا أنه يمكن أن ينقل بخبر الواحد فيكون حينئذ حجة كالنص الصريح المنقول بطريق الأحاد.

القول الثاني: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد لا يحتج به ولا يجوز أن تثبت به الأحكام الشرعية، وأهل الأصول يذكرون هذا القول والمؤلف لم ينسبه إلى أحد.

ويستدل لهذا القول: بأن الإجماع دليل قطعي يقدم على الدليل القاطع من الكتاب والسنة، ولا يصح أن يقدم على الكتاب والسنة القطعية إلا دليل قطعي، وحينئذ خبر الواحد إذا نقل عن طريق الإجماع لم يفد إلا الظن وبالتالي لم يصح أن يحتج به ليقدم على الكتاب والسنة.

وأُجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن الدليل القطعي من سنة النبي صلى الله عليه وسلم يقبل نقله بخبر الآحاد فإن السنة النبوية حجة قاطعة لمن بلغته بطريق التواتر أو شافه النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك يقبل نقله بخبر الواحد وهكذا الإجماع القطعي يمكن أن ينقل بخبر الواحد.

الدليل الثاني: أن النص يقبل النسخ ومع ذلك قبل نقله بخبر الواحد فمن باب أولى أن يقبل الإجماع الذي لا يتطرق إليه النسخ.

أما المسألة الثانية فهي مسألة تقسيم الإجماع إلى قطعي وظني.

والمراد بالقطعي: ما لا يرد عليه احتمال متأيّد بدليل، بحيث تكون النفوس تحتمل عدم ثبوت ذلك الإجماع أو تحتمل عدم صحة بناء الحكم عليه.

فإن الإجماع ينقسم بهذا الاعتبار إلى: إجماع قطعي وإجماع ظني، والإجماع القطعي ما وجدت فيه الشروط القطعية للإجماع بحيث ينتفي الخلاف عنه، من هذه الشروط:

الشرط الأول: أن ينقله أهل التواتر، فإذا نقله الآحاد كان إجماعاً ظنياً.

الشرط الثاني: انقراض العصر فأما الاتفاق في بعض العصر فهذا لم يوجد فيه اشتراط انقراض العصر الذي يشترطه بعض العلماء فيكون الإجماع في بعض العصر إجماعا ظنياً.

الشرط الثالث: ألا يسبق الإجماع بخلاف قبله فإن بعض العلماء قد منع من حجية الإجماع المسبوق بخلاف ما تقدم.

الشرط الرابع: أن يكون الإجماع صريحاً قد نقل عن جميع العلماء، وبذلك نعلم أن الإجماع السكوتي إجماع ظني وليس إجماعًا قطعيًا.

وقد قال بعض العلماء بأن كل شرط مختلف فيه فإنه ينزل رتبة الإجماع من كونه قطعيا إلى كونه ظنيا.

ما الفائدة من تقسيم الإجماع إلى مقطوع ومظنون مع أن كل منهما حجة يجب العمل به؟

الفائدة تبرز في ثلاثة أشياء:

الأمر الأول: التحقق من الإجماع الظني يحتاج إلى ما لا يحتاجه التحقق من الإجماع القطعي فإنه إذا نقل الخبر بطريق الواحد مثلا فهذا يجعل الفقيه يبحث عن الخلاف لأنه يحتمل وجود خلاف، بخلاف ما إذا نقل الخلاف بطريق التواتر فإنه لا يتردد في قبوله.

الفائدة الثانية: أنه إذا قيس على مسألة مجمع عليها بإجماع قطعي وقيست تلك المسألة على مسألة أخرى فيها إجماع ظني فحينئذ نقدم القياس المبني على إجماع قاطع.

الفائدة الثالثة في هذا المسألة: معرفة أن الإجماع متفاوت الرتبة وأنه ليس على رتبة واحدة، قد قيل بأن الإجماع القاطع يقدم على النص بخلاف الإجماع المظنون، بهذا نعلم أن البحث في انقسام الإجماع إلى مقطوع ومظنون له ثمرة لأن بعض الناس قال بأن هذا المسألة لا ثمرة لها بناءً على أن ثمرة الانقسام إلى قطعي وظني هو الترجيح عند التعارض قال والإجماعات لا يمكن أن تتعارض وبالتالي لا نحتاج إلى ترجيح بينها ولكن كما تقدم أنه يمكن استثمار هذا القاعدة في عدد من المسائل.

فصل [الأخذ بأقل ما قيل ليس إجماعاً]

الأخذ بأقل ما قيل: ليس تمسكاً بالإجماع نحو اختلاف الناس في دية الكتابي:

فقيل: دية المسلم وقيل: النصف وقيل: الثلث.

فالقائل: إنها الثلث: ليس تمسكاً بالإجماع؛ لأن وجوب الثلث متفق وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه فكيف يكون إجماعا؟ ولو كان إجماعا لكان مخالفه خارقاً للإجماع وهذا ظاهر الفساد والله تعالى أعلم.

المراد بهذه المسألة: هل يصح الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال بحيث يبنى عليه الحكم ويكون أرجح عند الاختلاف إذا لم يوجد دليل ترجيح آخر أو لا؟

وقول العلماء: الأخذ ما أقل ما قيل هذا من باب التغليب، وإلا فإن هناك مسائل يكون الاستدلال بالقاعدة فيها على أكثر ما قيل، لا على أقله.

وقد ضرب المؤلف مثالاً للقاعدة في دية الكتاب من اليهودي والنصراني فإنه قد أُختلف فيها:

فقال الإمام أبو حنيفة: دية الكتابي مثل دية المسلم سواء بسواء، **وقال الإمام مالك والإمام أحمد**: بأن دية الكتابي على النصف من دية المسلم. **وقال الشافعي**: بأن دية الكتابي على الثلث من دية المسلم.

والثلث قدر اشترك فيه الأقوال ووقع الاتفاق عليه ووقع الاختلاف فيما زاد على الثلث، وهنا تمسك بالقدر المشترك بين الأقوال.

قد يكون التطبيق القاعدة في أكثر ما قيل، مثال ذلك: مسألة مسافة القصر، فقد قال طائفة: أن مسافة القصر مسيرة يوم وليلة كما قال به بعض التابعين، وقال آخرون: بأن مسافة القصر مسيرة يومين كما هو قول الشافعي وأحمد والمشهور من قول مالك، وقال الحنفية: بأن مسافة القصر مسيرة ثلاثة أيام، فمسيرة ثلاثة أيام هو أكثر ما قيل في المسألة ومع ذلك هو القدر المشترك بين هذه الأقوال.

وقد وقع الخلاف في هذه القاعدة في مسألتين:

المسألة الأولى: هل التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يكون إجماعاً أو لا يكون إجماعاً؟

وقد قال طائفة من الأصوليين: هو إجماع لأن القدر المشترك بين الأقوال وقع الاتفاق عليه، وأما الزيادة فمحل اختلاف أما القدر المشترك فمحل اتفاق، ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي بناءً على أن الإمام الشافعي يحتج به وبناءً على أن الشافعي قال بأن دية الكتابي على الثلث، **والصواب**: أن الإمام الشافعي لا يقول بهذا القول وإنما يقول بأن التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال حجة يجوز بناء الحكم عليه ولكنه لم يجعله إجماعا.

والجمهور: على أن التمسك بالقدر المشترك ليس تمسكا بالإجماع لأن الخلاف والبحث في الزيادة هل هي ثابتة أم ساقطة، فثبوت الزيادة أو سقوطها من محال الاختلاف، فكيف يكون المختلف عليه مجمعًا عليه؟ ويدل على هذا أن خارق الإجماع يترتب عليه أمور كبيرة لا يرتبها أحد على المخالف للتمسك بالقدر المشترك بين الأقوال.

أما المسألة الثانية فهي: هل التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يصح بناء الأحكام عليه أو لا يصح؟ والناظر في أقوال العلماء من الأصوليين والفقهاء يجد أنهم يحتجون به، **والاحتجاج به مبني على شيئين**:
الأمر الأول: الاتفاق على القدر المشترك بين الأقوال وهذا محل إجماع أجمعوا عليه، وإنما الخلاف في نفي الزيادة على القدر المشترك بين الاقوال.

الأمر الثاني مما يستند إليه التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال: هو الاستدلال بالاستصحاب، ففي مسألة دية الكتابي الأصل براءة الذمة وعدم وجوب الديون والحقوق في الذمم وهذا هو الأصل، فأوجبنا الثلث لأنه موطن اتفاق بين العلماء ونفينا ما عداه حتى يأتي دليل يدل على خلاف ذلك.

بهذا نعلم أن الاحتجاج بالقدر المشترك بين الأقوال محل اتفاق بين الفقهاء من جهة وأنه لا يستند على الإجماع وحده وإنما يستند على الإجماع وعلى الاستصحاب.

فإن قال قائل: ما الفرق بين كوننا نجعله إجماعا أو أن نجعله استدلالاً بالاستصحاب؟

الجواب: أن الإجماع قاطع لما سواه لا يعارض به دليل آخر، فلو قلنا تمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يكون إجماعًا لنفينا ما عداه من الأقوال ولقدمنا هذا الإجماع على غيره من الأدلة، ولكن إذا قلنا بأن

التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يكون من باب الاستصحاب فحينئذ يكون من أضعف الأدلة ويقدم عليه أي دليل يرد في المسألة.

هذا ثمرة البحث في هذه المسألة، وكما تقدم أن التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال محل اتفاق في الجملة يدل عليه تصرفات الفقهاء في مباحثهم الفقهية، وبهذا نكون أتممنا البحث في دليل الإجماع.

طالب: ما الفرق بين تحقيق المناط وتنقيح المناط؟

الشيخ: المراد بتنقيح المناط أن يكون مع الحكم صفات متعددة ويأتي المجتهد ويبين الصفة التي يعلق عليها الحكم والصفات لا مدخل لها في الحكم، هذا تنقيح المناط.

أما تحقيق المناط فأن يأتينا حكم ثابت في الشرع فيأتي المجتهد ويطبقه على فروعه مثال ذلك: ورد في الشرع أن الشاهد العدل تقبل شهادته وأن الشاهد الفاسق لا تقبل شهادته، فيأتي الفقيه أو القاضي فيقول فلان عدل فتقبل شهادته وفلان فاسق فلا تقبل شهادته وهذا تحقيق المناط.

طالب:

الشيخ: تقدم معنا أن نقل الإجماع قد يكون بطريق التواتر أو بطريق الآحاد، إذا نقل بطريق الآحاد فلابد فيه من صفتين: الأولى: الثقة بالناقل من جهة كونه من أهل العدالة، والثانية: الثقة بالناقل من جهة كونه عارف بالاتفاق والخلاف، وقد ذكر العلماء أن هناك مراتب فيمن ينقل الإجماع فمثلا إجماعات ابن المنذر لها من القبول ما ليس لإجماعات ابن عبد البر، وذلك لأن ابن المنذر عنده من الاطلاعات على الأقوال ما ليس عند ابن عبد البر، مع كون ابن عبد البر ممن يعتمد عليه في هذا الباب، لكن وجدنا في مسائل متعددة أن ابن عبد البر حكى فيها الاتفاق والإجماع على مسائل وجد فيها خلاف، كما أن هناك من يذكر اتفاق بين العلماء لكن لا يريد بالاتفاق الإجماع، منهم ابن هبيرة صاحب كتاب الإفصاح في معاني الصحاح فإنه شرح أحاديث الصحيحين فلما جاء إلى حديث: (من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين) ذكر فيه اختلاف الفقهاء الأربعة ومرات يحكي الاتفاق ويريد بذلك اتفاق الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المشهورة ولا يريد به الإجماع الذي يشمل جميع الفقهاء، فلابد من ملاحظة المصطلح في هذا.

ومما يتعلق بهذا أن بعض العلماء قد يقول لا أعلم خلافًا في هذا المسألة، فمثل هذا اللفظ هل يكون إجماعًا أو لا؟ ورد عليه اختلاف بين العلماء والأظهر في هذا أنه إذا كان القائل لهذه اللفظة ممن يفسر هذه اللفظة بالاتفاق والإجماع من العلماء قاطبة فإنه يستدل بقوله، أما إن كان ممن يتجاوز بهذه اللفظة ويقولها في مسائل لم يتحر فيها ولم يستقص فحينئذ لا يعد قوله من باب الإجماع، أما إذا كان ممن مكان من كشف أقوال الفقهاء وعرف مواطن الإجماع والاختلاف فإنه إذا قال لا أعلم فيها خلافًا فإنه يكون قوله من باب الاستدلال بالإجماع.

الملف الصوتي الثامن والأربعون:

تقدم معنا دليل الإجماع، ونتكلم فيما يأتي عن دليل الاستصحاب، ودليل الاستصحاب محل اتفاق وإجماع.

والعلماء لهم منهجان في الدليل الرابع المتفق عليه، منهم من يذكر الاستصحاب كما ذكر المؤلف هنا تبعاً للغزالي، ومنهم من يذكر القياس.

طريقة المؤلف: عدم ذكر القياس في مباحث الأدلة باعتبار أنه طريق من طرق استثمار الأدلة وليس دليلاً في نفسه، لأنه لا يصح التمسك بالقياس إلا إذا كان مستنداً على أصل ثابتٌ حكمه بدليل، ومن ثم كان القياس بمثابة طريقة الاستثمار لذلك الدليل.

والاستصحاب وإن كان محل اتفاق في الجملة لكن فيه بعض الأشياء التي يمكن أن تكون محل اختلاف، منها: **هل الاستصحاب هو استصحاب لدليل العقل؟ أو أنه استصحاب لدليل الشرع؟**

وظاهر كلام المؤلف: أنه استصحاب لدليل العقل، كأنه يرى أن العقل يقرر شيئاً ثم بعد ذلك نقوم باستصحاب مدلول العقل، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في مبحث حكم الأفعال قبل ورود الشرائع، ذكرنا هناك من الصواب أن الحكم إنما يأتي بعد ورود الشرع، قلنا بأن الحكم بأنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرع، بالتالي **الصواب هنا أن يقال:** أن الاستصحاب هو استصحاب للدليل الشرعي الذي جاء بإثبات حكم العموم.

والموطن الثاني في بعض محال الاستصحاب، فمثلاً في استصحاب الحال وقع الاختلاف بين العلماء في جواز إثبات الأحكام به:

الجمهور يقولون: إن استصحاب الحال دليل صحيح يمكن إثبات الحكم بواسطته بجميع الأحوال مالم يأتي دليل مغير له. **والحنفية يرون:** أن استصحاب الحال لا يصلح لإثبات حكم جديد وإنما يصلح لإثبات حكم متقرر في الزمن الماضي، **ويمثلون لهذا:** بمسألة حياة المفقود، **الجمهور قالوا:** بأن الأصل أن المفقود حي مالم يأتِ الدليل الذي يغير هذا الأصل، وبالتالي يقولون بأن المفقود يرث من غيره ولا يورث ماله حتى نتيقن من وفاته. **والحنفية يقولون:** بأن المفقود نستصحب حال حياته فيما يتعلق بعدم توزيع تركته، لكنهم لا يثبتون له ميراثاً فيما لو مات بعض قرابته، قالوا: لأن استصحاب الحال إنما يصلح للدفع فقط فيدفعون

به مطالبة من يطالب بتوزيع تركته، لكنه لا يصلح للإثبات عند الحنفية وبالتالي لا يقومون بتوريث المفقود من مال قريبه، هذا خلاصة ما يتعلق بالاتفاق والاختلاف في استصحاب الحال. ولعلنا نقرأ شيئاً من كلام المؤلف في هذه المسألة:

الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل.

فالنظر في الأحكام: إما في إثباتها، وإما في نفيها.

فأما الإثبات: فالعقل قاصر عنه.

وأما النفي: فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، فينتهض دليلًا على أحد الشطرين.

ومثاله: لما دل السمع على خمس صلوات، بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ فإن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفيًا، ولا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي.

وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت، بقيت في غيره على البراءة الأصلية.

الاستصحاب ينقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: استصحاب الوصف، هو الذي يتكلم عنه المؤلف هنا بقوله استصحاب الحال، كلمة الاستصحاب بمعنى: طلب الصحبة **في اللغة، وفي الاصطلاح**: إثبات ما كان ثابتاً ونفي ما كان منفياً.

فالقسم الأول من أقسام الاستصحاب هو: استصحاب الوصف، واستصحاب الوصف ليس دليلاً شرعياً،

وبالتالي يشترك في الاستدلال به العلماء والعوام، **ومن أمثلة استصحاب الوصف**: أن من كان متطهراً في الزمان الأول فالأصل بقاء الطهارة في الزمان الثاني حتى يأتي دليل يدل على انتفاء الوصف الأول.

من أمثلته: ما يقول الفقهاء عنه: الأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل بقاء القديم على قدمه. ولذلك من ادعى انتقال ملكية عقار لم تقبل دعواه إلا بدليل، والأصل بقاء ملكية العقار لمالكها الأول. وهذا النوع كما تقدم محل اتفاق في الجملة على صحة الاستدلال به، **والجمهور يقولون**: يصلح دليلاً للدفع والإثبات، **والحنفية يقولون**: يصلح دليلاً للدفع لكنه لا يثبت حكماً جديداً، وقول الجمهور في هذه المسألة أقوى لكون الوصف الأول متفق على ثبوته ووجوده مثل حياة المفقود، وبالتالي الأصل أن تثبت جميع أحكامه مالم يدل دليل على خلاف ذلك.

النوع الثاني من أنواع الاستصحاب:

استصحاب براءة الذمة، فالأصل أن الذمم بريئة من حقوق الله وحقوق الخلق حتى يأتي دليل يدل على خلاف ذلك. **وقد مثل له المؤلف**: بنفي وجوب صلاة سادسة، ونفي وجوب صيام غير صيام رمضان، وهذا النوع أيضاً يستدل به العلماء والعامة، ولكن استدلال العلماء والعامة لهذا النوع يختلف، استدلال العلماء لإثبات الأحكام الشرعية أصالة، واستدلال العوام في تحقيق مناط الحكم الشرعي.

من أمثلة ذلك: الأصل أن الذمة بريئة من حقوق المكلفين فمن ادعى دينًا طولب بالبينة، فهنا يمكن للعلماء والعوام الاستدلال لأنه من تحقيق هذا الحكم لأن براءة الذمة من الدَّيْن هذا هو ذات الحكم، فنحن لا نقرر حكماً جديداً.

وأما إثبات الأحكام أو نفي الأحكام بواسطة هذا النوع فهو من اختصاص العلماء، **ومن أمثلته**: ما لو استدل مستدل على عدم انتقاض الوضوء بالضحك في الصلاة لعدم وجود الدليل على ذلك، وما لو استدل مستدل ببراءة الذمة على عدم إيجاب الأضحية.

واستصحاب براءة الذمة هو نوع من أنواع استصحاب الإباحة الأصلية، وقد وقع الاختلاف في استصحاب براءة الذمة **هل هو استصحاب لدليل عقلي أو أنه استصحاب لدليل الشرع**؟ فإن الشرع قد دل على أن الأصل براءة الذمم حتى يدل الدليل على خلاف ذلك، أو أن استصحاب براءة الذمة هو من استصحاب

دليل العقل، لعل القول الأول أظهر القولين وقد تقدمت هذه المسألة في أحكام الإباحة، ذكرنا هناك أن الإباحة الأصلية إنما ثبتت بدليل الشرع.

النوع الثالث من أنواع الاستصحاب:

استصحاب الإباحة الأصلية، هو الذي قال عنه المؤلف هنا: استصحاب سقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل، وهذان النوعان استصحاب الإباحة واستصحاب البراءة قد يسمونها استصحاب النفي الأصلي، وقد تسمى استصحاب الحكم العقلي.

وقد قرر المؤلف هنا مسألة: دلالة العقل على نفي الحكم، قال: بأن العقل قاصر عن إثبات الأحكام لكن العقل يدل على النفي الأصلي حتى يرد دليل سمعي ناقل.

وقد اختار المؤلف سابقاً: أن الأفعال قبل ورود الشرع لا حكم لها، وقال: بأن هذا القول هو اللائق بالمذهب، وعلل ذلك بأن العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة، وفُهم من قوله هناك: أن الإباحة الأصلية إنما ثبتت بطريق السمع قد قال: **(وقد دل السمع على الإباحة على العموم)** تقدم معنا أن الصواب في حكم الأفعال قبل ورود الشرع: أن فرض المسألة خطأ وأن الصواب أنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع، وأن أهل الفترات يعاملون بحكم الجاهل في الشرائع التي تسبقهم، وبهذا يتقرر أن **الإباحة الأصلية الصواب أنها**: قد وردت من طريق الشرع وليست من طريق العقل.

وقد استدل المؤلف على ذلك: بقول الله عز وجل: (هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً) وقوله سبحانه: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الفَوَاحِشَ) وقوله: إنما تفيد الحصر. وقوله تعالى: (قُلْ لا أجد فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) وقول النبي صلَّى الله عليه وسلم: "إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته" ونحو ذلك من النصوص.

وقد ورد على هذين النوعين بعض الاعتراضات لعلنا نبحثها فيما يأتي.

النوع الرابع من أنواع الاستصحاب:

استصحاب النص، فالأصل أن النصوص محكمة لم يرد عليها نسخ حتى يثبت خلاف ذلك.

النوع الخامس من أنواع الاستصحاب:

استصحاب دليل العموم، الأصل في اللفظ العام أن يكون شاملاً لجميع أفراده فلا يجوز إخراج فرد من أفراد العام عن حكم العام إلا بدليل من أدلة التخصيص، فهذا هو استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، وهذان النوعان: استصحاب العموم واستصحاب النص يقال عنهما: استصحاب دليل الشرع.

النوع السادس من أنواع الاستصحاب:

استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف.

النوع السابع من أنواع الاستصحاب:

استصحاب الحكم العقلي غير النفي الأصلي، وهذا يقول به بعض المبتدعة وينسب إلى المعتزلة.

الملف الصوتي التاسع والأربعون:

اعتراضات على الاستدلال باستصحاب النفي الأصلي

فإن قيل: إذا كان العقل إنما كان دليلًا بشرط ألا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم: عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة.

ولو جاز ذلك، لجاز للعامي النفي مستندًا إلى أنه لم يبلغه دليل.

قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم، وقد يظن؛ فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة؛ إذ لو كان لنقل وانتشر، ولم يخفَ على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة.

وأما الظن: فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له دليل مع أهليته. واطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدة بحثه، وعنايته، غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

وأما العامي: فلا قدرة له؛ فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع، إذا فتش وبالغ، أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يدري ما فيه، لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة، فإن الأخبار كثيرة، وربما غاب راوي الحديث.

قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ وسعه، فلم يجد فله الرجوع إلى دليل العقل؛ فإن الأخبار قد دونت، والصحاح قد صنّفت فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: لِمَ لا يكون واجبًا لا دليل عليه، أو له دليل لم يبلغنا؟

قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الشرع، والبحث يدلنا على عدم الدليل، على ما ذكرناه.

أورد المؤلف هنا ثلاثة اعتراضات على الاستدلال باستصحاب النفي الأصلي، واستصحاب النفي الأصلي لا يُعلم أن أحدًا من الناس ينكر الاستدلال به ولكن هذه الاعتراضات إنما أوردت لقوة أذهان الأصوليين بحيث يستحضرون كل ما يمكن أن يثار مما يقررونه من الأدلة، وبالتالي هذه الاعتراضات من باب البحث في رياضة الذهن وإن لم يكن يتبناها أحد في حقيقة الأمر، لعلنا نأخذ هذه الاعتراضات ونشير بعد ذلك إلى مسألة قطعية استصحاب النفي وظنيته:

الاعتراض الأول: قال إذا كان العقل (المراد به هنا دليل العقل وليس حكم العقل كما قررناه) إذا كان العقل إنما كان دليلاً بشرط أن لا يرد سمع، وبعد وضع الشرع لا يُعلم نفي السمع، هذا الاعتراض مبني على أن النفي الأصلي مأخوذ من العقل، وهو ظاهر كلام المؤلف في هذا الفصل، وإن كان يتنافى مع ما قرره هناك في مبحث الإباحة، قرر هناك أن النفي الأصلي مأخوذ من الأدلة الشرعية، وإذا كان الأمر كذلك قررنا بأن النفي الأصلي مأخوذ من الشرع فحينئذ لا محل لهذا الاعتراض، **خلاصة هذا الاعتراض مبني على شيئين، الأول**: أن النفي المبني على دليل العقل إنما يصح الاستدلال به عند عدم وجود الشرع، ونحن لا نجزم بعدم ورود الشرع ولا نظن ذلك وبالتالي لا يصح لنا أن نستدل بدليل العقل على النفي الأصلي.

وأجاب المؤلف عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: أن انتفاء الدليل قد يكون معلوماً، **ومن أمثلته**: أننا ننفي عدداً من الأحكام بناء على عدم وجود الدليل الشرعي المغير، **ومثّل له**: بجزمنا بانتفاء الدليل على وجوب صوم شوال، فإننا نجزم بذلك، نجزم بأن النفي الأصلي لم يرد عله دليل يغيره، وذلك أنه لو كان هناك دليل مغير لنقل وانتشر ولعُلم في الأمة، وبالتالي يكون هذا دليل على الجزم بانتفاء الدليل المغير.

الجواب الثاني: أننا قد يغلب على ظنونا انتفاء المغير، خصوصاً بالنسبة لأهل الاجتهاد الذين لديهم قدرة على البحث وعلى معرفة الأدلة الشرعية، ومثل هذا الظن المبني على معرفة بالنصوص الشرعية ظن معتبر خصوصاً إذا كان عند الإنسان أهلية للبحث في الأدلة وبحث فيها ولم يجد دليلاً مغيرًا.

في ثنايا هذا الاعتراض أشار المؤلف إلى قاعدة: عدم العلم بالدليل هل يعتبر علمًا بعدم الدليل، فكوننا لا نعلم بالدليل المغير لا يعني أنه لم يوجد الدليل المغير، قد يكون موجوداً لكننا لا نعلمه.

وأجاب المؤلف: بأن الاستدلال بالنفي الأصلي حقيقته علم بعدم المغير سواءً كان علماً مجزوماً به أو غالباً على الظن.

الاعتراض الثاني: أن العامي والعالم يستويان فيما يتعلق بالعقل، فلو جاز للمجتهد أن ينفي الحكم بناءً على دليل العقل لجاز ذلك للعامي، لأن كلاً منهما عنده عقل وكلاً منهما لم يبلغه الدليل.

وأجيب عن هذا: بالفرق بين العامي والعالم، فالعالم عنده قدرة على معرفة الأدلة الشرعية وبالتالي إذا نفى وجود الدليل الشرعي المغير للنفي الأصلي فهو إما أن يكون قد نفاه على علم وجزم أو على غالب ظن وكلاهما معتبر، بخلاف العامي فإنه إذا نفى وجود الدليل المغير فغايته أنه جهل لأن العامي مثله لا يعلم بوجود الأدلة الشرعية.

وضرب المؤلف لهذا بمثال: أن من فقد شيئًا في غرفة يعرفها ويسكن فيها فإنه إذا نفى أن يكون ما فقده موجودًا في الغرفة فإن هذا النفي يكون منتجاً لجزم ويقين أو غالب ظن، بخلاف من لم يكن يعرف هذه الغرفة سابقاً ولا يعلم خفاياها أو كان أعمى لا يستطيع أن يبصر ما في هذه الغرفة فإنه إذا نفى وجود شيء في هذه الغرفة فإن نفيه غير معتبر، هذا مَثل العامي والعالم.

وقد تقدم معنا أن بعض أنواع الاستصحاب تكون للعامي فما يتعلق فيما بما لديه معرفة به، **من أمثلة ذلك**: استصحاب الوصف، من كان متوضئًا في الصباح فعندما يأتي الظهر الأصل بقاء الطهارة، وهذا الاستدلال بالأصل يكون للعامي ويكون للمجتهد، لأنه مبني على صفات يعرفها كل منهما، وذكرنا أن استصحاب الإباحة الأصلية لا يكون إلا للعلماء، لأن استصحاب الإباحة الأصلية مبني على عدم وجود دليل شرعي مغير، وبالتالي لا مدخل للعامي في هذا النوع، وأما استصحاب البراءة الأصلية فهذا على نوعين: استصحاب لدليل شرعي هذا لا يكون إلا للعلماء، **ومن أمثلته**: استصحاب نفي وجوب الصلاة السادسة وهناك استصحاب لوصف سابق يُبنى عليه براءة الذمة، الأصل مثلاً أن الذمم غير مشغولة بديون الآدميين، وبالتالي فإن استدلال العامي بهذا الأصل في محله، لماذا؟ لأنه استصحاب لوصف موجود وتغييره يكون بوجود وصف جديد يتمكن العامي من إدراكه، بخلاف نفي وجوب صلاة سادسة فإن العامي لا مدخل له في إدراك الدليل المغير.

الاعتراض الثالث: يقول بأن استصحاب النفي الأصلي مبني على عدم وجود المغير، وعدم وجود المغير لابد فيه من بحث واستقصاء أن المغير غير موجود، وهذا البحث والاستقصاء غير معلوم الحدود والضوابط،

وبالتالي لا يصح أن نربط الحكم بهذا البحث لعدم انضباطه، **والقاعدة**: أن الأوصاف غير المنضبطة لا يُبنى عليها الحكم الشرعي.

وأجاب عن هذا: بأن الشارع قد علق هذا الحكم بوصف يعلمه الإنسان من نفسه، فكما أن الشارع علق عددًا من الأحكام على صفات نفسية، صفات يجدها الإنسان من نفسه مثل الجوع والمرض، هكذا هنا علق الحكم على غلبة ظن المجتهد أنه لا يوجد دليل مغير، ومثل هذا معهود في الشرع ولا يعد أمرًا غير منضبط بل يعلمه كل إنسان من نفسه.

الاعتراض الرابع: أن الاستدلال باستصحاب النفي الأصلي مبني على البحث عن المغير وعدم وجود ذلك المغير، وهذا أمر غير ممكن لأنه لا يوجد أحد يجزم بعدم وجود المغير خصوصاً أن الأدلة كثيرة والأحاديث متعددة ولا يمكن للإنسان أن يجزم بعدم وجود المغير.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن المطلوب غلبة الظن وهي ممكنة وليس المطلوب الاستقصاء اليقيني، وإذا عُلم بأن الأدلة قد دونت ووضعت في مؤلفات والفقيه قادر على معرفة مواطن بحث الأدلة التي يمكن أن تكون مغيرة للنفي الأصلي فإنه حينئذ يتمكن من مراجعة هذه الكتب خصوصاً أن العلماء قد ألفوا في المسائل الخلافية وكتبوا الأدلة المتعلقة بمسائل الخلاف في موطن واحد.

الاعتراض الخامس: يقول بأن التغيير للنفي الأصلي قد يكون مبني على غير دليل، وهذا الاعتراض لا محل له لأنه لا يوجد حكم شرعي إلا بناءً على دليل ولا يصح لنا أن نثبت حكماً شرعياً إلا على الدليل، وبالتالي لا يصح لنا أن نتصور وجود تغيير للنفي الأصلي بدون أن يكون مستنداً إلى دليل.

الاعتراض السادس: أنه قد يوجد دليل مغير للنفي الأصلي لكنه لم يصل إلينا، قد يقول بعضهم هناك أحاديث لم نعلمها إلا بعد مرور سنوات فإذا كان كذلك فيمكن أن نقدر أن هناك أحاديث أخرى لم تصل إلينا.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن المجتهد إنما يكلف ما في وسعه وطاقته وبالتالي يكون معذوراً عند الله عز وجل متى كان من أهل الاجتهاد فيعذر بالعمل بما وصل إليه من الأدلة، وما لم يصل إليه أو كان خارجاً عن قدرته الوصول إليه فإنه لا يطالب به بناءً على قاعدة الشريعة كما قال تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم).

هذا البحث كله في الاعتراضات التي أوردت على الاستدلال باستصحاب النفي الأصلي وهذه الاعتراضات غير متوجهة وبالتالي لا تؤثر على القول بالاستدلال بحجية استصحب النفي الأصلي.

استصحاب دليل الشرع

وأما استصحاب دليل الشرع: فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ، واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب، كتكرر شهر رمضان، وأوقات الصلوات. فالاستصحاب إذن: عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعًا إلى عدم الدليل، بل إلى دليل ظني مع انتفاء المغير، أو العلم به.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى استصحاب دليل الشرع، **وقد ذكر أنه ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، فإن الأصل في الألفاظ العامة أن تكون شاملة لجميع الأفراد ولا يصح لأحد أن يستثني بعض الأفراد الداخلة في لفظ العموم من حكم العموم، بل يجب أن يُجري حكم العموم على جميع الأفراد المندرجة في اللفظ العام، وتخصيص بعض الأفراد عن حكم العموم بدون دليل يعد تحكماً غير مقبول.

وهذا النوع محل اتفاق بين أهل العلم، وقد يقع الاختلاف في بعض الأمور التي يرى بعض الناس أنها صالحة لأنْ يُخصص العموم بها ولا يراها آخرون، من مثل: قول الصحابي، ومن مثل: فعل النبي صلى الله عليه وسلم، كما قد يقع الاختلاف في بعض المخصصات هل هي متعلقة بالعين أو متعلقة بالنوع، ويأتينا مثلاً لفظ عام يقرر حكمًا ثم يأتينا حادثة في عهد النبوة فيقع التردد في كونها حادثة عين أو في كونها متعلقة بنوع خاص أو بنوع أعم منه، **ومن أمثلة هذا**: ما جاء في النص من نهي الصائم عن الجماع والأكل والشرب، ثم جاءنا في حديث أبي هريرة: "من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه" ووقع التردد في الجماع الذي يقع على جهة النسيان هل يؤثر على الصيام أو لا؟ فمنهم من جعل حديث من أكل أو شرب ناسياً متعلقاً بنوع خاص وهو الأكل والشرب، ومنهم من عممه في كل ما يتم نسيانه من مفطرات الصيام، وهناك من رأى أن حكم العموم باقٍ، أنتم تعرفون أن **العلماء لهم ثلاثة أقوال:**

المالكية يرون: أن من أكل أو شرب ناسياً فسد صومه، **والحنابلة يرون**: أن من أكل أو شرب ناسياً لم يفسد صومه ومن جامع ناسياً فسد صومه، **وأغلب الشافعية يرون**: أن من جامع أو أكل أو شرب فإنه إذا فعل ذلك ناسياً لا يفسد صومه، وهذا مبني على استصحاب العموم وهل يصح التخصيص بهذا الدليل

وهل يكون تخصيصاً للعين أو للنوع الخاص أو للنوع العام، مثلاً في الأدلة الدالة على اشتراط الرضا في نكاح المرأة، فهذا لفظ عام دل على اشتراط الرضا، فبعض أهل العلم خصص البكر (الشافعية والحنابلة) التخصيص هنا **استدلوا عليه**: بمفهوم تقسيم ينازعون في صحة الاستدلال به، فبعضهم قال: بأن العموم باق، وآخرون قالوا: بأنه تم تخصيصه بمفهوم التقسيم، والذين قالوا بالتخصيص اختلفوا، **الحنابلة يرون**: بأن هذا خاص بالأب، **والشافعية يرون**: أن الأب والجد يدخلان في هذا الحكم وبالتالي لهم حق إجبار البكر.

النوع الثاني من أنواع استصحاب دليل الشرع: استصحاب النص إلى أن يرد نسخ، فإذا جاءنا دليل من الكتاب أو السنة فالأصل أنه محكم وأنه يجب العمل به، ولا يصح لنا أن نقول بأنه منسوخ، وبالتالي لا نثبت الحكم به إلا بدليل، فمن قال بأنه يمكن أن يوجد دليل ناسخ قلنا لا يصح ترك مدلول نص إلا بوجود ذلك الدليل الدال على النسخ.

وهذا النوع محل إجماع بين العلماء أنه دليل يصح التمسك به، وإن كان طائفة يقولون بأنه استدلال بذات النص وليس استدلالاً بالاستصحاب وآخرون يقولون بأنه استدلال بالاستصحاب، وإذا قررنا أن الاستصحاب منه ما هو مقطوع به حينئذ لا يبقى للخلاف أثر.

تقدم معنا شيء مما يتعلق بالبحث فيما يصح أن يكون ناسخاً ومالا يصح النسخ به، ويبقى التردد كثير من القضايا التي يقال بوجود النسخ فيها بناءً على وجود التعارض، **النسخ على نوعين**:

النوع الأول: ما يرد في النصوص التصريح بوجود النسخ، **من مثل**: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها" هذا تصريح بالنسخ لا إشكال فيه.

النوع الثاني: ما يبنى فيه القول بالنسخ على وجود التعارض، **ومن أمثلة ذلك**: حديث ابن عمر في محظورات الإحرام حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم في الطريق من المدينة إلى مكة: "من لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الخفين" وورد في حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في يوم عرفة: "من لم يجد النعلين فليلبس الخفين" ولم يذكر القطع، **فقال الحنابلة**: حديث ابن عباس متأخر فيكون ناسخاً، **والجمهور يقولون**: بأن القول بالنسخ بناءً على التاريخ عند وجود التعارض إنما يصح إذا لم يمكن الجمع، والجمع هنا ممكن بأن يقال أحدهم مطلق والآخر مقيد فيحمل المطلق على المقيد، وقول الجمهور لهذه المسألة أقوى من قول الحنابلة من جهة البحث الأصولي، وفي هذه الحال لا بد أن يكون هناك

تعارض تام بالقول بأن المتأخر ناسخ للمعارض له المتقدم، أما إذا أمكن حملهما على محلين مختلفين أو تأويل أحدهما بناءً على وجود الآخر، كما لو كان أحد الدليلين أمراً وجد له مغاير وأمكن حمل الأمر على الندب هذا تأويل لكنه سائغ عند وجود التعارض.

ومن أمثلة هذا: حديث: "غطِّ فخذك" مع حديث أنس بانكشاف فخذ النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كثيراً من العلماء قال بالترجيح في هذا، وبعضهم قال: بإثبات النسخ يقول حديث أنس في خيبر وجرهد تأخر إسلامه، فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، لكن هذا لا يصح إلا عند عدم الإمكان الجمع وهناك أوجه للجمع كثيرة متعددة، منها: لغوي، فإن بعض أهل اللغة قالوا بأن الساق يطلق عليها فخذ، ومنها: النظر في القصد، حديث انكشاف الفخذ يقول بأنه لم يكن عن قصد، وهكذا هناك أوجه جمع.

ومثلها أيضًا: في حديث: "من مس ذكره فليتوضأ" فإن بعض أهل العلم قالوا: حديث طلق بن علي بعدم الانتقاض متقدم بأنه أخبر بأنه رآهم يبنون المسجد في المدينة، وحديث بسرة وأبي هريرة متأخر لتأخر إسلامهما، ولكن هذا القول بالنسخ لا يصح إلا عند عدم إمكان الجمع.

ومثله أيضًا: في أحاديث النهي عن استقبال القبلة بعضهم قال: هي منسوخة بحديث ابن عمر: "ارتقيت بيت حفصة قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بعام ووجدته يقضي حاجته مستقبل بيت المقدس" فإن القول بالجمع أولى من القول بالنسخ.

يُلاحظ هنا أن استصحاب العموم واستصحاب النص هذا لا يصح الاستدلال به إلا للعلماء، لأنهم هم الذين يعلمون الناسخ والمخصص ويعلمون ما يمكن أن ينسخ به وما يخصص به، أما العامة فلا مدخل لهم في هذا النوع.

النوع الثالث من أنواع استصحاب دليل الشرع: استصحاب الوصف، قد قال المؤلف: بأنه استصحاب حكم، المراد بالحكم هنا ليس الحكم التكليفي، وإنما المراد به: أثر الدليل، ولذلك **مثل له**: بالملك الثابت، فمن علمنا أنه يملك البيت بالأمس الأصل أنه لازال يملك البيت اليوم، وشغل الذمة، إذا علمنا أن فلان عليه ألف ريال دين بناءً على إتلاف أتلف مالاً لغيره أو التزام، فحينئذ الأصل بقاء هذا الوصف حتى يوجد ما يفرّغ الذمة سواء بأداء الدين أو بإبراء.

ذكر المؤلف جملة قال: (**وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات**) هذه الجملة تحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن المراد أننا نعلم بأن الذمة تشتغل عند وجود تكرار السبب، فحينئذ يكون من الأمثلة على ارتفاع استصحاب الوصف، كانت الذمة بريئة ثم ارتفعت لتكرر سبب الوجود.

المعنى الثاني مما يمكن أن يفسر به هذا اللفظ: أن اشتغال الذمة بوجود السبب أصل، فحينئذ لا يقال ببراءة الذمة إلا بدليل يدل عليها، وهذا المعنى الثاني أقرب، لأن المعنى الأول يتعلق باستصحاب النفي الأصلي، المؤلف لا يراه أنه من استصحاب دليل الشرع، أما المعنى الثاني فإنه يمكن التمثيل به على استصحاب الحكم الذي دل الشرع على ثبوته.

وفي آخر هذا المبحث ذكر المؤلف **حقيقة دليل الاستصحاب**: وهو أنه تمسُّك بدليل موجود في الزمان الأول مع ظن عدم وجود مغير له أو الجزم به، ومن ثم فالاستصحاب ليس راجعاً إلى عدم الدليل بل هناك دليل ثابت في الزمان الأول، وقول المؤلف هنا: (بدليل عقلي أو شرعي) لا إشكال فيه لأن استصحاب الوصف قد يثبت بدليل عقلي وقد يثبت بدليل وجودي واقعي وقد يثبت بدليل حسي، هذا الوصف المستصحب، وبالتالي عرفنا حقيقة الاستصحاب.

استصحاب دليل الشرع **منها ما يتعلق باللفظ**: استصحاب العموم واستصحاب نص، **ومنها ما يتعلق باستصحاب حكم أو استصحاب أثر**: كاستصحاب الوصف.

هذا خلاصة ما يتعلق بهذه الأنواع.

الملف الصوتي الخمسون:

نواصل الحديث عن نوع آخر من أنواع الاستصحاب: **وهو استصحاب حال الإجماع في محل النزاع**، كنا قد أخذنا استصحاب الإباحة الأصلية، واستصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب العموم، واستصحاب النص حتى يرد ناسخ واستصحاب الوصف، وذكرنا أن العلماء قد اختلفوا فيما يستدل به في استصحاب الوصف:

فقال الحنفية: يستدل به في الدفع دون إثبات حكم جديد، **وقال الجمهور**: بأنه يصلح للإثبات والدفع.

ومن هذا النوع من استصحاب الوصف ما يسمى: بالاستصحاب المقلوب، **والمراد به**: أن نستدل على ثبوت الوصف في الزمان الماضي بوجوده في الزمان الحاضر، **ومن أمثلة هذا**: أن توجد عين بيد إنسان، فهذا فيه دلالة صريحة على أن العين بيده الآن، فنأخذ منه بما أن العين في يد هذا الإنسان في الوقت الحاضر، فهذا دليل على أنها موجودة بيده في الزمان الماضي، وهو نوع من أنواع استصحاب الوصف.

يبقى معنا نوع أخير: هو استصحاب حال الإجماع في محل النزاع:

فصل: فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف:

فليس بحجة في قول الأكثرين. وقال بعض الفقهاء: هو دليل واختاره أبو إسحاق بن شاقلا.

مثاله: أن يقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه.

وهذا فاسد؛ لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم.

فأما مع الوجود: فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الاختلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال. وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف، لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الخلاف.

والعموم، والنص، ودليل العقل، لا يضاده نفس الاختلاف، فلذلك صح استصحابه معه.

المراد بالمسألة: أن يكون هناك اتفاق وإجماع على إثبات الحكم في مسألة من المسائل، ثم بعد ذلك تتغير إحدى صفات هذه المسألة، فيقع الاختلاف فيها، فهل يصح للفقيه أن يستدل فيقول: كان الحكم في المسألة كذا بالإجماع فنستصحب ذلك عند وقوع الاختلاف أو لا يصح هذا؟

ومنشأ الخلاف في المسألة: هل الاستصحاب في هذه المسألة لذات الإجماع، حينئذ نقول بعدم حجيته، لمنافاة الإجماع للخلاف أو أن الاستصحاب لمستند الإجماع؟

ومستند الإجماع يمكن الاستدلال به مع وجود الاختلاف، وقد رأى بعضهم أن **سبب الخلاف هو**: هل يصح أن يستند الإجماع إلى دليل قياسي واجتهادي؟ وقالوا بأنه إذا صححنا استناد الإجماع إلى الدليل القياسي فلا يصح استصحاب الإجماع لأن القياس لا يصح استصحابه، وإن قلنا بأن الإجماع لا يستند إلا على نص فحينئذ يمكن القول باستصحاب حال الإجماع بمحل النزاع لأن مؤداه استصحاب النص.

وأما **تحرير محل النزاع في المسألة**: فإنه يشترط لوجود هذا الخلاف أن يمكن استصحاب حال الإجماع لعدم وجود تعارض استصحاب إجماعين فيه، **ومن أمثلة هذا**: المسألة التي ذكرها المؤلف هنا وهي مسألة: **رؤية المتيمم للماء في أثناء الصلاة**، فإن المتيمم إذا رأى الماء قبل الدخول في الصلاة وجب عليه الوضوء ولم يجز له أن يصلي بهذا التيمم، وإذا وجد المتيمم الماء بعد الفراغ من الصلاة صحت صلاته ولم يطالب بإعادتها بالإجماع، وهناك إجماع في مسألة رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة على عدم صحة صلاة التيمم حينئذ، وهناك إجماع على ضد ذلك: فيمن رأى الماء بعد الصلاة بأنه لا يعيد الصلاة، ومن رأى الماء في أثناء الصلاة هل يستصحب حال الإجماع في مسألة رؤية الماء قبل الصلاة وهو دال على عدم الصحة؟ أو يستدل باستصحاب حال الإجماع في رؤية الماء بعد الصلاة وهو دال على صحة الصلاة وعدم إعادتها؟ وبالتالي لا يمكن أن يقال باستصحاب حال الإجماع حينئذ لتردده بين المسألتين.

ومن تحرير محل النزاع أيضًا: ألا يكون تغير المسألة في صفة يترتب عليها الحكم، فإنه إذا وقع الاتفاق على أن مناط المسألة صفة معينة فتغيرت تلك الصفة فبالاتفاق أنه لا يصح استصحاب حال الإجماع حينئذ، **ومن أمثلة هذا**: وقوع الاتفاق على وجوب إتمام الصلاة للمقيم، وهنا مناط المسألة هو الإقامة، فإذا تغير الوصف وأصبح الإنسان مسافرًا لم يجز لنا أن نستصحب حال الإجماع.

وأما عن أقوال أهل العلم:

القول الأول: جماهير أهل العلم على أن استصحاب حال الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، وهذا هو المشهور من مذاهب الأئمة ومن مذاهب أصحاب الأئمة الأربعة، وهو الذي اختاره المؤلف هنا.

القول الثاني: بأن استصحاب حال الإجماع في محل النزاع حجة، ودليل يصح التمسك به عند عدم وجود دليل آخر يضاده، وقد نسبه المؤلف لأبي اسحاق بن شاقْلَا، وقد اختاره بعض الحنابلة وبعض الشافعية، وممن اختاره ابن القيم بإعلام الموقعين.

وأما بالنسبة للأدلة فمن رأى عدم حجية استصحاب حال الإجماع في محل النزاع:

قالوا بأن الإجماع يتنافى مع النزاع، فعند وجود النزاع لا يوجد إجماع وبالتالي لا يصح التمسك باستصحابه. ولذلك إذا نظرنا إلى بقية أنواع الاستصحاب نجد أن النزاع لا ينافي المستصحَب فجاز استصحابه، فالنفي الأصلي والنص والعموم لا تتنافى مع وجود الخلاف، وبالتالي لا مانع من أن نستصحب هذه الأمور مع وجود الخلاف، أما في حال الاستدلال بالإجماع فإن الإجماع يتنافى مع وجود النزاع، وبالتالي لا يصح لنا أن نستصحب الإجماع ونحن نعلم أن الإجماع قد انتفى، **ولهذا قال المؤلف:** الإجماع إنما دل على صحة الصلاة حال عدم وجود الماء، فأما مع وجود الماء حينئذ هذا موطن خلاف ونزاع ومن ثم لا يصح لنا أن نستدل باستصحاب الإجماع مع عدم وجود الإجماع، بخلاف مسائل استصحاب البراءة الأصلية والإباحة الأصلية فإن الدليل على هده الأمور لا ينتفي مع وجود الخلاف، وهكذا استصحاب العموم والنص والوصف لا يتنافى مع وجود الخلاف.

وأما من رأى حجية استصحاب حال الإجماع في محل النزاع استدل على ذلك:

بأن الإجماع لا بد أن يكون مستندًا على دليل، فإذا تقرر هذا فإننا في مسألة استصحاب حال الإجماع في محل النزاع نستصحب الدليل الذي استند إليه الإجماع، ولذلك قيل في عنوان المسألة: "**استصحاب حال الإجماع**" ولم نقل: "**استصحاب الإجماع**" والقول بحجية هذا النوع أقوى، يمكن أن يقال بأن الاستدلال بهذا النوع محل اتفاق في الجملة، لكن من رأى حجيته جعله استصحابًا لحال الإجماع، ومن قال بعدم حجيته سماه استصحابًا للدليل، لأنه يستصحب دليل الإجماع.

ومن أمثلة هذه المسألة ومن ثمراتها:

الاستصحاب للإجماع الدال على أن المتوضئ يجوز له أن يصلي، فإذا تغيرت صفة المصلي بما لا يقع به إجماع من مثل خروج النجاسة من البدن أو مس المرأة بشهوة، فنقول: الأصل أن المتوضئ قبل هذه الأمور

يجوز له أن يصلي بالإجماع، فمن قال بعدم صحة صلاته بعد وجود هذه الصفات لا يقبل منه إلا بدليل، فهذا في حقيقته استصحاب لحال الإجماع في محل النزاع.

من أمثلته أيضًا: وقوع الاتفاق على أن المسلم حرام الدم، إذا وجدت صفة من الصفات التي يقع الاختلاف في كونها تجيز سفك الدم فإنه يحق للفقيه أن يقول: الأصل أنه معصوم الدم بالإجماع، الآن انتقل عن هذا الأصل بعد ورود الصفة التي حصل النزاع في كونها تبيح سفك الدم إلا بدليل، بذلك يتبين أن كثيرًا من المسائل يستدل فيها الفقهاء بهذا النوع من أنواع الاستصحاب.

هذا خلاصة هذه المسألة، وبذلك يتبين أن كثيرًا من المسائل التي يقع فيها الاستدلال في حال الإجماع في محل النزاع يقع الاتفاق على المحصلة النهاية وهو الحكم الفقهي، وإنما يقع الاختلاف في هل هو استصحاب لحال الإجماع أو هو استصحاب للدليل الذي استند إليه الإجماع، وبالتالي يكون النزاع في هذه المسألة أشبه **بالنزاع في اللفظ** مع وقوع الاتفاق على الحكم الفقهي في أكثر مسائل استصحاب حال الإجماع.

طالب: بالنسبة لما ذكرتموه في ... يكون استصحاب حال الإجماع من قبيل استصحاب للنص؟

الشيخ: قد يكون استصحابًا للنص وقد يكون استصحابًا للوصف، كما ذكرنا في مسألة معصوم الدم الأصل بقاء حكم عصمة الدم، هذا الأصل هو استصحاب، وهو من استصحاب دليل الشرع على تقسيم المؤلف حيث قسمه ثلاثة أقسام: استصحاب العموم واستصحاب النص واستصحاب الوصف، ويمكن أيضًا أن يكون في مسائل استصحاب النفي الأصلي، حكم البراءة الأصلية.

طالب:

الشيخ: نقول وقع الاتفاق على أن ذمته لم تشتغل، مثلاً: في مسائل الكفارات، أو في مسألة الصيد بالنسبة للناسي، نقول: وقع الاتفاق على أن ذمة المحرم قبل الصيد غير مشغولة بوجوب الكفارة، وبعد الصيد نسيانًا وقع الاختلاف، فيستدل باستصحاب حال الإجماع قبل وقوع الصيد، فهذا في حقيقته استدلال بالبراءة الأصلية.

طالب: هل يمكن أن يقال إن ما يصح الاستدلال به استصحاب ...؟

الشيخ: هذه يمكن نقول ثمرة لمسألة استصحاب حال الإجماع، لأنه يقول أنا أجزم بأن الإجماع له مستند فأنا استصحب مستند الإجماع ولو لم أعلم بذلك المستند، وهو في حقيقته لا يمكن أن يوجد إجماع إلا له

مستند، فمحصلة المسألة: هل يصح أن نستدل باستصحاب دليل ونحن لم نعلم بذلك الدليل ولكن علمنا بما يدل على وجود ذلك الدليل، الإجماع دال على وجود مستند ونحن لم نعلم ذلك المستند، هل يصح لنا أن نستند إلى استصحاب دليل لا نعلمه لكن علمنا ما هو قرينة دالة على وجوده؟ هذا يمكن مؤدى المسألة.

طالب: هل يصح الاستدلال على القول بجواز استصحاب حال الإجماع: "بأن الوصف المتغير هنا في هذه المسألة لا أثر له وهو منزلة تغير الزمان أو المكان أو الشخص" هل يصح هذا الاستدلال؟

الشيخ: والله هذا استدلال قوي، لأنه في محل النزاع ذكرنا بأنه إذا تغيرت الصفة التي يبنى عليها الحكم فإنه يتغير الحكم بالاتفاق، وبالتالي يكون محصل النزاع: هل هذه الصفة التي تغيرت يؤثر تغيرها أو لا يؤثر التغير؟ من رأى حجية الاستصحاب قال تغيرها مؤثر بدلالة وجود الخلاف، ومن قال بأن تغيرها غير مؤثر قال بأنه الأصل أن هذا الوصف طردي ووقع اتفاق على أن مناط الحكم في المسألة غير هذا الوصف وهذا يدل على أن الوصف غير مؤثر وبتالي يصح لنا أن نستدل باستصحاب حال الإجماع. لكن أهم شيء أننا نلاحظ أنه ليس استصحابًا للإجماع، إنما هو استصحاب لأثر الإجماع، استصحاب لحال الإجماع، أو استصحاب لمستند الإجماع.

الملف الصوتي الحادي والخمسون:

فصل: [هل النافي للحكم يلزمه الدليل]

والنافي للحكم يلزمه الدليل.

وقال قوم في الشرعيات كقولنا، وفي العقليات لا دليل عليه.

وقال قوم: لا دليل عليه مطلقًا لأمرين:

أحدهما: أن المدّعى عليه الدَّين لا دليل عليه.

والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟

كإقامة الدليل على براءة الذمة.

ولنا قوله -تعالى-: {وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}.

ومن المعنى: يقال للنافي: ما ادعيت نفيه، علمته، أم أنت شاك فيه؟

فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل.

وإن ادعى العلم: فإما أن يعلم بنظر أو تقليد:

فإن ادعى العلم بتقليد، فهو -أيضًا- معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره.

وإن كان ينظر: فيحتاج إلى بيانه.

ولأنه لو أسقط الدليل عن النافي: لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي فيقول: بدل قوله: "مُحدَث": "ليس بقديم" وبدل قوله: "قادر": "ليس بعاجز".

وقولهم: "إن المدعى عليه الدين لا دليل عليه": عنه أجوبة:

أحدها: المنع؛ فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك.

واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلًا، كاحتمال الكذب في الشهادة.

الثاني: إنما لم يحتج المنكر إلى دليل؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك؛ إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

الثالث: إنما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه؛ إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف: بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولًا وفعلًا، بمراقبته للحظات، وهو محال.

وشغل الذمة -أيضًا- لا سبيل إلى معرفته؛ فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم، من إتلاف أو غيره، وذلك في الماضي.

أما في الحال: فإنه يجوز براءتها بأداء، أو إبراء، فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفى معها باليمين لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "البينة على المدّعي، واليمين على من أنكر".

أما في مسألتنا: فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادف الدليل عليها من الإجماع، كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو النص، كقوله، -صلى الله عليه وسلم-: "لا زكاة في الحلي"، و "لا زكاة في المعلوفة"، أو بمفهوم، أو بقياس، كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة.

وإن عدم الأدلة: فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل.

وأما العقليات: فيمكن نفيها، فإن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال.

ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله -تعالى-: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}.

فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان.

من المعلوم أن الدعوى لا تقبل من المدعي حتى يأتي لها بدليل تدل على صدق دعواه، وعلى ذلك لا تقبل الدعوى إلا ببينة، وهذا في الدعوى المتضمنة للإثبات محل اتفاق، ولكن النفي هل يطالب من ادعاه ببينة تدل على صحة هذا النفي وثبوته أو لا؟ إذًا هذا هو المراد بالمسألة.

وبذلك يتضح لنا **تحرير محل النزاع** وهو: أن دعوى الإثبات لابد فيها من دليل بالاتفاق، والاختلاف إنما هو في الدعوى بالنفي.

وأما من جهة أقوال أهل العلم فهناك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن دعوى النفي لا تكون مقبولة إلا بإثباتها بالدليل وهذا هو مذهب جمهور أهل العلم.

القول الثاني: أن النافي للحكم لا يطالب بالدليل وهذا القول يذكره أكثر الأصوليين، والمؤلف أشار إليه.

القول الثالث: بأن النافي في العقليات يطالب بالدليل وأن النافي في الشرعيات لا يطالب بالدليل استدلالًا بالحديث: (البينة على من المدعي واليمين على من أنكر)، هذا القول الثالث هو المشهور عند حكاية الأقوال عند الأصوليين، والمؤلف عكس فقال: وقال قوم في الشرعيات كقولنا -يعني أنه يطالب النافي فيها بالدليل- وفي العقليات لا دليل عليه -يعني أنه لا يطالب بالدليل على النفي-.

وأهل العلم (الأصوليين) لا يذكرون هذا القول بل يذكرون ضده حتى الغزالي في المستصفى قال: وقال قوم في العقليات دون الشرعيات، ولذا في التحبير وشرح الكوكب المنير أشار إلى أن المؤلف خالف الجمهور في حكاية هذا القول.

ننتقل بعد ذلك إلى ذكر الأدلة، أشار المؤلف إلى **أدلة القائلين بعدم مطالبة النافي بالدليل، فقال:**

الدليل الأول: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه، فإن المطالبة بالدليل إنما هي في حق المدعي (وهو المثبت) دون المدعى عليه (وهو النافي) تلاحظون أن هذا في الشرعيات، أن هذا في الدعوى المتعلقة بأمر، أو متعلقة بالحكم القضائي وهو من الأمور الشرعية.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأربعة إجابات:

الجواب الأول: عدم التسليم، فالمدعى عليه الدين، النافي يطالب بالدليل، الدليل هنا هو اليمين، فاليمين دليل، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال:(واليمين على من أنكر) وكون اليمين أقل من الشهود لا يعني أنها ليست دليلًا، وإنما اقتصر في حق المدعي عليه باليمين لأن جانبه متأيد بوجود يده على العين المدعاة.

الجواب الثاني: أن النافي لم يطالب بالدليل هنا لوجود دليل عنده محسوس وكون يده مستولية على العين المدعاة.

الجواب الثالث: أن عدم مطالبة المدعى عليه الدين بالدليل خاص بهذه المسألة؛ وذلك لإن إحضار الدليل هنا ليس في قدرة المكلف، الشريعة لا تأتي بالتكليف بما لا يقدر عليه المكلف؛ وذلك أن نفي الدين لا

يمكن أن يشهد به الشاهد لأن هذا يستلزم أن يكون الشاهد قد صاحب المدعى عليه جميع الوقت إلى وقت الدعوى وهذا أمر غير ممكن.

والجواب الرابع: أن الشاهد على نفي الدين لا يمكن أن يُعتمد على قوله؛ لأنه لا يشهد إلا بما يعلمه وهو لا يعلم حال المدعى عليه في جميع وقته وهذا كما يكون في جانب المدعى عليه يكون أيضًا في جانب المدعي، لأن الشهود في جانب المدعي لا يشهدون بثبوت الحق في الوقت الحاضر، وإنما يشهدون بثبوت الحق في الزمان الماضي مع إمكان ارتفاع الحق بعد ذلك إما بسداد أو بعفو.

الدليل الثاني لهم على أن النافي لا يطالب بالدليل: قالوا الدليل على النفي متعذر؛ وذلك لعدم إمكان إحضار الدليل على وجود النفي وما لا يمكن إقامة الدليل عليه لا يمكن أن يطالب المكلف به؛ لأن الشريعة لا تأتي بالتكليف بما لا يُطاق.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن هذا الدليل مبني على انحصار أدلة النفي في الشهادة، والنفي له أدلة عديدة، وإذا تعذرت الشهادة لا يعني تعذر باقي أدلة النفي، ولذلك يعقد العلماء فصلًا في أدلة النفي من الشرع، وأدلة النفي في المسائل العقلية.

ننتقل بعد هذا إلى أدلة الجمهور على مطالبة النافي للحكم بالدليل:

الدليل الأول: أن الشريعة تطالب النافي بالدليل بحيث لا تقبل دعوى النفي إلا بدليلها، وقد الزم الله جل وعلا المخالف النافي إقامة البينة على ما يدعيه من النفي، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَقالوا لَن يَدخُلَ الجَنَّةَ إِلّا مَن كانَ هودًا أَو نَصارى﴾ هذه دعوى بالنفي؛ ولذا قال:﴿تِلكَ أَمانِيُّهُم﴾ ثم أمره بالمطالبة بإقامة الدليل على النفي فقال: ﴿قُل هاتوا بُرهانَكُم﴾ في نفي دخول غير اليهود والنصارى للجنة، وهذا مطالبة بالدليل في دعوى نافية.

الدليل الثاني: دليل مبني على السبر والتقسيم، فإن النافي لا يخلو إما أن يكون شاكًا بالنفي وحينئذٍ لا يصح أن يعتمد على قوله؛ لأنه يسلم بعدم معرفته للحكم في هذه المسألة؛ لشكه في النفي، الحال الثاني: إذا ادعى أنه يجزم بالنفي وأنه متيقن منه فلا يخلو حاله من الأحوال التالية: أولاً أن يكون جزمه بالنفي مبنيًا على تقليد، ومثل هذا لا يعتمد على قوله لأنه يسلم بأنه لا يعلم الحق في المسألة، وأن غيره هو الذي يطلع

على المسألة، الحال الثاني أو الأمر الثاني: أن يدعي أن جزمه بالنفي في المسألة قد بُني على نظر، والنظر حينئذ لابد له من دليل، فلابد من إظهار هذا الدليل.

الدليل الثالث: أنه يلزم على عدم مطالبة النافي بالدليل عدم مطالبة المثبت بالدليل، فإن المثبت يمكنه أن يقلب دعواه فيجعلها بالنفي، فإن النفي نقيض الإثبات، فبدل أن أقول: "فلان حاضر" أقول: "فلان ليس بغائب" ومن ثَم يؤدي إلى القول بأن دعوى الإثبات لا يطالب فيها المدعي بالدليل وهو خلاف محل الإجماع الذي ذكرناه في تحرير محل النزاع في المسألة.

بهذا يتبيّن أن **الصواب عدم قبول الدعوى بالنفي حتى يقوم الدليل عليها.**

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى ذكر أدلة النفي وإيرادها لأمرين:

الأول: معرفة هذه الأدلة.

والثاني: الرد على المخالف لقوله أن النفي لا يمكن إقامة الدليل عليه.

والنفي على نوعين "النفي في المسائل الشرعية" وهذه **يمكن أن يقام الدليل عليها بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: الإجماع، فإن الإجماع دليل صحيح يمكن استناد النفي إليه، مثّل له المؤلف بالإجماع على نفي وجوب صلاة الضحى، فهذا نفي مستند إلى إجماع، مثله الإجماع على عدم وجوب صوم شهر شوال.

تلاحظون أن هذه المسألة قررها هنا مبنية على الإجماع والفصل الذي سبق قرر هذه المسألة على الاستصحاب (استصحاب النفي الأصلي) وجعل النفي في هذه المسألة هنا مبنيًا على الشرع، وهناك كان مبنيًا على العقل حسب ترجيحه.

والمسائل التي يقع الإجماع فيها على النفي كثيرة، من أمثلتها الإجماع على عدم تكليف المجنون والصبي غير المميز.

النوع الثاني من الأدلة الدالة التي يؤخذ منها النفي: النصوص سواء في الكتاب أو في السنة من مثل قوله عز وجل: ﴿لَيسَ عَلَى الأَعمى حَرَجٌ ﴾، وقوله: ﴿لَيسَ عَلَيكُم جُناحٌ أَن تَبتَغوا فَضلًا مِن رَبِّكُم﴾، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا صلاة لمن لا طهارة له، ولا صيام لمن لم يبيّت الصوم) وأشار المؤلف هنا إلى

حديث (لا زكاة في الحلي) وهذا الخبر قد رواه البيهقي من حديث جابر بإسناد فيه ضعف؛ لأنه من رواية عافية بن أيوب، وهكذا حديث (لا زكاة في المعلوفة) وقد ورد في الخبر (ليس في العوامل صدقة).

النوع الثالث من أنواع أدلة النفي الشرعي "النفي في المسائل الشرعية": الاستدلال بالمفهوم سواء كان بواسطة مفهوم الموافقة من أمثلته: نفي إجزاء العمياء في الأضحية أخذًا من دليل عدم إجزاء العوراء فيها، وأخذ عدم جواز إتلاف مال اليتيم استدلالاً بمفهوم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَأكُلونَ أَموالَ اليَتامى ظُلمًا إِنَّما يَأكُلونَ في بُطونِهِم نارًا﴾

النوع الرابع من أدلة النفي في الشرعيات: القياس ومَثّل له بمثال لو عكسه لكان أولى، فإنه قد ورد في الحديث نفي الزكاة في الخضروات، فنقيس عليه الرمان؛ لأن الرمان غير منصوص عليه فيقاس على الخضروات في نفي وجوب الزكاة.

الدليل الخامس: الاستدلال بالنفي الأصلي "الاستدلال باستصحاب النفي الأصلي" سواء في عدم التحريم فقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَ لَكُم ما فِي الأَرضِ جَميعًا ﴾ يدل على نفي التحريم في ما لم يرد دليل بتحريمه، وظاهر عبارة المؤلف هنا متناقضة؛ لأنه قد جعل التمسك باستصحاب النفي الأصلي مَدركاً عقليا ومَثّل به على إقامة الدليل الشرعي على النفي، والصواب أن النفي الأصلي بالبراءة أو الإباحة ثابت بالشرع على ما تقدم.

النوع الثاني من أنواع قضايا النفي: المسائل العقلية والعقليات يمكن إثبات النفي فيها بأدلة مختلفة قد مثل لها المؤلف بمثالين:

المثال الأول: الاستدلال بانتفاء الأثر على انتفاء المؤثر وهو ما عبر عنه بقوله: "الاستدلال بأن إثبات الشيء يفضي إلى محال، وما أفضى إلى محال فإنه يكون إثباته محالًا فلزم أن يكون منفيًا ."

النوع الثاني من أنواع الأدلة العقلية على إثبات النفي على النفي: دليل التلازم فإن نفي أحد المتلازمين يدل على انتفاء الآخر، ومَثّل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾، فهنا ربط بين شيئين، "الأول: الفساد"، "والثاني: وجود آلهة أخرى"، فانتفاء أحد المتلازمين وهو الفساد يدل على انتفاء الآخر وهو وجود الآلهة الأخرى.

وفي الحقيقة أن كلًا من الدليلين مبني على التلازم، لكن التلازم على أنواع: منها "تلازم من وجه واحد"، ومنها "تلازم من الجهتين". من أمثلة ذلك: (الأبوة والبنوة) متلازمان من الجهتين فلا يوجد ابن إلا بوجود أب، ولا يوجد أب إلا بوجود ابن، فنفي أحد المتلازمين يؤدي إلى نفي الآخر.

وقد يكون التلازم من جهة واحدة، من أمثلة ذلك: أن السقف يلزم من وجود ما يستند عليه من جدار أو عمود ولا يلزم من وجود الجدار والعمود وجود السقف، وهكذا صفة الحياة والعلم فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم وهنا التلازم من وجه واحد.

والقضايا التي يكون فيها نفي ليست خاصة بالقضايا الشرعية والعقلية بل هناك "قضايا حسية" يُبنى النفي فيها على أدلة الحس وهناك "قضايا تجريبية" و"عادية" يُبنى فيها النفي على أدلة تناسبها، وإنما اقتصر المؤلف على ذكر العقليات والشرعيات لوجود القول الذي فرق بين الشرعيات والعقليات في مطالبة النافي بالدليل، وبهذا يتبيّن لنا سبب اقتصار المؤلف عليهما.

وبهذا المبحث نكون قد انتهينا من الكلام في الأدلة المتفق عليها، وبإذن الله عز وجل نتكلم عن الأدلة المختلف فيها في لقاءنا الآتي بإذن الله عز وجل.

طالب: ما العلاقة بين مطالبة النافي بالدليل ودليل الاستصحاب؟

الشيخ: الاستصحاب مبني على النفي؛ لأن النفي الأصلي نفي، وهذا يتعلق بمبحث استصحاب الإباحة واستصحاب البراءة، وهكذا في بقية أنوع الاستصحاب مبنية على نفي المغيّر، والنفي المغيّر دعوى هل لابد فيها من دليل، ومبنى مسألة مطالبة النافي بالدليل هو ظن أن المستصحب لا يطالب بالدليل فقالوا بأن ذلك في كل نافي، من ثَم تعتبر كأثر من آثار مسألة الاستصحاب.

طالب: ....

الشيخ: من يدعي نفي المستقبل! من يملك أن يدعي النفي في المستقبل!

الطالب: لذلك طولب بالدليل، ﴿وَقالوا لَن يَدخُلَ الجَنَّةَ إِلّا مَن كانَ هودًا أَو نَصارى﴾ هذا في المستقبل فطولبوا بالدليل والماضي يستصحب.

الشيخ: هو الاستصحاب دليل، الطوفي قد ذكر عدد من الأدلة الشرعية فيما يتعلق بمطالبة النافي بالدليل.

الملف الصوتي الثاني والخمسون:

الأدلة المختلف فيها منها ما حصل فيه اختلاف كبير ومنها ما قل الخلاف فيه، كما أن منها ما الخلاف فيه حقيقي ومنها ما كان الاختلاف فيه لم يتوارد على محل واحد، وهكذا أيضًا بعض هذه الأدلة المختلف فيها منها ما هو دليل حقيقة ومنها ما هو طريق من طرق استثمار الدليل.

ولعنا نتكلم ابتداءً: بشرع من قبلنا هل هو شرع لنا أو ليس شرعًا لنا؟ فإن البحث في هذه المسألة ينبغي التفصيل فيها بناءً على معرفة أقوال أهل العلم في هذه المسألة، حيث إن الخلاف في هذه المسألة كثير منه لم يتوارد على محل واحد؛ وهذا ما يجعلك تهتم بتحرير محل النزاع في هذه المسائل.

والمراد بشرع من قبلنا: شرائع الأنبياء السابقين التي تأكد عندنا ورود شرائعهم بها، هل يجوز لنا أن نحتج بها وأن نستمسك بها أو لا يجوز ذلك؟ تلاحظون أن بعض الناس قد يستدل بتطابق الشرائع على قوة ما اتفقت عليه هذه الشرائع، كما في البحث في الضروريات الخمس، تجدون أن كثيرًا من أهل العلم ينص على اتفاق الشرائع على المحافظة عليها.

شرع من قبلنا

هذا بيان أصول مختلف فيها، وهي أربعة

الأول شرع من قبلنا: إذا لم يصرح شرعنا بنسخه، هل هو شرع لنا؟

وهل كان النبي –صلى الله عليه وسلم–متعبدًا بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟

فيه روايتان:

إحداهما: أنه شرع لنا اختارها التميمي، وهو قول الحنفية.

والثانية: ليس بشرع لنا.

وعن الشافعية كالمذهبين.

وجه أنه ليس بشرع لنا سبعة أدلة:

الأول: قوله تعالى: لكل {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله -عليه السلام-: "بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بُعث إلى قومه". فدل على أن كل نبي يختص شرعه بقومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- رأى يومًا بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: "ما هذا ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حيًّا ما وسعه إلا اتباعي".

الرابع: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: "بم تحكم"؟ فذكر الكتاب، والسنة، والاجتهاد ولم يذكر شرع من قبلنا، وصوبه النبي -صلى الله عليه وسلم- ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد، إلا بعد العجز عنها.

فإن قيل:

اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس، يعم كل كتاب.

قلنا:

إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها؟

الخامس: لو كان النبي -صلى الله عليه وسلم- متعبدًا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها.

ولم يعهد منه ذلك إلا في آية الرجم، ليبين أنه ليس بمخالف لدينهم.

السادس: أنه لو كان مَدْرَكًا لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام ولم يفعلوا.

السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبرًا لا شارعًا.

ووجه الرواية الأخرى:

خمس آيات، وثلاثة أحاديث:

أما الآيات:

فقوله -تعالى-: {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِه}.

وقوله -تعالى-: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا}.

وقوله: {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ...}.

وقوله: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا}.

وقوله: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}.

فإن قيل:

أما الآيات الثلاث: فالمراد بها التوحيد، بدليل: أنه أمره باتباع هدى جميعهم، وما وصّى به جملتهم، وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فيدل على أنه أراد الهدى المشترك.

والملة: عبارة عن أصل الدين، بدليل: أنه قال: {وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ}.

ولا يجوز تسفيه الأنبياء الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام.

والهدى والنور: أصل الدين والتوحيد.

قلنا:

الشريعة من جملة الهدى، فتدخل في عموم قوله تعالى: {فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ} وهي من جملة ما أوصى الله به الأنبياء –عليهم السلام–.

قولهم: "في شرائعهم الناسخ والمنسوخ".

قلنا: إنما يتّبع الناسخ دون المنسوخ، كما في الشريعة الواحدة.

وأما الأحاديث:

فمنها: أنه قضى في السن بالقصاص، وقال: "كتاب الله القصاص" وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: {السِّنَّ بِالسِّنِ}.

الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانيين.

الثالث: قوله: "من نام عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي}. وهذا خطاب لموسى عليه السلام.

وقد أجيب عن الأول: بأنه دخل في عموم قوله تعالى: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}.

وعن الثاني: بأنه راجع التوراة ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم.

ومن المعنى:

أن شرع الله –تعالى–الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم لا يخلو حكمه عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل، كما في الشريعة الواحدة.

وأما قوله تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها؛ نظرًا إلى الأكثر.

وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله –تعالى–بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر النبي –صلى الله عليه وسلم–على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذًا في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها.

وإنما الواجب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا، كآية القصاص، والرجم، ونحوهما، وهو ما تضمنه الكتاب والسنة، فيكون منهما، فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد مع وجوده.

شرع من قبلنا لا يخلو من حالين:

الحال الأول: ما كان منقولاً بطريقهم وبواسطتهم، فهذا لا يصح التمسك به؛ لأنه لا يوثق به، قد جاءتنا النصوص ببيان أن التوراة والإنجيل محرفة، قال تعالى: {يحرفون الكلم عن مواضعه} فإذا كانت محرفة لم يصح التمسك بها وقد وقع الاتفاق على ذلك، ومن المعلوم أن النقل لا يكون مقبولاً إلا إذا كان ناقله معروفاً موثوقًا وليس الأمر كذلك هنا.

الحال الثاني: شرائع الأنبياء السابقين المذكورة في الكتاب والسنة والمنقولة بواسطة شرعنا، **وهذه على ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: ما صرح شرعنا بموافقته لشرعهم، كما في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون}.

النوع الثاني: شرع من قبلنا الذي ورد شرعنا بنسخه ورفعه، من مثل قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "وأُحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد من قبلي" فهذا شرع منسوخ ليس شرعًا لنا بالاتفاق.

النوع الثالث: ما ورد في شرعنا من شرائع الأنبياء السابقين ولم يرد شرعنا بنسخه ولا بتقريره، فهذا هو محل البحث، **والمراد به**: أخذ الأحكام من قصص الأنبياء السابقين الواردة في الكتاب والسنة.

وبهذا نعلم أن من منع من التعبد بشرع من قبلنا أراد المنقول بطريقهم أو المنسوخ، ومن قال بأن شرع من قبلنا حجة أراد المنقول بشرعنا مما لم يرد نسخه، ومن ثم لم يتوارد الخلاف هنا على محل واحد؛ ولذا تلاحظون في الأدلة أن بعضها يتعلق بالكتب السابقة ومراجعتها لا بالكتاب والسنة.

هناك بحث يُذكر قبل هذه المسألة بعضهم يجعله **منشأً للخلاف فيها**، وهو: هل كان النبي -صلى الله عليه وسلم-متعبداً بشرائع الأنبياء السابقين قبل البعثة أو لا؟

ولكن البحث في هذه المسألة لابد فيه من ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: أنه لو فُرض أنه تعبد بذلك قبل البعثة، لم يكن مُلزِماً لنا؛ لأن ما كان قبل البعثة والوحي لا يصح التمسك به والاستدلال به.

الأمر الثاني: أن النصوص قد صرحت بأميّة النبي -صلى الله عليه وسلم- قال تعالى: {وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون} قد رد الله عز وجل على من قال عن النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن {وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً}.

ومن ثمّ فالبحث في هذه المسألة (تعبد النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة) لا أثر له في هذه المسألة على الصحيح.

وأما بالنسبة لكونه تُعبّد بشرائع من قبلنا بعد البعثة، **فقد أورد المؤلف -رحمه الله-فيه روايتين:**

إحداهما: أنه شرع لنا، واختارها بعض الحنابلة وهو قول الحنفية.

الثانية: أنه ليس بشرع لنا، وقد اختاره بعض العلماء من الحنابلة والشافعية والحنفية.

وكما تقدم أن الصواب أن هذه الأقوال لم تتوارد على محل واحد، وهذا ما سنشاهده في الأدلة بإذن الله.

قد استدل للقول بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا:

الدليل الأول: قوله تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} "منكم" أي: من الأنبياء؛ فدل هذا على أن كل نبي يختص بشريعة لا يشاركه من بعده فيها.

وأجاب المؤلف عن هذا: بأن المشاركة في بعض الشريعة لا يمنع من نسبة الشريعة إلى النبي الذي أُرسل بها، المشاركة في بعض الشيء لا يعني انتفاء استقلالية كل شريعة.

الدليل الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي يبعث إلى قومه خاصة".

فهذا يمكن أن يجاب عنه: بمثل ما أُجيب عن الأول من كون المشاركة في بعض الشريعة لا يعني اتحاد الشريعتين وانتفاء اختصاص كل قوم بشريعة نبيهم.

الدليل الثالث: إنكار النبي صلى الله عليه وسلم على عمر رضي الله عنه عندما رأى معه قطعة من التوراة، قالوا: فلو كان شرع من قبلنا شرع لنا لما أنكر عليه، بل لشجعه على مطالعتها لأخذ الأحكام منها.

وهذا كما تقدم خارج محل النزاع؛ لأن هذا فيما نُقل بطريقهم، وبحث المسألة فيما ورد في الكتاب والسنة.

الدليل الرابع: حديث معاذ رضي الله عنه، وتقدم البحث في إسناده وذكرنا أن بعض أهل العلم قوّاه لتعدد الأسانيد كشيخ الإسلام وابن كثير وجماعة، **ووجه الاستدلال به:** أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر شرع من قبلنا في الأدلة ولو كان شرع من قبلنا شرع لنا لذكره ولما أجاز له العمل بالاجتهاد قبل ذكر شرع من قبلنا.

وقد أشار المؤلف إلى جواب: بأن قوله: (بكتاب الله) يمكن أن يندرج فيه التوراة والإنجيل.

وردّ هذا الاعتراض: بأن لفظة (الكتاب) عند إطلاقها لا يراد بها إلا القرآن خاصة، وهذا الدليل ليس محل البحث بل محل البحث في الاستدلال بشرع من قبلنا الوارد في القرآن والسنة، ومن ثم من استدل بشرع من قبلنا هو يستدل بالقرآن والسنة.

الدليل الخامس: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يرجع إليها بل كان ينتظر الوحي؛ مما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم غير مُتعبد بشرع من قبلنا.

وهذا الاستدلال أيضاً متعلق بشرع من قبلنا المنقول بواسطتهم، فهذا لا تحصل الثقة به كما تقدم.

الدليل السادس: أن شرع من قبلنا لو كان دليلاً لأُمرنا بتعلم التوراة والإنجيل وحفظها ونقلها، ويكون ذلك من فروض الكفايات، ولنقل الصحابة التوراة والإنجيل واستدلوا بها، وهذا لم يكن من شأنهم.

وهذا أيضاً خارج محل البحث؛ لأنه ليس البحث فيما ورد في التوراة الإنجيل وإنما البحث فيما ورد في الكتاب والسنة.

وأما القول الثاني الذي يقول: بأن شرع من قبلنا يعتبر شرعًا لنا، **فقد استدل لهم المؤلف بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِه}.

الدليل الثاني: قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا} فقوله (النبيون) يشمل محمد صلى الله عليه وسلم.

الدليل الثالث: قوله تعالى: {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ} وإبراهيم عليه السلام من الأنبياء السابقين وقد أمرنا الله باتباع ملته.

الدليل الرابع: قوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا}.

الدليل الخامس: قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} فإن هذه الآية وردت بعد ذكر التوراة؛ مما يدل على أن المراد بها أصالةً التوراة.

وهذه الآية الأخيرة خارج محل البحث؛ لأن محل البحث هو شرع من قبلنا الوارد في شرعنا.

وقد أجيب: بأن المراد بهذه الآيات التوحيد؛ بدلالة اختلاف شرائعهم، فكأنه أراد الشيء المشترك، والشيء المشترك بين هذه الديانات هو التوحيد.

وأجيب عن هذا: بأنه يخالف ظاهر النصوص في مثل قوله تعالى: {فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ} فإن هذا كما يشمل التوحيد يشمل غيره من أنواع الشرائع.

أُعترض عليه: بأن شرع من قبلنا فيه ما هو ناسخ وما هو منسوخ.

وأجيب عنه: بأن شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا يُعمل فيها إلا بالناسخ دون المنسوخ، فهكذا شرائع الأنبياء السابقين.

الدليل السادس: "كتاب الله القصاص" فإنه قد ورد في حادثة الرُّبيع بنت النضر عندما ضربت جارية فكسرت سنها، فحكم النبي صلى الله عليه وسلم بالقصاص، فجاء أنس بن النضر عم أنس بن مالك يعترض من أصحاب الفضل والشأن ومات في معركة أحد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ويلك وويحك، كتاب الله القصاص" أي: لا أجد حكمًا إلا بإثبات القصاص -يعني في السن-، وإذا نظرنا في القرآن لا نجد ذكراً للقصاص في السن إلا في قوله تعالى: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص} فهذا في شرع من قبلنا؛ بدلالة قوله: {وكتبنا عليهم فيها} ولكن هذا في شرع من قبلنا المنقول بشرعنا فلا يكون فيه إشكال.

اعتُرض على الاستدلال بالحديث: بأن قوله: "كتاب الله القصاص" أراد به قوله عز وجل: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}.

الدليل السابع: أن النبي صلى الله عليه وسلم راجع التوراة في رجم الزانيين.

ولكن هذا خارج محل البحث، فمن المعلوم أن مراجعته صلى الله عليه وسلم للتوراة من أجل أن يقيم الحجة عليهم وأن يبين كذبهم ويوضح أنه ليس بمخالف لشريعتهم.

الدليل الثامن: قوله صلى الله عليه وسلم: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" ثم استدل بقوله تعالى: {وأقم الصلاة لذكري} أي: حال تذكري.

وهذا استدلال بشرع من قبلنا، وهذا من محل البحث؛ لأنه شرع من قبلنا الوارد في شرعنا.

الدليل التاسع من المعنى: بأن ما قرر في الشرائع السابقة إنما قُرر لمصلحته، والأصل بقاء هذه المصلحة.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن ما ذُكر من الخلاف هنا لم يتوارد على محل واحد، فمن نفى حجة شرع من قبلنا أراد به ما نقل بطريقهم، ومن أثبت حجية شرع من قبلنا أراد به ما نُقل من طريق الكتاب والسنة.

ولعلنا نذكر عددًا من النماذج فقهية في استدلال الفقهاء بشرع من قبلنا:

المثال الأول: الاستدلال على أن المشروع في البقر الذبح بقوله تعالى: {إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة} ومن المعلوم أن الإبل تُنحر، ونحرها بطعنها في أسفل الرقبة، والغنم تذبح بإمرار السكين عليها من أعلى حلقها مما يلي الرأس، فالبقر لم يرد فيها دليل هل المشروع الذبح أم النحر؟ فحينئذ هل يصح لنا أن نستدل بقول موسى عليه السلام؟ نقول: نعم يصح.

المثال الثاني: الاستدلال على جواز شراء السلعة الغالية بالثمن القليل بقوله تعالى: {وشروه بثمن بخس دراهم معدودة} على أن الاستدلال بهذا فيه مأخذ وهو أنه ليس فعل أنبياء حال نبوتهم، ومخالف للشرع في أصل فعلهم.

المثال الثالث: الاستدلال على جواز الضمان أو الكفالة بقوله تعالى: {ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم} فهذه الآية من كلام يوسف عليه السلام وهو من شرع من قبلنا المنقول بواسطة شرعنا، فهل يصح لنا التمسك به والاستدلال به؟

وكما تقدم كتب الفقهاء من كل المذاهب تستدل بآيات قرآنية وأحاديث نبوية فيها ذكر أن الحكم مأخوذ من شرائع من قبلنا.

وبهذا يتبين أن **شرع من قبلنا ليس دليلاً مستقلاً**، وإنما هو دليل قرآني أو من السنة فيه إقرار من الشرع للحكم الوارد للأنبياء السابقين.

قد يقول قائل: بأن الله عز وجل يقول: {قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً} أن هذا من شرع من قبلنا، فهل يصح لنا أن نتمسك به على بناء المساجد على القبور؟

نقول: **أولاً**: أن هذا ليس شرع من قبلنا؛ لأن الذين فعلوا ذلك ليسوا أنبياء.

ثانيًا: أن شرعنا قد صرح بمخالفة هذا الحكم كما ثبت ذلك في السنة النبوية بقوله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" يُحذّر ما صنعوا.

طالب: ما الجواب عن الدليل السابع الذي يقول: "إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله – صلى الله عليه وسلم–بجملتها"؟

الشيخ: هذا حصل فيه الجواب بأن التداخل في بعض الأحكام لا ينفي أن تكون الشريعة بمجملها منسوبة لهذا النبي صلى الله عليه وسلم، وقول المؤلف هنا كلمة: (شارع) فيها نظر لأن الأصل أن شرع الأحكام من عند الله عز وجل والنبي صلى الله عليه وسلم مبلّغ كما قال تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} وكما في قوله تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} وقال تعالى: {إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ}.

طالب: إذا كان شرع من قبلنا ليس في نبي من الأنبياء كما في قصة ذي القرنين، بعضهم يستدل على جواز الاستصناع ...؟

الشيخ: كما تقدم أن شرع من قبلنا هو خاص بشرائع الأنبياء السابقين، لكن الذين يستدلون بمثل هذه الآية لا يستدلون به على أنه شرع لمن قبلنا حصل تقريره في شرعنا وإنما يستدلون به من جهة أن الله أخبر به ولم ينكره، فقالوا: هذا دليل على عدم منعه وإلا لأنكره الله عز وجل عليهم، وله علاقة بمبحث تأخير البيان عن وقت الحاجة، نقول لما وردت هذه الآية في تقرير هذا الحكم عند السابقين، احتاج الناس إلى بيان الحكم، فإذا سكت الشرع عنه مع كون الشرع هو الذي ذكر عمل السابقين به فحينئذ يدل على تقرير فعلهم، فليس استدلالاً بشرع من قبلنا وإنما هو استدلال بتقرير الله عز وجل لهم، وهذا يمكن أن تأخذه من عنوان المسألة وهو: شرع من قبلنا، وفعل آحاد الناس من ليسوا أنبياء هذا ليس شرعًا.

طالب: إذا نسب بعض الصحابة شيئًا إلى بعض الأنبياء، لم يرد في السنة لكن نسبه الصحابي؟

الشيخ: إذا نسب الصحابي شيئًا إلى بعض الأنبياء، **فعندنا ثلاثة أنواع حينئذ:**

النوع الأول: أن يكون الصحابي له اتصال بأهل الكتاب، فنحمله على أنه من حديث بني إسرائيل.

النوع الثاني: من لا نعلم من حال الصحابي أنه يأخذ من بني إسرائيل، فهذا قوله: المرفوع حكمًا، وفي ظاهر لفظه: أنه موقوف، ولكنه لما كان لا يقال مثله برأي فقالوا حينئذ يحكم عليه بأنه بمثابة المرفوع.

النوع الثالث: ما تردد بينهما فهذا يتوقف فيه حتى يتبين حاله.

الملف الصوتي الثالث والخمسون:

تحدثنا عن دليل شرع من قبلنا، وذكرنا أن مآله وحقيقته زيادة تمسك بالكتاب والسنة في القصص الوارد عن الأنبياء السابقين، ومن ثم فهو في الحقيقة ليس دليلاً مستقلاً، نتحدث في هذا اليوم عن دليل آخر ألا وهو: قول الصحابي، وليُعلم أولاً أن هذه المسألة ليست خاصة بالقول بل يدخل فيها أيضًا الفعل.

والمراد بقول الصحابي هنا: مذهبه وليس المراد خصوص قوله، وأما ثانياً: فالمراد بالصحابي هنا مغاير لمفهوم الصحابي في باب الرواية، فإن الصحابي في باب الرواية يراد به: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به ومات على ذلك، وهناك قُررت هذه المسألة من أجل البحث في عدالة الصحابة، وفي تمييز المتصل من المرسل.

وأما المراد بالصحابي هنا: فهو من لازم النبي صلى الله عليه وسلم مدة يكتسب فيها من النبي صلى الله عليه وسلم عدداً من الأحكام.

قول الصحابي

الأصل الثاني من المختلف فيه

قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

فروي: أنه حجة يقدم على القياس، ويخص به العموم وهو قول مالك، والشافعي في القديم، وبعض الحنفية.

وروي: ما يدل على أنه ليس بحجة.

وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو الخطاب؛ لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته.

وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟

وقد جوز الصحابة مخالفتهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما.

فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم: ثلاثة أدلة.

وقال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين؛ لقوله –عليه السلام–: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين".

وذهب آخرون: إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما– لقوله –عليه السلام–: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر".

ووجه الرواية الأولى.

قوله –صلى الله عليه وسلم–: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم". فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره؛ بدليل: أن الصحابي غير داخل فيه.

قلنا: اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابي بقرينة: أنهم الذين أُمِرَ بتقليدهم، وجعل الأمر لغيرهم.

ومن وجه آخر: هو أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد من الخطأ؛ لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى، كالعلماء مع العامة.

وما ذكروه "من عدم العصمة": فلا يلزم؛ فإن المجتهد غير معصوم، ويلزم العامي تقليده.

وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم: لا يصح؛ لما ذكرناه من عموم الدليل في غيرهم.

وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم: يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل: أنه ذكرهم؛ لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

تكلم المؤلف هنا عن الدليل الثاني من الأدلة المختلف فيها وهو قول الصحابي، والبحث في قول الصحابي لابد فيه من تحرير محل النزاع، **وقول الصحابي على أنواع:**

النوع الأول: ما لا مدخل للرأي فيه، فإن الصحابي الذي لا يعرف عنه رواية عن أهل الكتاب فهذا له حكم الرفع، والأصوليون عادة لا يذكرون هذا القسم لعدم اشتماله على حكم في الغالب.

النوع الثاني: قول الصحابي الذي انتشر في الأمة وعلم الناس به ولم يوجد له مخالف فهذا إجماع سكوتي.

نمثل لكل منهما: مثال النوع الأول: قول ابن مسعود رضي الله عنهما: "من أتى كاهنًا أو عرافًا أو ساحرًا فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم" فمثل هذا لا يقال بالرأي، والخبر قد رواه البزار.

مثال النوع الثاني: ما انتشر ولم يوجد له مخالف فيكون إجماعًا سكوتيًا، ومن أمثلته: إيجاب البدنة على المحرم بالحج المجامع لزوجته يوم عرفة، قد أفتى جماعة من الصحابة بإيجاب البدنة وفساد الحج، ولم يعرف عن غيرهم مخالف فيكون إجماعا سكوتيًا لأن أقوالهم بذلك تنتشر.

النوع الثالث: قول الصحابي الذي خالفه صحابي آخر، فالجمهور على عدم حجيته خلافًا لبعضهم كما سيأتي في الفصل القادم.

النوع الرابع: قول الصحابي الذي لم ينتشر في الأمة ولم يوجد له مخالف، فهل هذا النوع يكون دليلاً ويصح أن يُحتج به؟

وهذه المسألة تقسم إلى ثلاث مسائل، وقد جمع المؤلف بين هذه المسائل الثلاث:

المسألة الاولى: الاحتجاج بقول الصحابي وإثبات الأحكام بناءً على قوله، وبعضهم يقسم هذه المسألة الى قسمين: **قسم في**: قول الصحابي المخالف للقياس، **وقسم في**: قول الصحابي غير المخالف للقياس.

المسألة الثانية: في تخصيص العموم لقول الصحابي، وقد أشار المؤلف إليها هنا، وفي مبحث مخصصات العموم، **وظاهر كلام المؤلف**: ارتباط مسألة التخصيص بقول الصحابي بمسألة حجية قول الصحابي، **والصواب**: أنه لا ارتباط بينهما، وهناك من يقول بحجية قول الصحابي ومع ذلك يرى أن العموم لا يخص به، وبحث هذه المسألة الأَوْلى أن يكون في باب مخصصات العموم.

المسألة الثالثة: في تقديم قول الصحابي على القياس عند التعارض، قد وجد من يقول بحجية قول الصحابي ومع ذلك يقدم القياس عليه كما هو مذهب المالكية، فإن المالكية يقدمون القياس على خبر الواحد كما تقدم معنا، وبذا يُعلم أن الأولى عدم ربط هذه المسائل ببعضها، وهذه المسألة الأخيرة حلُّ البحث فيها باب التعارض.

وأما بالنسبة للأقوال في هذه المسألة قد ذكر المؤلف هنا أربعة أقوال:

القول الأول: أن قول الخلفاء الراشدين الأربعة حجة دون أقوال بقية الصحابة، **وأصحاب هذا القول استدلوا بحديث**: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضو عليها بالنواجذ" وقوله (بسنتي) أي: بطريقتي.

وقد أجاب بعضهم عن الاستدلال بهذا الحديث: بأن التنصيص على الخلفاء الراشدين لا يفهم منه عدم حجية قول بقيتهم، لأن هذا المفهوم هو مفهوم اللقب حيث إن الخلفاء الراشدين ذوات وقصر الحكم على المذكور عند ربط الحكم بالذوات هذا هو مفهوم اللقب، مفهوم اللقب: أن يعلّق الحكم بذات فيستدل به على أن ما عدا تلك الذات لا تأخذ حكمه، ومفهوم اللقب ضعيف عند أكثر الأصوليين وسيأتي البحث

فيه وتحقيق القول فيه بإذن الله، وأُستدل بقوله: (بسنتي وسنة الخلفاء) على أن المراد به الهدي الظاهر والطريقة الظاهرة في السيرة والعدل.

القول الثاني: أن الحجة في قول الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر".

ويمكن أن يجاب فيه: بمثل الجواب عن الاستدلال بحديث عليكم بسنتي.

القول الثالث: أن قول الصحابي ليس بحجة وأنه لا يصح إثبات الأحكام الشرعية بناءً على قول الصحابي، وقد نسبه المؤلف لبعض الشافعية وبعض الحنابلة، **واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:**

الدليل الأول: أنهم غير معصومين ومن لم يكن معصومًا فلا يصح أن يُحتج بقوله.

واعترض على هذا: بعدم الترابط بين العصمة وحجية القول، فإن العامي يلزمه أن يأخذ بقول الفقيه العالم مع حصول الاتفاق على أن الفقيه ليس بمعصوم.

الدليل الثاني: أن الصحابة يختلفون وإذا كان الاختلاف ممكنًا فيما بينهم دل هذا على أن أقوالهم ليست بحجة وأنه يحتمل وقوع الخطأ فيها.

وأجيب: بأنه عند الاختلاف تحصل لنا مسألة أخرى غير مسألتنا التي نحن فيها، وبالتالي هذا استدلال بما هو خارج عن محل النزاع، وكونهم يختلفون لا يعني أنهم لا يصيبون.

الدليل الثالث: قالوا بأن الصحابة أجازوا لغيرهم أن يخالفهم، وإذا أجازوا لغيرهم أن يخالفهم دل هذا على أن أقوالهم ليست بحجة، إذ لو كانت حجة لأنكروا على من خالفهم.

وأجيب عن هذا: بأن عدم إنكارهم على المخالف بأنهم يسوّغون القول بعدم حجية قول الصحابي، ولا يرون أن حجيته قطعية، ولأنهم يطلبون من غيرهم أن يعمل كل واحد باجتهاده ورأيه، ومن ثم لا يبعد حصول الخلاف.

القول الرابع في المسألة هو: أن قول الصحابي حجة، **واستدلوا عليه بدليلين:**

الدليل الأول: النصوص الواردة في فضل الصحابة الآمرة بالعمل بما يرد عنهم، وذلك من مثل قوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) وقوله تعالى: (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ) ونحو ذلك من النصوص الآمرة، ولا شك أن الصحابة من مقدم من أناب إليه.

واستدلوا ايضًا: بالأدلة الواردة في فضل الصحابة، من مثل حديث: "لو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه" وهذه الأدلة منها ما يراد به إجماعهم واتفاقهم ومنها ما ليس خاصًا بالصحابة، ومنها ما هو ضعيف في الدلالة أو في السند، من أمثلته الحديث: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" فإن هذا الخبر لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد بسند ضعيف بل ورد بأسانيد موضوعة أو متروكة بالتالي لا يصح أن يعول عليه ولا تتقوى أسانيده بعضها ببعض.

وقد اعترض المؤلف على الاستدلال بهذا: بأن المراد بالحديث أن عوام ذلك العصر يعملون بأقوال الصحابة، لأن الصحابي غير داخل في الحديث.

وأجيب عنه: بأن لفظ الحديث عام وأما الصحابي فلم يدخل في اللفظ لوجود قرينة تدل على عدم دخولهم ألا وهو أنهم مخاطبون بأن يكونوا هم من يقتدى بهم.

الدليل الثاني: أن الصحابة حضروا التنزيل وشاهدوا التأويل والتفسير وعرفوا من النبي صلى الله عليه وسلم مقاصد الشرع وبالتالي فقول الصحابي مظنة لوجود حكم في الكتاب والسنة.

وهذا الاستدلال من أقوى الأدلة في هذا المبحث إذ إن من القواعد المقررة: أن الشرع يقيم مظنة الشي مقامه، فقول الصحابي مظنة لوجود النص، خصوصًا أنهم أهل اللغة وأن المباشر للوقائع عنده من التمييز والفهم ما ليس عند غيره.

وهذا الاستدلال وهذا القول هو الأظهر في هذه المسالة، وبالتالي يكون الاستدلال بقول الصحابي لكون قوله مظنة لوجود النص لا لذات قول الصحابي، وبالتالي يكون العمل بقول الصحابي عند عدم وجود دليل من الكتاب والسنة.

هناك مسألة أخرى: من أمثلة هذا مثلاً: الاستدلال بقول بعض الصحابة في منع المحرم من أخذ شعر بدنه أو أظافره.

مسألة أخرى من مسائل قول الصحابي: تفسير الصحابي للخبر الذي رواه هو أو رواه غيره، من أمثلته: حديث ابن عمر في تفسير التفرق بين المتبايعين الملغي للخيار بتفرق الأبدان، وهذه مسألة مستقلة سيبحثها المؤلف في مباحث دلالات الألفاظ.

فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين

وإذا اختلف الصحابة على قولين: لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل.

خلافًا لبعض الحنفية وبعض المتكلمين: أنه يجوز ذلك، ما لم ينكر على القائل قوله؛ لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين.

ولهذا رجع "عمر" -رضي الله عنه- إلى قول "معاذ" في ترك رجم المرأة.

وهذا فاسد؛ فإن قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة: لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح.

ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بدليل.

وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به: فكلَّا.

وأما رجوع "عمر" -رضي الله عنه- إلى معاذ: فلأنه بان له الحق بدليله، فرجع إليه.

المسألة الأخيرة: مسألة الاحتجاج بقول الصحابي عند اختلافهم، **وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:**

القول الأول: أنه عند اختلاف الصحابة يجوز اختيار أي القولين والاحتجاج به، **واستدلوا على ذلك بدليلين:**

الدليل الأول: أن وجود الاختلاف يدل على أنهم يسوغون هذا الخلاف ويسوغون الأخذ بكل واحد من القولين، وبالتالي عند اختلاف الصحابة يجوز الأخذ بكل واحد من القولين.

وأجيب عن هذا: بأن وجود الخلاف بين الصحابة يدل على تسويغ الاختلاف لا تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين، فكوننا نقول الصحابة الذين اختلفوا لا إثم عليهم لا يعني أننا نقول أن من بعدهم يجوز له الأخذ بأي واحد من القولين.

الدليل الثاني: أن الصحابة عند اختلافهم يترك الواحد منهم اجتهاده ويعمل باجتهاد غيره، ومن المعلوم أن العالم لا يجوز له أن يقلد فكان أخذه بقوله أخذًا بالدليل لا تقليدًا لقوله، **ومثلوا له**: بمسألة رجوع عمر إلى قول معاذ، فإن عمر أراد أن يرجم امرأةً حامل فمنعه معاذ من رجمها مراعاة لجنينها، فرجع عمر إلى قوله، قالوا: فهذا دليل على أنه عند اختلاف الصحابة يجوز الأخذ بأي واحد منهما.

وأجيب عن هذا: بأن ما ورد من الأخبار والآثار في هذا إنما هو من باب ترك الإنسان لقوله عندما تبين له أن الحق في غيره، وليس تركًا من الصحابي لاجتهاده بناءً على قول صحابي آخر لذات القول.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه عند اختلاف الصحابة فليس قول بعضهم بحجة على بعضهم الآخر، وهذا قول جماهير أهل العلم، **واستدلوا على ذلك**:

الدليل الأول: بقياس تعارض قولي الصحابة على تعارض النصوص، فإنه عند تعارض النصوص لا يسوغ الأخذ بأحد القولين ابتداءً، ولكن لابد من الترجيح بينها، فإذا كان هذا في النصوص وهي أعظم فمن باب أولى أن يقال بمثله في أقوال الصحابة.

الدليل الثاني: قالوا بأن الصواب أن الحق في أحد الاقوال وأن ما عداه فهو خطأ، وعند اختلاف الصحابة نعلم أن أحد أقوالهم صواب وأن ما عداه خطأ، كما سيأتي في مبحث تصويب المجتهدين في باب الاجتهاد، وإذا كان كذلك فلا بد من الأخذ بالصواب وهو أحد القولين ولا يكون إلا بالنظر في أدلته والمقارنة بينه وبين القول الآخر وأدلته.

إذا تقرر هذا فإن نسبة القول بالاختيار من أقوال الصحابة عند اختلافهم للحنفية فيه نظر، لأن الحنفية لا يجيزون الاختيار بين أقوال الصحابة إلا عند عدم إمكان الترجيح بين أقوالهم.

وبهذا يتبين أن الصواب: أنه لا يصح الاحتجاج بأحد قول الصحابة دون غيره، ولكن قد يحتج به من باب الأخذ بأقل ما قيل كما تقدم، **من أمثلة ذلك**: من جامع بعد التحلل الأول قبل التحلل الثاني، فإن الصحابة قد اختلفوا فمنهم من قال: عليه بدنة، ومنهم من قال: عليه شاة، ومنهم من قال: عليه فدية أذى، ولا يوجد خبر مرفوع. **وقد يمثل له بمسألة أخرى**: وهي مسألة ميراث الجد والأخوة، فإن الصحابة قد اختلفوا على قولين وبالتالي لا يجوز لنا إحداث قول آخر، وأقوالهم لا يمكن أن نوجد فيها قدرًا مشتركًا بين الأقوال وبالتالي لابد من الترجيح بين هذه الأقوال.

والناظر في كتب أهل العلم يجد أنهم يعولون كثيرًا على ذكر الاختلاف بين الصحابة، ولكن ليس من أجل الاحتجاج بقول بعضهم على بعضهم الآخر وإنما من أجل معرفة أن هذا القول موجود في العصر الأول.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن الصواب: أن قول الصحابي عند اختلاف الصحابة ليس بحجة وأن الصواب أنه لابد من الترجيح بين أقوالهم عند وجود الاختلاف فيما بينهم، هذا خلاصة الكلام في حجية قول الصحابي.

وتلاحظون أن من يقول بحجية قول الصحابي إنما يحتج به لكونه مظنة لوجود الدليل فهو في الحقيقة يرجع إلى الاستدلال بالنصوص كتابًا وسنة.

الملف الصوتي الرابع والخمسون:

تكلمنا عن مبحث حجية قول الصحابي فيما مضى، وينبغي بنا التفريق بين مسألة الحجية ومسألة تقليد الصحابي؛ لأن مسألة الحجية يراد بها نظر مجتهد في هذا الدليل دليل قول الصحابي مع مقارنته ببقية الأدلة، أما مبحث تقليد الصحابي فهذا يتعلق بعمل غير المجتهد ولا يحتاج معه إلى النظر في دليل آخر، تلك المسألة تُبحث في باب التقليد.

في هذا اليوم بإذن الله عز وجل نأخذ دليل آخر من الأدلة المختلف فيها ألا وهو: **دليل الاستحسان**، والاستحسان وقع فيه كلام كثير وبحوث متعددة حيث ورد عن الأئمة القول بالاستحسان، قال الإمام أحمد في مواطن: جاز استحسانًا، وهكذا قاله طائفة من أهل العلم، وفي المقابل ورد إنكار شديد للاستحسان حيث قال الإمام الشافعي: من استحسن فقد شرّع.

وهذا البحث والكلام ناتج عن كون مصطلح الاستحسان يطلق على معانٍ متعددة لكل معنى حكم مستقل، وبالتالي لابد من معرفة هذه المعاني ومن ثم الحكم على كل واحد منها، فلعلنا نقرأ مبحث الاستحسان من كتاب الروضة.

الثالث: الاستحسان

ولا بد أولًا من فهمه. وله ثلاثة معان:

أحدها: أن المراد به: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد -رحمه الله- وهو: أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه.

وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.

الثاني: أنه يستحسنه المجتهد بعقله.

وقد حكي عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة؛ تمسكًا بقوله تعالى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ}، وقوله: {اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}.

وبقول النبي ﷺ "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن".

ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره؛ إذ التقدير في مثله قبيح، فاستحسنوا تركه.

ولنا على فساده مسلكان:

الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد من سمع متواتر، ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي.

الثاني أنا نعلم -بإجماع الأمة قبلهم- على أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة.

والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد، فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم غير معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز صحيحها عن فاسدها؟

ولعل مستند استحسانه وهم وخيال، إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل.

روي عن الشافعي -رحمه الله- أنه قال: "من استحسن فقد شرع".

ولما بعث معاذ إلى "اليمن" لم يقل: إني أستحسن، بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط.

وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا: فواجب، فليبينوا أن هذا أنزل إلينا، فضلًا عن أن يكون من أحسنه.

والخبر دليل على أن الإجماع حجة، ولا خلاف فيه.

ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان، فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلًا للنظر، قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة، فأي فائدة في أهلية النظر؟

وما استشهدوا به من المسائل: لعل مستند ذلك: جريانه في عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- وتقريره عليه، من معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام، ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة.

ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض، بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضى الحمامي، واكتفى به عوضًا، وإلا طالبه بالتسديد إن شاء، فهذا أمر يقاس، والقياس حجة.

الثالث: قولهم: "المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه" وهذا هوس؛ فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أو تحقيق، فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة، فلتصححه أو تزيفه.

كما تقدم معنا أن الاستحسان يقع على معانٍ مختلفة، المعنى الأول من معاني الاستحسان وهو أشهر هذه المعاني: ترك القياس لدليل أقوى منه، وهو ما ذكره المؤلف هنا بقوله: (**العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة**) قوله العدول: أي ترك العمل بالقياس من أجل الدليل الذي يكون أقوى من القياس، والاستحسان قد يكون بدليل من الكتاب، ومن أمثلة ذلك:

أن الشرع قد جاءنا بمنع بيع الإنسان ماله بماله، فلا يصح أن تبيع مالك بمالك؛ لأن الجميع ملك لك، ولكن استثني منها المكاتبة الواردة في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتهم فيهم خيرًا﴾ فعدلنا بهذه المسألة مسألة المكاتبة- عن نظائرها في بيع الانسان ماله بماله بهذا الدليل من الكتاب.

من أمثلة الاستحسان بواسطة السنة:

حديث: "رخص النبي ﷺ في السلم"، فالأصل في البيع ألا يكون إلا لسعلة معلومة؛ لكن السنة جاءت بتخصيص ذلك في السلم.

وقد يكون الاستحسان بأدلة أخرى، يمكن أن يكون الاستحسان بواسطة القياس، وقد يكون بواسطة الإجماع، وعند الاستحسان بالقياس لابد أن يكون القياس الخاص أقوى من القياس العام.

وهذا المعنى من معاني الاستحسان محل اتفاق في الجملة؛ **ولكن البحث فيه يكون من إحدى ثلاث جهات:**

الجهة الأولى: اعتبار النظائر، فهل حكم هذه النظائر مقرر في الشريعة أو لا، ومن هنا يأتي البحث مع الظاهرية الذين يرون أن القياس ليس دليلًا، وأن النظائر لا يلتفت إليها.

والبحث الثاني: في صلاحية الدليل الذي يتم تخصيص القياس بواسطته، هل يصلح أن يكون مخصصًا للقياس أو لا، **من أمثلة هذا:** تخصيص القياس بقول الصحابي أو بواسطة المصالح، هذا من جهة الجملة، وهناك بحث في مخصص القياس من جهة التفصيل، هل هذا المخصص ثابت، قد يكون هناك تخصيص بواسطة السنة لكن بدليل يقع الاختلاف في صحته.

والبحث الثالث: في سبب تخصيص حكم هذا الفرع، ولماذا تم استثناءه من حكم نظائره؟ ويأتي هنا البحث في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في أنه لا يوجد هناك ما يخالف القياس.

قد أشار المؤلف إلى أن العمل بالاستحسان على هذا المعنى محل اتفاق بين العلماء ولذا قال: "وهذا مما لا ينكر".

أشار المؤلف هنا إلى وجود اختلاف في تسمية هذا النوع، هل يسمى تخصيصًا، أو استحسانًا، وأشير هنا إلى أن تخصيص القياس بواسطة القياس محل تأني ونظر؛ وذلك لأن الأقيسة متفاوتة الرتبة، ومنها ما يكون قويًا، ومنها ما يكون أضعف، ولا بد من معرفة أن الكلام هنا مغاير للكلام في مبحث الترجيح بين الأقيسة؛ لأنه كما هو معلوم أنه عند التعارض نحاول الجمع، ومن أنواع الجمع التخصيص، تخصيص القياس بالقياس هذا من الجمع وليس من الترجيح.

بعض الحنفية خص هذا النوع من أنواع الاستحسان بأنه تخصيص للقياس الجلي بواسطة قياس خفي، وبعضهم لم يخصه بتخصيص القياس بقياس كما هو ظاهر كلام المؤلف، وإن كان كلام المؤلف كأنه يشير إلى اختصاص هذا النوع بتخصيص القياس بواسطة الكتاب والسنة.

إذا تقرر هذا فإن الأصوليين يذكرون هذا المبحث في عدد من الأبواب الأصولية:

الباب الأول: باب الرخصة، قد تقدم معنا أن الرخصة استثناء، حيث قلنا بأن الرخصة: ترك مدلول العلة لدليل آخر، وهو ما سماه المؤلف بقوله: "استباحة المحظور مع قيام الآخر" وقوله: "ما ثبت على خلاف دليل شرعي بمعارض راجح"، **من أمثلة هذا**: مسألة أكل المضطر للميتة، فإن نظائر المسألة أن الميتة حرام، وعلة المنع هي أن النجاسة لا زالت موجودة في مسألة المضطر، ومع ذلك عدلنا بهذه المسألة عن نظائرها لوجود الدليل الخاص.

ومن أمثلته: حديث: "من أكل أو شرب ناسيًا فليتم صومه" فإن هذا رخصة، وهي من الاستحسان؛ لأننا عدلنا بالمسألة عن نظائرها بدليل خاص، ومثلها مسألة التيمم بالنسبة لواجد الماء؛ فإن الدليل قد دل على وجوب استعمال الماء لمن وجده، ثم استثنينا منه المريض الذي يزيد مرضه بواسطة استعماله للماء.

المبحث الثاني: مبحث الاطراد في العلة، فإن كثيرًا من العلماء يذكرون أن من شروط العلة أن تكون مطردة، بحيث كلما وجد الوصف المعلل به يوجد الحكم، وبعض العلماء لم يشترط الاطراد، ففي مسألة الاستحسان وجدت العلة ولم يوجد الحكم.

المبحث الثالث: مبحث قادح النقض، فإن قادح النقض أن يورد المعترض محلًا وجد فيه الوصف المعلل به، ومع ذلك لم يوجد الحكم، ليستنتج من ذلك أن الوصف ليس بعلة، **وقد ذكر العلماء أن سؤال النقض يمكن أن يجاب عنه بأحد أربعة أجوبة:**

الجواب الأول: نفي وجود الوصف المعلل به بصورة النقض.

الجواب الثاني: إثبات وجود الحكم بصورة النقض.

الجواب الثالث: إسناد تخلف الحكم عن الوصف إلى وجود وصف أقوى، وهذا له صلة قوية بمبحث الاستحسان، **وقد يمثل له بمسألة**: المغرور الذي زوّج بأمة على أنها حرة، فجاءت منه بولد، فإن القاعدة: أن ولد الأمة يكون مملوكًا لسيدها، وهنا لا نثبت ملك السيد لهذا الولد لوجود علة أقوى وهو كونه مغرورًا.

الجواب الرابع: إسناد تخلف الحكم إلى انتفاء شرط أو وجود مانع.

المبحث الآخر من مباحث الاستحسان على هذا المعنى: مبحث التعارض بين الأقيسة، فإن الاستحسان مبني على وجود التعارض بين القياس وغيره من الأدلة.

المبحث الرابع: مبحث الفروق، فإن الاستحسان مبني على وجود مسألتين بينهما تشابه في علة الحكم ومع ذلك اختلف حكمهما فلابد من معرفة الفرق بينهما، وبالتالي يكون لهذا المبحث علاقة بقادح الفرق، وهو المسمى عند الأصوليين بمبحث المعارضة في الفرع.

بهذا يكمل البحث في النوع الأول من أنواع الاستحسان.

النوع الثاني من أنواع الاستحسان: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، وهذا النوع نُسب إلى الإمام أبي حنيفة أنه يقول بحجيته، علماء الحنفية ينكرون نسبة القول بحجية هذا النوع للإمام أبي حنيفة، ويرون أنه لا يصح التمسك بهذا النوع، وبالتالي لا نجد أحدًا يقول بحجية الاستحسان على هذا المعنى، **وذلك للأدلة التي ذكرها المؤلف:**

الدليل الأول منها: أن حجية شيء لابد أن تكون مستندة على دليل ولا يصح أن تثبت الحجية لأمر من الأمور إلا بناءً على دليل سواءً من الشرع أو من العقل ولم يوجد دليل فدل هذا على عدم حجيته.

الدليل الثاني: أن الأحكام الشرعية لا بد لها من دليل، ولا يوجد هنا دليل لإثبات الحكم، وهناك دليل آخر أن إثبات الحكم بناءً على هذا المعنى من معاني الاستحسان قول بالهوى والرأي المجرد من غير نظر في الأدلة.

الدليل الثالث: أن العامي يشابه المجتهد في هذا الباب؛ فإن الفرق بين العامي والعالم النظر في الأدلة، إذا لم يكن هناك نظر في الدليل فلا فرق بين العالم والعامي.

وذكر دليلًا آخر: أن معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وسأله بم تحكم، لم يذكر له الاستحسان.

كما تقدم أن القول بعدم حجية هذا النوع محل اتفاق بين الفقهاء، وأن ما نسب للإمام أبي حنيفة فليست نسبة صحيحة، **وقد حاول بعضهم أن يستدل بهذا القول الذي لا قائل به بعدد من الأدلة منها:**

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ قالوا: فأجاز أو أمر أو أثنى على من اتبع الأحسن.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الاستحسان على هذا المعنى ليس مما نزل، وليس من القول، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وبالتالي لا يصح الاستدلال بهذا الدليل، ومثله في قوله تعالى: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾ بعضهم قال هذا دليل على الاستحسان، والصواب أن هذا الدليل ليس في الاستحسان على هذا المعنى؛ لأن ما يستحسنه المجتهد بعقله ليس مما نزل، وإنما يراد بهذا الترجيح عند وجود التعارض فإن الراجح هو الأحسن، ومن ذلك الاستحسان على المعنى الأول.

وكذلك استدل بعضهم لهذا القول بما ورد في الخبر: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن" وهذا اللفظ قد أخرجه الإمام أحمد من كلام ابن مسعود في سند جيّد، قد ورد مرفوعًا عن ابن الجوزي في العلل بسند متروك ضعيف جدًا، قالوا فأجاز العمل بالاستحسان.

وأجيب عن هذا: بأن المراد به: دليل الإجماع؛ لأنه قال ما رآه المسلمون.

الدليل الثالث لهم: قالوا بوجود الاجماع بعدد من المسائل على العمل بالاستحسان، **من أمثلة ذلك**: أن الأصل في الاجارة أن تكون معلومة، ولكن المسلمين أجازوا عدم العلم فيها كما في مسألة دخول الحمام، فإن الإنسان يدخل الحمام ويدفع مبلغًا ثم قد يستعمل ماءً كثيرًا وقد يستعمل ماءً قليلًا، ولا يضعون تقديرًا معينًا في الماء المستعمل، ومن ثم استحسنوا ترك هذا التقدير.

وأجاب المؤلف: بأن هذه المسألة الجواز فيها ليس مأخوذًا من الاستحسان وإنما مأخوذ من السنة النبوية، فهذه المسألة وشبيهاتها موجودة في عصر النبوة وأقرها النبي ﷺ، والمعنى في هذا أن هناك مشقة في تقدير الماء، وهناك مشقة في تقدير المدة التي يبقى الإنسان فيها في الحمام، ومثل هذا من أسباب الترخيص، **وأشار المؤلف إلى جوابٍ أخر**: بأن ما يعطيه داخل الحمام للحمامي، هو مبني على التراضي بينهما، لذلك لو لم يرضَ الحمامي لطالب الداخل للحمام بالزيادة.

وبهذا يتبين لنا أن هذا المعنى من معاني الاستحسان ليس بحجة، وأنه لا يقول أحد بحجيته، ويمكن أن يستدل على هذا بأن العقول المتفاوتة، العقول قد تغتر ببعض المعاني فتقلب حكمها.

المعنى الثالث من معاني الاستحسان: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، وذلك أن الفقيه بممارسته للأدلة وكثرة ورود المسائل عليه، يرد إلى ذهنه حكم عند استعراض أي المسألة قبل النظر في أدلتها، إذا وردت عليه مسألة ظن أن الحكم فيها هو كذا بناءً على ممارسته للأحكام والأدلة، فهذا المعنى هل يصح لنا إثبات الأحكام به أو لا؟ وبعضهم يسمي هذا النوع الإلهام أو الكشف، **والناس بهذا المعنى على ثلاثة أقوال:**

جماهير أهل العلم: على عدم الاحتجاج به، ولذا قال المؤلف وهذا هوس، وفي بعض النسخ وهذا هوًى بيّن، **يستدلون على ذلك بقولهم:** كونه لا يستطيع أن يفصح وأن يعبر عن الدليل، هذا دليل على عدم صحة الاستدلال به إذ لو كان دليلًا صحيحًا لتمكن من التعبير عنه، ثم ما لم يعبر عنه المجتهد لا نستطيع أن نتأكد من صحته، ومن ثم قال: "فإن مالا يعبر عنه" أي: إن ما يستدل به وهو مما لا يمكن التعبير عنه، بحيث لا يمكن أن نفصح أو نتكلم بحقيقته، فإنه لا يدري هل هو دليل صحيح وتحقيق، أو هو وهم إذا عرض على الأدلة تبين لنا بطلانه، ومن ثم لابد لنا من إظهار هذا الدليل من أجل مقارنته واعتباره بالأدلة الشرعية الأخرى، من أجل الحكم عليه هل هو دليل صحيح أو أنه لا يصح الاستدلال به.

القول الثاني: بأن هذا مما يصح الاستدلال به، قد ينسب إلى بعض المتصوفة، وبعضهم يعمّمه على كل صالح وبعضهم يخصه بالفقهاء، ومن المعلوم أن من المعاني التي ترد على النفوس ما هو من وساوس الشياطين، ولذا قال النبي ﷺ: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها" قد يكون هذا المعنى من حديث النفس وبالتالي لا يصح أن يعوّل عليه.

القول الثالث: يقول بأن هذا المعنى يرجح به عند التعارض لكننا لا نثبت به حكمًا على الاستقلال، وهذا القول أيضًا قول باطل، وهذا القول قول غير صحيح؛ لأن دليل الترجيح لابد أن يكون دليلًا صحيحًا، وأن يكون دليلًا منضبطًا ولم يعهد من الشريعة إسناد الأحكام إلى مالا ينضبط وتعرف حدوده.

وبهذا يتبين لنا أن الاستحسان ليس دليلًا مستقلًا، أما على المعنى الثاني والثالث الصواب أنه ليس بدليل أصلًا، وعلى المعنى الأول الاستحسان هناك ليس دليلًا مستقلًا وإنما هو تخصيص للقياس بدليل آخر، وبالتالي يتبين لنا أنه لا يوجد هنا دليل مستقل، هذا خلاصة الكلام في مبحث الاستحسان.

طالب: في المعنى الثالث الذي هو الكشف والإلهام، القول الثالث هو هل قول لبعض العلم أم أنه من المتصوفة؟ بحيث نقول أنه لا أحد قال به؟

الشيخ: اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية.

طالب: الاستثناء والتخصيص والتقييد والجمع بين الأدلة هل تعتبر من الاستثناء على المعنى الأول؟

الشيخ: الاستثناء إن كانت علة الدليل العام موجودة في المسألة الخاصة فهذا استحسان وإن كانت غير موجودة فهذا ليس باستحسان، مثال ذلك في التيمم، العلة في منع الصلاة بدون وضوء هي وجود الماء، فالتيمم هل يعتبر استحسانًا؟ في حال وجود الماء يكون استحسانًا وفي حال فقد الماء لا يكون استحسانًا.

طالب: ...

الشيخ: النسخ أيضًا نسخ جزء الحكم، هذا البحث إنما هو فيما له وِحدة واحده، هذا يدخل فيه مبحث نسخ الجزء، فبالتالي ليس من مباحث الاستحسان، فمثلًا كان في أول الإسلام الصيام يبتدئ من النوم إلى مغرب الغد ثم بعد ذلك نسخ هذا الحكم بكون الصيام من الفجر فبالتالي هذا النسخ لا يعد استحسانًا؛ لأن علة الصيام أو علة المنع من الأكل والشرب موجودة في الصيام الباقي فليس هذا استحسانًا ولا تخصيصًا للحكم العام.

طالب: ...

الشيخ: لا يلزم هذا، الاستحسان لا يلزم أن يكون تيسيرًا تخفيفًا قد يكون هناك مسائل يقع فيها تشديد وتعتبر استحسانًا لأن المعوّل عليه في هذا الباب أن تكون علة الحكم موجودة في الصورة الخاصة ومع ذلك لم تعط الصورة الخاصة حكم العام، وبالتالي لا يمكن أن تخص بالتيسير وإنما الحنفية يذكرون أنه عند تخصيص القياس بالقياس لابد أن يكون القياس للخاص متوافقًا مع هذا المعنى؛ لأن هناك قياسان فبالتالي يقولون عند تساويهما رجحنا الأيسر، أما عند وجود الدليل الخاص من الكتاب والسنة فهذا تخصيص ولا يلزم أن يكون من الأيسر.

الملف الصوتي الخامس والخمسون:

ذكرنا عدد من الأدلة التي وقع الاختلاف في حجيتها، وكان منها: شرع من كان قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، ولعلنا في هذا اليوم بإذن الله عز وجل نتكلم عن دليل آخر من الأدلة التي وقع الاختلاف فيها ألا وهو: دليل الاستصلاح، فهل يصح بناء الأحكام الشرعية وجوبًا أو تحريمًا أو استحبابًا أو كراهة بناءً على المصالح المجردة أو لا يصح ذلك؟

الاستصلاح أو المصلحة المرسلة

الرابع من الأصول المختلف فيها: الاستصلاح:

وهو: اتِّباع المصلحة المرسلة.

والمصلحة: هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة.

وهي ثلاثة أقسام:

قسم شهد الشرع باعتبارها. فهذا هو القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع.

القسم الثاني:

ما شهد ببطلانه: كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك؛ إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

الثالث: ما لم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معين:

وهذا على ثلاثة ضروب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات: كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه؛ لتحصيل الكفؤ؛ خيفة من الفوات، واستقبالًا للصلاح المنتظر في المآل.

الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات، كاعتبار الولي في النكاح؛ صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعرًا بطوقان نفسها إلى الرجال، فلا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي؛ حملًا للخلق على أحسن المناهج.

ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغتراب بالظاهر: لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها.

فهذان الضربان لا نعلم خلافًا في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل؛ فإنه لو جاز ذلك: كان وضعا للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل.

ولكان العامي يساوي العالم في ذلك؛ فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات:

وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها.

وهي خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسبهم، وماهم.

ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع، صيانة لدينهم.

وقضاؤه بالقصاص، إذ به حفظ النفوس. وإيجابه حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول.

وإيجابه حد الزنا، حفظًا للنسل والأنساب. وإيجابه زجر السارق؛ حفظًا للأموال.

وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل.

[آراء العلماء في اعتبار المصالح المرسلة]

فذهب مالك، وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة؛ لأنا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع.

وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات.

فيسمى ذلك مصلحة مرسلة، ولا نسميه قياسًا؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين.

والصحيح: أن ذلك ليس بحجة؛ لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق.

ولذلك لم يشرع المثلة، وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر.

فإذا ثبت حكمًا لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم، كان وضعًا للشرع بالرأي، وحكمًا بالعقل المجرد، كما حكي أن مالكا قال: "يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين".

ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله.

قول المؤلف: (الرابع) أي: هذا هو الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها: الاستصلاح.

وعرف المصلحة: بأنها جلب المنفعة أو دفع المضرة، **وبعض أهل العلم يقول**: المصلحة هي ذاتها المنفعة وأما جلبها فهو وسيلتها وليست هي المصلحة، وبذلك نعلم الفرق بين الاستصلاح والمصلحة، فإن الاستصلاح: يختص باستجلاب المرسل منها دون المعتبر فإنه لا يسمى استصلاحًا.

وهناك بحث في أسباب كون الفعل مصلحة أو مفسدة، **لكن ظاهر الأقوال**: أن ما يجلب الخير للناس فإنه يعد مصلحة، والأفعال لها صفات ذاتية تكون سبب لاستجلاب المصالح واندفاع المفاسد، وليس المراد بالمصلحة موافقة ما يلائم النفس وترغب فيه، فإن النفوس قد ترغب فيما يضرها كما أن النفوس ترغب في تعاطي الخمور مع أنه ضار بها.

وقد قسم المؤلف المصالح إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المصالح المعتبرة، وهي: التي شهد الشرع باعتبارها، وقد قصر المؤلف هذا القسم على ما يثبت بواسطة القياس والأولى تعميم هذا فإن ما دل الشرع على حسنه في الكتاب أو السنة فإنه من المصالح المعتبرة، ومن المعلوم أن العلة لها مسالك تكون دليلاً على صحة التعليل بها، وهذه المسالك منها ما هو نص صريح، ومنها ما هو بطريق الإيماء، **ومن أنواعه**: أن يقترن بالحكم وصف مناسب، فيدل هذا على أن هذا الوصف المناسب علة للحكم، فهذا الوصف المناسب مصلحة شهد لها الشرع بالاعتبار، **الطريق الآخر من طرق مسالك العلة**: الطرق الاستنباطية ومنها مسلك المناسبة بأن يكون الحكم الشرعي تتحقق به مصلحة للعباد فيغلب على الظن أن تلك المصلحة هي علة الحكم، ولهذا نجد أن كثيرًا مما ذكر أنه من المصالح يندرج في هذا القسم شهد له الشرع بالاعتبار، بل إن كثيرًا مما عد من المصالح المرسلة يدخل في هذا القسم.

القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه، قد سماه بعضهم: المصالح الملغاة، وفي هذا إشكال وذلك أن الشرع لا يأتي بإلغاء ما هو مصلحة وإنما يأتي باعتبار المصالح، وحينئذٍ نقول: بأن أي وصف أبطله الشارع ولم يرتب الحكم عليه فإنه ليس بمصلحة في حقيقة الأمر، وذلك لأن الشرع قد بين أن أحكامه محقِّقة لمصالح العباد كما في قوله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ومن مقتضى كونها رحمة: أن تكون دالة على ما يصلح الخلق، مثل قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي).

وقد مثل له المؤلف: بالإشارة إلى واقعة وقعت لبعض الملوك حيث جامع في نهار رمضان، فجمع الفقهاء فلما سألهم قال له مقدمهم: عليك صيام شهرين متتابعين، فلما خرجوا من عنده قالوا: رحمك الله! إنما يجب عليه العتق، فقال: المماليك عنده كثير، يعني أننا لو أوجبنا عليه العتق لما أنزجر عن الجماع في نهار رمضان إذ العتق سهل عليه حينئذ لا ينزجر فيتنافى مع معنى الكفارة التي وضعت للزجر، وهذا القسم في الحقيقة ليس بمصلحة بل هو مفسدة، ومن ثم لا يصح بناء الأحكام عليه ولا يصح أن نخالف النص من أجل العمل بما نظن أنه مصلحة، **وقد أشار المؤلف إلى العلة في هذا، قال أولًا**: لأنه مخالف للنص وما كان مخالفًا للنص فإنه لا يجوز التعويل عليه ويعتبر فاسد الاعتبار، ولأن هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع، وذلك أنه لو جاز للفقهاء ترك مقتضى النصوص لما نظنه مصلحة لأدى ذلك إلى تغير جميع أحكام الشريعة، ولأدى ذلك إلى اختلاف الأحكام بالنسبة للمسلمين مع اختلاف أقطارهم، ومثلاً في القضية السابقة لو علم ذلك الملك أن الفقيه أفتاه بخلاف مقتضى النص لما حصلت الثقة بعد ذلك في أقوال الفقهاء، ولأصبح أصحاب الولاية يعملون خبط عشواء بدون الرجوع إلى الفقهاء وهذا يؤدي إلى مفاسد كثيرة، وفي عصرنا الحاضر وجد من يتبنى القول بحجية ما يسمى بالمصالح الملغاة، وأوجدوا له صورًا عديدة، فمن ذلك: نهي بعض الولاة عن الأضاحي بزعم أنها تهدر الثروة الحيوانية، ومن ذلك أيضًا: ما فعله بعض الولاة من منع صيام شهر رمضان بحجة اتباع المصلحة في المحافظة على قوة العاملين لأداء أعمالهم، ولا زلنا نسمع بين فينة وأخرى من يدعوا إلى إعمال المصلحة في مخالفة النص، فتجد أحدهم يقول: مصالح العباد في أن يكون اجتماعهم لصلاة الجمعة في يوم الأحد لأنها هي أيام الإجازة في كثير من الدول، وأمثلة هذا كثيرة متعددة، وإذا عُلم أن النصوص عند معارضتها وتعارضها نتعامل معها بالترجيح، والنصوص أرجح من الأقيسة التي هي أعلى من المصالح الملغاة فحينئذ هذا يدلنا على عدم صحة التعويل على المصالح الملغاة، وقد شرح الطوفي هذا الأمر في شرح مختصر الروضة، وحاول وقرر ما يراه الجمهور من كون المصالح الملغاة لا اعتبار لها ولكن في كتابه المعين في شرح الأربعين لما جاء إلى شرح حديث: "لا ضرر ولا ضرار" تكلم بكلام فُهم منه أنه يقدم ما يُظن أنه مصلحة على مدلول النص.

القسم الثالث: المصالح المرسلة، وهي التي لم يأت الشرع بإبطالها ولا باعتبارها لعينها قوله: **(ولا اعتبارٍ معين)** للتحرز من المصالح التي ثبتت بواسطة القياس أو النص، فإنه قد جاء الشرع فيها باعتبار معين.

وقد قسم المؤلف المصالح على ثلاثة أقسام، وهذا التقسيم ليس خاصًا بالمصالح المرسلة فقط كذلك المصالح المعتبرة فقال:

القسم الأول: الحاجيات، والمراد به: ما لو قدر فقده لأدى إلى ضيق وحرج، **ومثل له المؤلف**: بمسألة تسليط الولي على تزويج الصغيرة، فإنه لا توجد هنا ضرورة لكن هنا حاجة وذلك أن الصغيرة محتاجة إلى التزويج بالكفء لئلا يفوت عليها، ولأنه يؤمل حصول المصالح المستقبلية لتزويجها، وهذا المثال لا يصح التمثيل به في المصالح المرسلة لأن هذا من المصالح المعتبرة.

القسم الثاني: ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات ورعاية أحسن المناهج، **فالتحسينات**: ما يترتب على فقده فوات أفضل المناهج وأحسن الطرق، **وقد مثل المؤلف له**: باعتبار الولي أي اشتراط الولي في النكاح، فإنه يمكن أن يُربط النكاح بعبارة المرأة بدون حاجة إلى ولي لكن هذا يتنافى مع أحسن المناهج فالمرأة حيية ستيرة من ثم صونًا لها من مباشرة العقد المشعر بتعلق قلبها بالرجال أوكل ذلك إلى الولي ليكون هذا من حمل الناس على أفضل الطرائق، فهذا المعنى في رتبة التحسينات، وهذا المثال الذي ذكرة المؤلف أيضًا من المصالح المعتبرة، وقد قرر المؤلف بأن الحاجيات والتحسينات لا يصح التمسك فيها بالمصالح المرسلة وبالتالي لا يجوز التمسك بمجرد هذه الأوصاف من غير أن يكون هناك أصل يدل على صحة التعليل بذلك الوصف،

واستدل على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن بناء الأحكام على هذه الأنواع من المصالح يكون من وضع الشرع بالرأي؛ لأن الأحكام الشرعية والشرع لا يؤخذ إلا من الأدلة وهذه المصالح المرسلة ليست مستندة إلى أصل وبالتالي كانت مجرد آراء.

الدليل الثاني: أنه لو صح العمل بالمصالح المرسلة في هذين القسمين لما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولأحالنا الله عز وجل إلى ما نظنه مصلحة.

الدليل الثالث: لو قدر صحة الاحتجاج بالمصالح المرسلة في هاتين الرتبتين لكان العالم والعامي على رتبة واحدة لأن النظر في المصالح واعتبارها يستوي فيه العالم والعامي، وهذا ما أشار إليه بقوله: (فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه) بهذا نعلم أن المؤلف حكى الاتفاق على عدم حجية المصالح المرسلة في رتبة الحاجيات والتحسينات، وإنما الاختلاف وقع في رتبة الضروريات هل يصح بناء الأحكام فيها على المصالح

المرسلة أو لا؟ **والمراد بالضروريات**: الأمور التي لو قدر فقدها لأدى إلى ضياع حظ المرء في الآخرة أو اضطراب الأحوال في الدنيا، وأشار المؤلف هنا إلى **الضروريات الخمس وهي**: حفظ الدين، والنفس، والعقل والنسب، والمال التي جاء الشرع بوسائل عديدة للمحافظة عليها في جانب الوجود وجانب العدم، ومن هنا جاء الشارع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي لبدعته حفظًا لمصلحة الدين، ومثله أيضًا: قضاء الشارع بالقصاص لأنه يؤدي إلى حفظ النفس، ومثله أيضًا: إيجاب حد الشرب لأنه يؤدي لحفظ العقول، ومن ذلك: إيجاب حد الزنا حفظًا للنسل والنسب، وفي المال جاء الشارع بقطع يد السارق حفظًا للمال.

قال: **(وتفويت هذه الأصول الخمسة -أي الضروريات- والزجر عنها يستحيل)** لا يمكن أن يأتي الشرع بالمنع منها، وقد حكى المؤلف هنا الخلاف في هذا النوع، **والخلاف فيه على نوعين**:

النوع الأول: هل يوجد هناك مصالح مرسلة؟ **والنوع الثاني**: إذا ثبت وجودها هل يجوز الاحتجاج بها أو لا؟

ولعلنا نرجئ البحث في هذا.

طالب: هل الاختراعات الجديدة التي تخدم الدين هل تكون ...؟

الشيخ: لعلنا إن شاء الله عندما نبحث المسألة الأولى: هل هناك مصالح مرسلة؟ نشير إلى هذا، وهذا ليس أمرًا ناشئًا مثلاً: كتابة المصحف وجمع الناس على مصحف واحد وطباعة المصاحف بوسائل الطبع الحديثة، هذه وسائل محققة لمقصد ثابت في الشرع وبالتالي لا تدخل فيما نحن فيه، هذه تدخل في قاعدة أحكام الوسائل، الشريعة تقرر أن الوسائل لها أحكام المقاصد وقد أشرنا إلى هذا في قاعدة مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، هذا لا يدخل فيما نحن فيه، ومثله أيضًا: الأمور الدنيوية فكون هذا الفعل فيه مصلحة دنيوية هذا ليس من المصالح المرسلة لأن الشارع جاء باتباع المصلحة بحكم عام فيأتي المجتهد ويحقق مناط هذه المسألة في كل مسألة ترد عليه، وبالتالي هذا لا يدخل معنا هنا، ومثله أيضًا: قاعدة تصرف الأئمة بالمصالح هو ليس من هذا الباب إنما من هو باب الاجتهاد، ولعلنا إن شاء الله تعالى نشير إلى ذلك في الغد

طالب: قوله: (ما لم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معين) معين هنا مضافة أم مرفوعة؟

الشيخ: ليست مرفوعة بالاتفاق، معينٍ.

الطالب: لماذا ليست مرفوعة يا شيخ؟ فيكون المقصود (ما لم يشهد له معين) أي دليل معين من الشارع بإبطال ولا اعتبار؟

الشيخ: يعني يخالف أفضل الطرائق في سوق الكلام، والشهادة هنا للشرع القسم الأول ما هو؟ ما شهد الشرع باعتباره، إذًا الشاهد الشرع، والثاني: ما شهد الشرع بإلغائه، وهنا (ما شهد الشرع) فاعل محذوف إلحاقًا له بما قبله، ما لم يشهد له الشارع بإلغاء ولا باعتبار معين، لأن ما شهد له الشارع باعتبار معين هذا يدخل في مدلول النص أو مدلول القياس، فإذا جاءتنا مصلحة وورد دليل من الشرع يشهد باعتبارها بعينها.

الطالب: القسم الأول ليس فيه إشكال.

الشيخ: ولذلك هو أراد أن يتحرز.

الطالب: ولذلك هو جاء بواسطة بين النوعين الأول والثاني، أي شهد له الشرع في الجملة لكن لم يأت دليل معين من الشارع باعتباره؟

الشيخ: لا هو لا يريد هذا، ولذلك سيقرر بعد ذلك أن الشارع لم يشهد له وأنه لا يجوز التمسك به.

طالب: الأمثلة التي ذكرها هنا المؤلف أليست كذلك مما شهد له الشرع باعتبارها؟

الشيخ: كل الأمثلة التي أوردها المؤلف هنا كلها أدلة في المصالح المعتبرة وليس في المصالح المرسلة، لذلك ذهب طائفة أنه لا يوجد مصلحة مرسلة، سنأتي عليها بداية الدرس في الغد إن شاء الله.

طالب: اعتبار الشرع للمصلحة بالنص أو القياس، ما مثال على اعتبار المصلحة من خلال القياس؟

الشيخ: كثير، أشرنا إلى المصالح المناسبة وقلنا مثال ذلك: بطريق الإيماء كما في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا) هنا وصف السرقة وصف مناسب لتشريع الحكم وهو القطع، وبالتالي نقول: بأن السرقة علة للقطع، والتعليل قد يكون بوصف المناسبة، أو بطريق المناسبة الاستنباطية، ليس في ذهني شيء لكن كثير من المسائل يأتينا حكم معين في مسألة معينة ثم يأتي العالم ويقرر أن هذا الحكم ترتب بناء على تحقيق مصلحة معينة، هذا يأتي إن شاء الله في مبحث المناسبة في مسالك التعليل.

الطالب: يعني في مثال السرقة نقول القطع مصلحة؟

الشيخ: القطع حكم، والوصف: السرقة، والمصلحة تحصل من ترتيب الحكم وهو القطع على الوصف الذي هو السرقة.

الملف الصوتي السادس والخمسون:

كنا في اللقاء الماضي تكلمنا عن المصالح، **وذكرنا أنها تنقسم إلى:**

مصالح معتبرة: هي التي جاء الشرع باعتبارها، سواءً كان الاعتبار بواسطة النص أو الاجماع أو الاستنباط.

وتلك المصالح يعرف أن الشرع اعتبرها بطريق أدلة التعليل التي هي مسالة العلة ما سيأتي البحث فيه.

النوع الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه وهو ما دل دليل على عدم اعتبار ذلك الوصف، بحيث يعتبر بناء الحكم على ذلك الوصف مخالفة للدليل، فهذا ليس بمصلحة على الصحيح وليس بحجة، وقد حكي الاتفاق على ذلك في الجملة.

يلاحظ أن بعض المعاصرين حاول أن يثبت عددًا من الأحكام بناء على الالتفات إلى رأي الطوفي في المصالح الملغاة، والناظر في حقيقة ذلك يجد أن هناك فرقًا بين رأي الطوفي وآراء هؤلاء، فالطوفي مثلًا يشترط أن لا يكون هذا في العبادات، ويشترط أن لا يكون في المقدرات، ويشترط عددًا من الشروط التي لم يلتفت إليها هؤلاء الذين حاولوا بناء عدد من الأحكام على مخالفة النص بالاستناد على زعمهم على رأي الطوفي وهم مخالفون لرأي الطوفي، على أن كلام الطوفي منقوض ومسبوق بالإجماع على خلافه.

أما النوع الثالث: المصالح المرسلة، سميت مرسلة؛ لأن الشارع لم يشهد لها بالإبطال ولم يشهد لها باعتبار معين، وأما الاعتبار الكلي أو الإجمالي فهذا هو محل النزاع:

فطائفة تقول بأن الشرع قد جاء باعتبار هذه المصالح باعتبار كلي، وآخرون نفوا هذا.

والبحث فيه من جهتين:

الجهة الأولى: هل يوجد مصالح مرسلة؟

فإن طائفة من أهل العلم قالوا: بأن الشرع قد استكمل كل المصالح

كما في قوله تعالى: ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ﴾

فالنعمة تحقيق المصلحة قد تم بهذا الشرع فمن ثم لا يمكن أن توجد مصلحة لم يأت الشرع باعتبارها.

ولهذا إذا نظر الإنسان في كل مصلحة قيل بأنها مرسلة وجد أن لها مستندًا في الشرع خصوصًا من دليل القياس أو من دليل مسالك التعليل أو بالنظر في كونها وسيلة في تحقيق المقصد الشرعي، ومن المعلوم أن الوسائل لها أحكام المقاصد.

ولذلك تجدون أن أهل العلم عند التمثيل يحتاجون إلى إيراد مصالح معتبرة كما فعل المؤلف هنا فإن جميع الأمثلة التي أوردها في المصالح المرسلة هي من المصالح المعتبرة.

وأما البحث الثاني: في الحجية، هل يحتج بالمصالح المرسلة وهل يبنى عليها حكم شرعي من إيجاب أو تحريم أو لا؟

العلماء لهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها، وهذا هو رأي جماهير الأصوليين.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأدلة الشرعية قد دلت على وجوب قصر أخذ الأحكام من الأدلة المعلومة، كما في قوله تعالى: ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ ولم يذكر الاستصلاح.

الدليل الثاني: أنه يترتب على بناء الأحكام على الاستصلاح أن يكون هناك وضع للأحكام الشرعية بواسطة الرأي المجرد من الدليل وقد يتعدى إلى تحقيق الرغبات والأهواء، والشارع قد نهى عن مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾.

الدليل الثالث: أننا لو أجزنا للفقهاء بناء الأحكام على المصالح المرسلة لأجزناه لعامة الناس، والمخالف لا يقول بمثل هذا؛ وذلك لأن المعوّل عليه في المصالح المرسلة النظر في المصلحة لا الدليل، وهذا يستوي فيه العالم والعامي.

دليل آخر: أننا لو قلنا بالاستصلاح لأدى ذلك إلى الطعن في الرسالات من جهة القول بعدم حاجة الخلق لبعثة الرسل؛ لأن المصالح المرسلة معروفة بطرائق العقول.

الدليل الخامس لهم: قالوا بأن هذا يؤدي إلى موافقة المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي.

القول الثاني: القول بحجية المصالح المرسلة، وأكثر ما يقول بمثل هذا القول من المعاصرين، وقد نسب إلى مذهب الإمام مالك، وبعض الحنابلة المتأخرين يشيرون إلى أن الحنابلة لهم مشاركة في هذا.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن في العمل بالمصالح المرسلة موافقة للشرع في تحقيق المصالح والعمل بها.

الدليل الثاني: أن الفقهاء في كتبهم الفقهية يقررون أحكامًا فقهية بناءً على المصالح المرسلة، فإننا لا نكاد نجد كتابًا فقهيًا إلا فيه تعليل لعدد من الأحكام بالمصالح.

القول الثالث: الاحتجاج بالمصالح المرسلة إذا كانت في رتبة الضروريات دون ما كان في رتبة الحاجيات والتحسينات، وهذا القول يقول به الغزالي، قد اشترط أيضًا أن تكون كلية عامة، وقد نسبه المؤلف لبعض الشافعية كالغزالي، ونسبه إلى مذهب الإمام مالك.

قد رد المؤلف هذا القول بكون الشارع لم يأت بالمحافظة على الضروريات الخمس بجميع الطرق وإنما أثبت طرقًا خاصة للمحافظة على الضروريات، ولهذا لم يشرع في السارق القتل لكونه يحقق المصلحة الموؤومة التي يأتي العقل في مبادئ فكره ويظن أنه مصلحة.

والذي يظهر أن سبب القول بمشروعية الاستصلاح وجواز الاحتجاج به وجعله من أدلة الشرع، هو أن بعض الفقهاء قصر في قواعد أصولية أخرى فاحتاج إلى تقرير هذا الدليل على جهة الاستقلال، خصوصًا فيمن ينتسب إلى الفقه من المعاصرين فإنهم ليس لديهم من القدرة على الإحاطة بالنصوص فاحتاجوا إلى تقرير هذا الدليل على جهة الاستقلال.

ولذلك يمكن الاستغناء عن هذا الدليل بعدد من القواعد الأصولية والفقهية، ومن ذلك:

القاعدة الأولى: مسلك المناسبة في باب القياس الأصولي، فإنه يعتمد على النظر في النصوص الواردة بتقرير الأحكام الشرعية ولم يرد لها تعليل فيستنبط عللًا بواسطة كونها مناسبة لتشريع الحكم، والفرق بين الاستصلاح ومسلك المناسبة أشار إليها المؤلف في آخر البحث، قال بأن الاستصلاح لا يحتاج إلى أصل معين، بخلاف القياس فإنه يحتاج إلى أصل معين.

القاعدة الثانية: قاعدة الوسائل فإن من القواعد المقررة في الشرع: أن الوسائل لها أحكام المقاصد في الجملة، ولذلك نجد أن كثيرًا من الأمثلة التي تورد على أنها من باب العمل بالمصالح تكون من هذا النوع.

القاعدة الثالثة: قاعدة تصرفات الأئمة منوطة بالمصلحة، فإن أصحاب الولاية فيما خيرهم الشارع فيه إنما يختارون بناء على ما يرونه محققًا للمصلحة العامة.

فمن عرف هذه القواعد وتمكن من تطبيقها لم يحتج إلى تقرير دليل الاستصحاب على الاستقلال.

وهناك عدد من الأدلة المختلف فيها التي لم يذكرها المؤلف ومنها:

دليل سد الذرائع، فالسد المراد به: المنع، والذرائع: يراد بها الطرق المفضية للحرام والمفسدة.

والذرائع على نوعين:

النوع الأول: ما ورد دليل من الشرع بحكمها حال كونها ذريعة، فتأخذ الحكم الشرعي الوارد فيها، ولا نحتاج فيها إلى سد الذرائع، **من أمثلة ذلك**: أن وطء الأجنبية حرام ومن الطرق المفضية إليه العقد؛ لكن العقد ورد في الشرع دليل بإباحته حال كونه مفضيًا إلى وطء الأجنبية فيأخذ ما ورد به الشرع من الحكم.

النوع الثاني: الذرائع التي لم يرد في تقرير حكمها دليل شرعي، **وهذه على ثلاثة أنواع**:

الأول: ما كان مفضيًا إلى الحرام قطعًا، فتأخذ حكمه بالاتفاق على ما تقرر في مبحث الواجب عند قاعدة مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

النوع الثاني: ما يفضي إلى الحرام نادرًا، فهذا وقع الاتفاق على أنه لا يقال بسده.

الثالث: ما كان مفضيًا إلى الفساد غالبًا، ومن أمثلته: بيع السلاح في وقت الفتنة، وإدخال الأبناء في المدارس التبشيرية، وبيع العنب على مصانع الخمور.

والباحثون لسد الذرائع لهم منهجان:

منهم من يقول وقع الاتفاق على القول بمشروعية سد الذرائع لكن اختلف الفقهاء عند التطبيق ما بين متوسع ومضيق، وآخرون قالوا بأن المسألة فيها خلاف على قولين:

القول الأول: يقول بمشروعية سد الذرائع، ونسبوه لمذهب مالك وأحمد، **واستدلوا عليه**: بمثل قوله تعالى: ﴿ تلك حدود الله فلا تقربوها ﴾.

واستدلوا عليه أيضًا: بكون سد الذرائع فيه زيادة تمسك بالدليل الشرعي.

واستدلوا عليه ثالثًا: أن عادة الشرعية أن تأتي بمشروعية سد الذرائع، كما في قوله تعالى: ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوًا بغير علم ﴾، كما في حديث "إن من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه، قالوا كيف يسب والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه".

واستدلوا عليه أيضًا: بأدلة مشروعية الاحتياط، كما في حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال" :إن الحلال بيّن وإن الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من للناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه".

ونسبوا إلى مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي والظاهرية: بعدم القول بمشروعية سد الذرائع: **استدلوا عليه**: بقوله تعالى: ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ ولم يذكر سد الذرائع.

فأجاب الأولون: أن في سد الذرائع زيادة تمسك بكلام الله ورسوله

الدليل الثاني: دليل الاستقراء، المراد به تصفح الجزئيات لاستخراج قاعدة عامة أو قاعدة كلية.

ومن أمثلة ذلك: أن يقول قائل بأن الواجب من الصلوات لا يصح أن يؤدى حال الركوب بل لابد من القيام فيه، لكن الوتر أجاز الشرع أن يؤدى على الراحلة فدل هذا على عدم وجوبه، ويقسمونه إلى:

استقراء تام: يكون بتصفح جميع الجزئيات، وحكي الاتفاق على جواز الاحتجاج بهذا النوع.

النوع الثاني: **الاستقراء الجزئي**: بتصفح أغلب الجزئيات، قد يعبرون عنه بقولهم: الإلحاق بالأعم الغالب، جمهور على صحة الاحتجاج بهذا النوع.

ومما يتعلق به الاستدلال بالقواعد الفقهية، فإن طائفة قالوا: بأن القواعد الفقهية حجة، يصح بناء الأحكام عليها خصوصًا في الأحكام القضائية.

والصواب أن الاحتجاج بالقاعدة ليس لذاتها وإنما للمستند الذي استندت عليه، فإن القاعدة قد تستند إلى نص كقوله تعالى: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ وكحديث" :لا ضرر ولا ضرار" فيكون التمسك حينئذ بالدليل، قد يكون إنشاء القاعدة الفقهية بناءً على النظر في علل الأحكام فيكون بناء الحكم هنا على القياس، وقد يكون إنشاء القاعدة بناءً على استقراء فيكون الاحتجاج بالاستقراء لا بذات القاعدة، ومن هنا فإن القاعدة يدخلها عمل الفقيه في صياغتها ومن ثم لا بد من النظر في دليلها والتأكد من صحة إنتاجه لهذه القاعدة ومن ثم يحتج بالقاعدة.

ومن أنواع ما حكي في الأدلة: العرف، والمراد به تتابع أفعال الناس وأمورهم على شيء واحد، وقد دل على مشروعية العمل بالعرف عدد من النصوص، مثل:

قوله تعالى: ﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾

وقوله تعالى: ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف ﴾

وحديث" :خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"

والعرف يشترط لاعتباره وبناء الحكم عليه أن يكون مطردًا، لا يتخلف في بعض صوره، وأن لا يكون مخالفًا للدليل الشرعي، وأن لا يوجد تصريح بخلاف العرف، وأن يكون العرف سابقًا لا لاحقًا، **والعرف له مجالات في تطبيقه:**

المجال الأول: في تفسير ألفاظ المكلفين فإنه لو أقر مقر فإننا نفسر كلامه بحسب دلالة العرف.

ومن مجالات العرف: أن مالم يرد فيه ضابط يقيده في الشرع ولا في اللغة فإننا نرجع فيه إلى العرف، مثل مقدار النفقة، وحقيقة الحرز والقبض.

كما أن بعض الأصوليين يلحق بمباحث الأدلة مباحث هي ألصق بدلالات الألفاظ، منها مبحث دلالة السياق، ومبحث دلالة الاقتران، ونحوها.

ومن خلال ما سبق نعلم أن الأدلة محصورة، ولا يصح أن نأتي بشيء جديد ونجعله من الأدلة.

وبهذا نعلم أنه لا يصح الاستناد على أدلة غير ما ذكر، **ومن أمثلته:** نجد أن بعض الناس يستدل بأقوال التابعين وهي ليست حجة بالاتفاق، وهناك من يستدل بالرؤية المنامية، حتى رؤية النبي ﷺ لا يصح أن يؤخذ منها الأحكام؛ لأن الشريعة كاملة، وإن كانت رؤيته حقًا لكنها ليست طريقًا لأخذ الحكم الشرعي.

وهكذا بعض الناس قد يستدل بالإلهام والكشف وهذا أيضًا محل زلل كثير من الناس؛ فإن الشياطين قد تلقي في قلوب بعض العباد وساوس يضنونها من الإلهام والوحي.

وقد يستدل على حجية بعض الأفعال بكونها أنتجت ما يكون فيه نصر الدين مثل ما يفعله بعضهم من رواية الأحاديث المكذوبة للتدليل على صدق النبي ﷺ في موافقة بعض الحوادث والوقائع التي حصلت في العصور المتأخر، أو موافقة شيء من النظريات الطبية أو البحثية، فإن العبرة بصحة الدليل وصحة إنتاجه للحكم، وأما كون الناس قد نفروا منه ولم يتقبلوه، أو كون الناس قد أسلموا بسببه فهذا ليس معيارًا صحيحًا لإثبات صلاحية كون الشيء من الأدلة.

هذه أمور متعلقة بالأدلة الشرعية.

طالب: ....

الشيخ: هناك عدد من الأحكام أناط الشارع فيها الحكم بنظر من يتولاها مثل تصرف ولي اليتيم على مال اليتيم فهذا لا يتصرف إلا بما يرى أنه أصلح، ومثل ولي المرأة لا يزوجها عند تعدد الخاطبين إلا بما يراه أصلح لحالها، ومثل ما يعمل في الأسرى، ومثل ما يعمل بالأرض المغنومة هل توزع على الغانمين أو تبقى وقفا، فهذا يجتهد فيه صاحب الولاية بما يرى فيه تحقق المصلحة

والغالب أن المصالح من هذا النوع هي مصالح معتبرة، كذلك ما يمكن الاستغناء به النظر في قواعد التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد.

طالب: ....

الشيخ: ولذلك قلنا قبل قليل هناك تردد في وجود مصالح مرسلة.

طالب: ....

الشيخ: الشريعة كاملة، هل استند الشرع أو طلب منا أن نأخذ الحكم من الرؤيا المنامية؟ قد يحتج بعضهم بحادثة الأذان وغيرها فتلك لم يؤخذ الحكم فيها من الرؤيا المنامية وإنما أخذ من تقرير النبي ﷺ لها.

الملف الصوتي السابع والخمسون:

لابد أن يُلاحظ في مباحث قواعد الاستنباط: أن هذا المبحث من الأمور المهمة التي يستفيد منها طالب العلم استفادة كبيرة، وذلك أن فهم الكلام العربي سواء ورد في النصوص الشرعية كتاباً وسنة وأقوال الصحابة أو وردت في كلام المتكلمين من أفراد الناس إما في الدعاوى أو في الوصايا أو في الإقرارات أو في كلام القضاة أو في التعاميم والأنظمة، لا يكون فهم الإنسان له فهمًا صحيحًا إلا عندما يطبق عليه قواعد الاستنباط، **ولكن لا بد أن يُلاحظ**: أن دراسة كثير من الناس لهذه المباحث إما لمعرفة معاني المصطلحات الأصولية المتعلقة بهذه الأبواب، أو لمعرفة التقسيمات والأنواع المندرجة فيه، ومن ثم يكون الاهتمام بتطبيق هذه القواعد على الأدلة لا يعطى ما له من قيمة حقيقية، وبالتالي يكون استفادة الإنسان من هذه الفصول استفادة ناقصة.

ولا بد أن يُلاحظ ثالثاً: أن قواعد الاستنباط ليست مختصة بالمسائل الفقهية فقط، فقواعد الاستنباط إذا طبقت على النصوص يمكن أن يستفاد منها فوائد أصولية سواءً في علم الأصول أو في علم العقائد وهكذا أيضًا تفسير القرآن ودراية الحديث، كذلك مما ألفت الذهن إليه أن العلماء اختلفوا في محل بحث هذه القواعد قواعد الاستنباط، فطائفة تذكرها في أوائل كتب الأصول كما فعل عدد من علماء الحنفية، ويرون أن التركيز على هذه المباحث هو لب علم الأصول وبالتالي رأوا تقديمه على غيره، بينما طائفة أخرى وضعوا البحث في هذه القواعد مع الأدلة، وقد يقولون المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة ويأتون بهذه المباحث، وهناك من جعلها مباحث مستقلة قسيمة لمباحث الأدلة كما فعل المؤلف هنا، وهذه الطريقة هي أحسن الطرق، وذلك أنه يحسن تقديم الدليل ليُعلم أحكام محل النظر والاجتهاد والدليل ثم بعد ذلك ينظر في قواعد الاستنباط التي هي استثمار لهذه الأدلة، ومن ثم حسن تقديم مباحث الأدلة على هذا المبحث.

يبقى هنا **عنوان هذا المبحث**: من العلماء من عنون له بالكلام في اللغات، لأن كثيراً من المباحث التي تدخل في هذا القسم لها علاقة بالبحث اللغوي من مثل العموم والخصوص والإطلاق والبيان، ومنهم من سماها بهذا الاسم: (تقاسيم الكلام والأسماء) وحيث إن المؤلف ضم طرائق استثمار الأدلة في هذه المباحث حتى أنه أدخل أنواع الدلالات والمفاهيم والقياس حسن أن يقال قواعد الاستنباط.

وقد ابتدأ المؤلف هذه المباحث بمبحث: مبدأ اللغات، بمعنى أن ابتداء اللغات التي يتكلم بها الناس هل كان باصطلاح الناس عليها أو كان بناءً على وحي من عند الله عز وجل وتوقيف منه سبحانه وتعالى؟ ولعلنا أن نقرأ كلام المؤلف في هذه المسألة.

باب: في تقاسيم الكلام والأسماء

فصل: اختلف في مبدأ اللغات:

فذهب قوم إلى أنها توقيفية؛ لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة، ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح.

وقال آخرون: هي اصطلاحية؛ إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفًا للمخاطب باصطلاح سابق.

وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية، وأن يكون بعضها ثبت قياسًا، فإن جميع ذلك متصور في العقل.

أما التوقيف: فإن الله –سبحانه– قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات.

وأما الاصطلاح: فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعرف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد، ويتبعه آخر، حتى يتم الاصطلاح.

أما الواقع منها: فلا مطمع في معرفته يقينًا؛ إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته.

ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبّد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل.

والأشبه: أنها توقيفية، لقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}.

فإن قيل:

يحتمل: أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه.

ويحتمل: أنه كان موضوعًا قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره.

ويحتمل: أنه أراد أسماء السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها.

قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل.

المراد بهذه المسألة: أن ابتداء اللغات والكلام الذي يتفاهم ويتخاطب به الناس هل هو ناشئ من اتفاق بين الناس أو أنه توقيف من عند رب العزة والجلال؟

وقد ذكر المؤلف عددًا من الأقوال على هذه المسألة، وقرر في ثناياها أن الاطلاع على حقيقة الأمر لا مطمع لمعرفته يقينًا، وعلل ذلك بأنه لم يرد دليل من الشرع يدل على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية، وأن العقل لا يتمكن من الدخول في هذا الباب.

ثم حكى المؤلف ثلاثة أقوال:

القول الأول: بأنها توقيفية، **والمراد بأنها توقيفية:** أي أن الله عز وجل أوقف العباد على دلالة الألفاظ على معانيها، **واستدل من يرى هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أنه لا يمكن أن يقال بأن اللغة اصطلاحية، إذ لابد قبل الاصطلاح أن يكون هناك لغة مشتركة، وبالتالي لابد أن يكون هناك توقيف قبل الاصطلاح، ولذا قال: لأن الاصطلاح لا يتم إلا بسبق خطاب على الاصطلاح بحيث يتمكن بعضهم من مناداة بعضهم الآخر يدعوه فيها إلى وضع دلالات ومعاني للألفاظ.

واستدل من رأى هذا القول: بقول الله تعالى: {وعلم آدم الأسماء كلها} فإن فيه أن الله عز وجل أوقف آدم على جميع الأسماء، ومن ثم فإن ذريته تناقلوا ما علمه الله عز وجل لآدم، وقوله (الأسماء) هذا عام يشمل جميع الأسماء.

قد اعترض على هذا باعتراضات:

الأول: أنه يحتمل أن الله عز وجل يسر له وضع أسماء لجميع المسميات، فيكون حينئذ من قبيل ما وصل إليه آدم، ونُسب إلى الله التعليم باعتبار أنه هو الذي هداه.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن هذا ينافي معنى (علم) في لغة العرب، والأصل في الإطلاق اللغوي أن يكون حقيقة.

الاعتراض الثاني: بأنه يحتمل أن الله عز وجل علم آدم اصطلاحًا موجودًا قبله، فإنه قبل آدم كان هناك آخرون يتكلمون باللغات، فالله عز وجل علمه لغات من سبقه.

وأجيب عن هذا: بأن هذا مجرد احتمال غير متأيد بدليل، وبالتالي لا يحسن الالتفات إليه لعدم الدليل عليه.

الاعتراض الثالث: قال بعضهم بأن المراد بقوله: {علم آدم الأسماء كلها} أي أسماء ما كان موجودًا في ذلك الزمان من مثل السماء والأرض، وبالتالي لا يكون توقيفًا لجميع اللغة.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: {الأسماء كلها} عام فلا يصح تخصيصه بالموجودات إلا بدليل ولا يوجد دليل على ذلك.

الجواب الثاني: أننا إذا أثبتنا أن الله علمه أسماء الموجودات فمعناه أن أصل اللغة توقيفي.

القول الثاني: أن اللغة اصطلاحية اصطلح عليها الأوائل فمشى اصطلاحهم، **استدلوا على ذلك**: بأنه لو كان هناك وحي للزم أن يكون هناك لغة يتخاطب بها الناس ويفهمون بها، إذ لو جاء الوحي للإنسان وهو ليس لديه لغة اصطلح عليها لم يفهم ذلك الوحي.

القول الثالث يقول: بأنه يحتمل أن تكون اللغة توقيفية ويحتمل أن تكون اصطلاحية، ويحتمل أن يكون بعضها توقيفيًّا وبعضها اصطلاحيًا وأن يثبت بعضها بالقياس، قالوا: لأنه لا يبعد أن يخلق الله عز وجل في نفس آدم وذريته علماً بهذه الأسماء ومعانيها، وكذلك لا يبعد أن يصطلح الناس على هذه اللغات لأن التخاطب والتفاهم حاجة ضرورية للناس فلا يبعد أن يجتمعوا على اصطلاح يجعل هذه الألفاظ دالة على معانيها بحيث يبتدأ واحد ثم يتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح.

وقد اختار المؤلف: تقوية القول الأول بأنها توقيفية، لظاهر قوله: {وعلم آدم الأسماء كلها}.

ويبقى عندنا بحثان:

البحث الأول: ما هي اللغة التي عُلم آدم بها؟ قد قال طائفة: بأنها السريانية، وقال آخرون: بأنها العبرية،

ولعل الأظهر: أنها اللغة العربية، **ويدل على ذلك عدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن اللغة العربية أوسع اللغات، ففيها من الحروف ما لا يوجد في غيرها من اللغات، فإن الحروف العربية ثمانية وعشرون وكل حرف منها يكون له أربعة أوجه بضم وفتح وكسر وسكون وهناك خامس بالتنوين في أواخر الكلمات، ولذلك يجد الإنسان من المعاجم اللغوية في لغة العرب ما لا يجده في غيرها من اللغات، ويدل على ذلك: وجود التطابق وجود التماثل والتشابه بين اللغة العربية وعدد من اللغات التي يتكلم بها الناس.

الدليل الثاني: ومما يدل على أن اللغة الأم هي اللغة العربية: أن اللغة العربية لم يجري عليها تغير مع تعاقب القرون، تغير الأزمان، صحيح أن بعض الألفاظ تخفى دلالتها في بعض المواطن بعض الأزمان، لكن الإنسان يتمكن من معرفة دلالة اللفظ بسهولة ولا يندثر اللفظ لأنه وإن خفي في محل عُلم في محل آخر، أما غير لغة العرب فإن الإنسان يجد اختلافًا كثيرًا وتغيرًا في اللغة.

الدليل الثالث: أن الحروف العربية لا يوجد منها ما هو مهمل، كل الحروف مستعملة، بخلاف اللغات الأخرى فإنها تهمل بعض الحروف، ومنها ما يهمل بعض الحروف في موطن دون موطن، **ويدل على هذا**: أن إبراهيم عليه السلام لما خاطب العرب العاربة، ولما خاطبتهم أيضًا أم إسماعيل كانت تخاطبهم بلغتهم التي يعرفون وهي اللغة العربية، مما يدل على أن هؤلاء الأنبياء إبراهيم ومن قبله يتخاطبون باللغة العربية.

أما البحث الثاني: فهو في ثمرة هذه المسألة وهل يترتب عليها آثار أو أنه مجرد بحث عقيم لا أثر له ولا ثمره؟ وأكثر الأصوليين: على أن هذه المسألة لا ثمرة لها، تفرقون بين الخلاف اللفظي وبين ما لم يتوارد على محل واحد وبين ما لا ثمرة له: **الخلاف اللفظي**: أن يقع اتفاق في المعنى مع اختلاف في اللفظ، وهذا المحل الذي وقع عليه الاتفاق قد يكون له ثمرة، وقد يتم تطبيقه في مواطن، **بينما قولنا لم يتوارد على محل واحد**: أي أن كل قول تعلق بجزء مغاير للجزء الذي تتعلق به الأقوال الأخرى، **أما كون المسألة لا ثمرة لها**: فهذا يعني أن المسألة لا يترتب عليها مسائل فقهية.

وقد رتب طائفة من أهل العلم على هذه القاعدة عددًا من الثمرات الفقهية:

الثمرة الأولى: هل يجوز الاصطلاح على غير الوضع اللغوي أو لا يجوز؟ فلو قال طائفة: سنسمي البرتقال تفاحًا، فهل يحق لهم ذلك؟ فمن قال بأن اللغة توقيفية منع من الاصطلاح على مثل هذا، ومن جعل اللغة

اصطلاحية أجاز ذلك، وفي عصرنا الحاضر ينهج بعض الناس هذا المنهج وهو تغيير دلالة الألفاظ وقد يسمونه حداثة.

المسألة الثانية مما رتب على هذا الخلاف: أن الصريح هل يمكن أن يُعنى به غير معناه وهل يصح أن نجعل النية صارفة للمدلول اللغوي للفظ أو لا؟ فلو استعمل لفظ البيع وقال بأنني إنما أردت بالبيع المشاهدة فقولي بعتك هذه السلعة يعني مكنتك من رؤيتها هذا نيتي وقصدي، فمن قال بأن اللغة توقيفية قال نلتفت إلى لفظه، ومن قال بأن اللغة اصطلاحية قد يقع الاختلاف بينهم في مثل هذه المسألة.

هذا نهاية البحث في هذه المسألة: هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية.

الملف الصوتي الثامن والخمسون:

فصل: هل تثبت الأسماء بالقياس

قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياسًا، كتسمية النبيذ خمرًا، لعلمنا: أن مسكر العنب إنما سمي خمرًا؛ لأنه يخامر العقل –أي: يغطيه– وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به، حتى يدخل في عموم قوله –عليه السلام–: "حرمت الخمر لعينها". وبه قال بعض الشافعية.

وقال أبو الخطاب، وبعض الحنفية، وبعض الشافعية: ليس هذا بمرض؛ فإنا عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم "الخمر" فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم.

وإذا علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر: فاسم "الخمر" ثابت للنبيذ توقيفًا من جهتهم، لا قياسًا.

وإن احتمل الأمرين، فَلِمَع نتحكّم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟

وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس: أدهم؛ لسواده، وكميتًا؛ لحمرته، والقارورة من الزجاج، لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عامًّا في غيره.

فإذًا: ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه.

قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى، كما أنه إذا نُص على حكم في صورة لمعنى، علمنا: أنه قُصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى.

فالقياس: توسيع مجرى الحكم.

وإذا جاز قياس التصريف، فسموا فاعل الضرب: ضاربًا، ومفعوله: مضروبًا: فَلَم لا يجوز فيما نحن فيه؟

وفيما استشهدوا به من الأسماء: وضع الاسم لشيئين: الجنس والصفة، ومتى كانت العلة ذات وصفين: لم يثبت الحكم بدونهما.

هذه القاعدة تتعلق بإثبات الأسماء بواسطة القياس، وهل يمكن لنا أن نثبت أسماءً بمجرد القياس أو لا يصح لنا ذلك؟

هذه القاعدة لها أهميتها، يترتب عليها الكثير من المسائل، **فمثلاً**: هل يقال في لغة العرب اسم السارق لمن كان يأخذ الأكفان من الموتى بعد دفنهم وبالتالي نثبت عليه حكم السرقة؟

ومثله أيضًا: في اللائط هل نقول بأنه زانٍ وبالتالي نثبت عليه حكم الزنا بناءً على كون اسم الزاني يصدق عليه أو لا؟

وفي عصرنا الحاضر يجد الإنسان حاجة شديدة لهذه القاعدة، وذلك لكون هذا العصر وجدت فيه مستجدات كثيرة قد تُثبت أسماؤها اللغوية بناءً على هذه القاعدة، وبعضها يترتب عليه أحكام شرعية.

ومن أمثلة ذلك: من كان يأخذ المال من الحساب البنكي بواسطة الاتصال بالشبكة هل يسمى في لغة العرب سارقًا لكونه وُجد عنده المعنى وهو أخذ المال خفية وبالتالي نثبت عليه حكم القطع؟

وهكذا من يطلع على عورات غيره بواسطة أجهزة الاتصال هل يصدق عليه اسم التجسس وأحكامه أو لا؟

وأمثلة هذا كثيرة، والذي نشاهده من الناس في زماننا هذا أنهم يتعارفون على إثبات الأسماء بواسطة القياس، ولذلك سموا الطائرة بهذا الاسم، والسيارة، والجوال، والهاتف، ونحو ذلك من الأسماء.

فإن قال قائل: ألا يمكن أن نقتصر بالقياس الشرعي عن القياس اللغوي وبالتالي لا نحتاج إلى تقرير إثبات الأسماء اللغوية بواسطة القياس؟

والجواب عن هذا: أن القياس الشرعي له شروط عديدة مثلها لا يشترط في القياس اللغوي، **والأمر الثاني**: أن القياس اللغوي يجعل الاسم داخلاً في النص بخلاف القياس الشرعي فإن إثبات الحكم فيه من طريق الإلحاق لا من طريق استيعاب الاسم لأفراده، وبالتالي في القياس الشرعي قد يرد اعتراضات في القياس الشرعي أيضًا قد يكون هناك تعارض بين الأقيسة.

وحينئذ نعلم الحاجة لهذه القاعدة ونعلم أيضًا مغايرة هذه القاعدة لقاعدة إثبات الأحكام بواسطة القياس الشرعي.

وهناك مسائل لا تدخل في هذه القاعدة، فمن ذلك مثلاً: أن الأسماء التي تم تعميمها على أفرادها بواسطة النقل لا تدخل في هذه القاعدة، **ومن أمثلة ذلك**: أن لفظة المشي أُستخدمت في الزمان الأول لشخص بعينه، ثم بعد ذلك نقل العرب تعميم هذا اللفظ على كل مشي.

كذلك مما لا يدخل في هذا الخلاف: إطلاق الأعلام المتماثلة على أشخاص مختلفين، فمثلاً: هناك زيد وزيد آخر، إثبات اسم زيد الثاني لا يعد من قبيل القياس اللغوي.

هكذا أيضًا لا يدخل في الخلاف: ما ثبت بالاستقراء اللغوي، فإن القواعد اللغوية الثابتة بالاستقراء ليست من باب القياس اللغوي، **من أمثلة ذلك**: أن العرب في كلامها ترفع الفاعل والمبتدأ والخبر، فعندما تأتينا جملة جديدة نرفع الفاعل والمبتدأ والخبر، فهذا لا يعد من باب القياس.

وبذلك يتبين لنا أن **محل الخلاف**: هو في أسماء الأفعال وأسماء الذوات التي تكون من قبيل أجناس وأنواع ويكون تسمية هذه الأسماء لمعانٍ توجد في غير محالها.

وقد مثل المؤلف لهذه القاعدة: بتسمية النبيذ خمرًا، الأصل في اسم الخمر أن يطلق على العصير الذي تغير وأصبح مسكرًا، **والفرق بين العصير والنبيذ**: أن النبيذ ماء يتم قذف عنب أو شعير فيه، بخلاف العصير فإنه تتم إضافة الماء إليه.

وقد اختلف أهل العلم في إثبات الأسماء بواسطة القياس على قولين:

القول الأول: جواز إثبات الأسماء بواسطة القياس، وبالتالي يكون تحريم النبيذ ثبت بواسطة دليل تحريم الخمر، والمؤلف يختار هذا القول وأكثر أهل اللغة يسيرون عليه وجماعة من الأصوليين ولعله رأي الأكثر وقد نسبه المؤلف للقاضي يعقوب من الحنابلة ونُسب إلى ابن شريح من الشافعية.

واستدل أصحاب هذا القول: بأن أهل اللغة إنما سموا المحل الأول بهذا الاسم لوجود معنى، فكلما وجد هذا المعنى في مكان فإننا نسميه بذلك الاسم، فإن الخمر إنما سميت بهذا الاسم لأنها تغطي العقل، وهذا المعنى موجود في النبيذ فإنه يغطي العقل وبالتالي يدخل في عموم قوله: "حرمت الخمرة لعينها".

القول الثاني يقول: بأن الأسماء لا تثبت بواسطة القياس، وقد نسبه المؤلف لأبي الخطاب من الحنابلة وبعض الحنفية كالسرخسي وبعض الشافعية من مثل الجويني والغزالي، فإنهم قد قالوا: بأن الأسماء لا تثبت بواسطة القياس اللغوي.

واستدلوا على ذلك:

الدليل الأول: قالوا بأن وضع الاسم الأول على محل جديد هو اختراع لغة جديدة، واللغة لا تثبت إلا بنقلها عن أصحابها، وبالتالي لا يكون عربيًا إلا ما نُقل عن العرب، وإما إثباته بواسطة القياس فهذا لا يجعله من لغة العرب.

وأجيب عن هذا: بأننا إذا تأكدنا من أن العرب قد وضعوا هذا الاسم في معنى فحينئذ نثبت هذا الاسم في كل محل وجد فيه ذلك المعنى، لأن العرب إنما سموا الموطن الأول بهذا الاسم لوجود المعنى، فكلما وجد المعنى في محل فإننا نثبت هذا الاسم.

الدليل الثاني: قالوا بأن أهل اللغة يحتمل أن يكونوا أرادوا بالاسم خصوص محله ولم يريدوا تعميمه في كل ما وجد فيه المعنى.

وأجيب عن هذا: بأن فرض المسألة إنما هو في الأسماء التي علمنا المعنى الذي من أجله ثبت الاسم فيها، وبالتالي نقيس غيرها عليها، كما أننا في القياس الشرعي نثبت الحكم بواسطة القياس وننسبه إلى الشرع، فهكذا هنا نثبت الاسم اللغوي بناءً على القياس وننسبه إلى أهل اللغة.

الدليل الثالث: أننا نجد أن العرب قد استعملت أسماء في معنى ثم نصت على أن ذلك الاسم خاص بمحله، قد مثل المؤلف له: باسم الكُميت، واسم الأدهم، فإنه يسمى بهما الفرس لوجود لون السواد فيه ولون الحمرة، ومع ذلك لا يمسون بهذا الاسم إلا الفرس خاصة، ولو كانت اللغة تثبت قياسًا لسموا كل أحمر كُميتًا وكل أسود أدهم، وهكذا نجد أنهم سموا إناء الزجاج الذي يثبت فيه الماء قارورة لأن الماء يقر فيه، ومع ذلك لم يسموكم أنتم قوارير مع أن الماء يقر في بطونكم، وهكذا لم تسمى بقية الأواني بهذا الاسم، فدل هذا على أن العرب لا تثبت الأسماء بواسطة القياس.

وأجيب عن هذا: بأن الاسم هنا وضع لمعنيين، فاسم الكُميت وضع للحمرة ولكونه فرسًا، وبالتالي لم يصح إطلاق اسم الكُميت على غير الفرس لانتفاء إحدى الصفتين وهي صفة كونه فرسًا، والقاعدة أن الحكم متى كان ثابتًا بناءً على علة مكونة من وصفين أن الحكم لا يثبت مع وجود أحد الوصفين دون الآخر.

الدليل الرابع: قالوا بأن ما سبق احتمالات وإذا ورد الاحتمال على الاستدلال فإنه يسقط الاستدلال به خصوصًا أن هذا متعلق باللغة ومن ثم لا يصح التحكم على أهل اللغة بأن ننسب إليهم ما لم يثبت عنهم.

وأجيب عن هذا: بأن العرب أثبتت أسماء بواسطة القياس وبواسطة التصريف وبواسطة الاشتقاق وهي قريبة من إثبات الأسماء بواسطة القياس، وبالتالي فإن إثبات الأسماء بواسطة هذه الأمور أمر معهود عن لغة العرب في أمثالها فلا بأس أن نثبته بواسطة القياس.

وبهذا نعلم أن **الراجح هو**: إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي، ولكن لابد أن يكون المستعمِل للقياس اللغوي عارفًا بلغة العرب، فاهمًا للمعاني التي من أجلها ثبتت الأسماء في محالها لئلا تكون العلة مركبة من وصفين فيتبادر إلى الذهن أن العلة إنما ثبتت لوصف واحد.

هذا خلاصة هذا البحث، وكما تقدم أن له أهمية كبيرة سواءً في إثبات الاسم ابتداءً أو في بناء الحكم الشرعي بناءً على إثبات الاسم في هذه المحال.

الملف الصوتي التاسع والخمسون:

فصل في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق.

أما الوضعية: فهي الحقيقة. وهو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

وأما العرفية: فإن الاسم يصير عرفيًّا باعتبارين:

أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية.

كتخصيص الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب.

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعًا في غير ما وضع له أولًا، بل هو مجاز فيه، كالغائط، والعذرة، والراوية.

وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذرة: فناء الدار، والراوية: الجمل الذي يستقى عليه.

فصار أصل الوضع منسيًّا، والمجاز معروفًا، سابقًا إلى الفهم، إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال، لا بالوضع الأول.

وأما الشرعية: فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، كالصلاة، والصيام والزكاة والحج.

وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط، فالركوع أو السجود شرط للصلاة، لا من نفس الصلاة بدليل أمرين:

أحدهما: أن القرآن عربي، والنبي -صلى الله عليه وسلم- مبعوث بلسان قومه.

ولو قال: "أكرموا العلماء" وأراد الفقراء: لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربيًّا.

والثاني: أنه لو فعل ذلك: للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف.

وهذا ليس بصحيح؛ فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف، إما النقل، وإما التخصيص. وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها: بعيد جدًّا.

وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى –على مثال تصرف أهل العرف– أسهل وأولى مما ذكروه؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب.

وقد سمى الله –تعالى– الصلاة إيمانًا بقوله –تعالى–: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ}.

وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية –كما قلنا في تصرف أهل اللغة– ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى.

وقوله: "كان يجب التوقيف على تصرفه" فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن، والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض. [إذا أطلق اللفظ حمل على المعنى الشرعي]

وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وكلام الفقهاء، يجب حمله على الحقيقة الشرعية، دون اللغوية، ولا يكون مجملًا، لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لسائر الأحكام الشرعية.

وحكي عن القاضي: أنه يكون مجملًا، وهو قول بعض الشافعية، والأولى: ما قلناه.

ابتدأ المؤلف في هذا الفصل في بيان أقسام الأسماء باعتبار نوع دلالتها على معانيها أو المصدر الذي يؤخذ منه معنى اللفظ، ومراده بهذا تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية، وهل يوجد حقيقة شرعية أو لا، وذلك أن الكلام على أربعة أقسام:

القسم الأول: الكلام الوضعي (الحقيقة الوضعية) والمراد بها: اللفظ المستعمل في موضعه الأصلي فهذه الألفاظ التي أُستعملت في معانيها الأصلية تسمى حقائق لغوية أو حقائق وضعية، **من أمثلة هذا النوع**: اسم السماء، اسم الأرض، للدلالة على معانيها الأصلية من البناء المحكم هذه الأرض التي تحت أقدامنا.

وقول المؤلف هنا: (وضعية) يتماشى مع قول من يقول بأن مبدأ اللغات الاصطلاح والوضع، وهل يتماشى مع قول من يقول بأن اللغة توقيفة؟ قال بعضهم: بأنه لا يتماشى مع ذلك؛ لأن الوضع يحتاج إلى من يضعه تكون اصطلاحية، وقال آخرون: قد يكون الواضع هو الشارع وقد يكون الواضع غيره، وبالتالي لا وجه للاعتراض هنا.

والحقيقة اللغوية محل اتفاق لا يوجد من يخالف فيها. **وحكم الحقيقة اللغوية:** أن تستعمل في معناها الأصلي وأن يفسر اللفظ بذلك المعنى، ولا يلزم من وجود الحقيقة اللغوية أن يكون هناك حقائق أخرى أو مجاز.

وإذا تردد اللفظ بين الحقيقة الوضعية والحقيقة العرفية أو الشرعية فإن اللفظ يفسر بالحقيقة العرفية في كلام أهل العرف، وبالحقيقة الشرعية في كلام الشرع، ويفسر بالحقيقة اللغوية فيما عدا ذلك.

والعلماء لهم منهجان في الحقيقة، هل الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي كما ذكر المؤلف هنا أو أن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أصلاً؟ فعلى المنهج الثاني تكون الحقيقة فعل للمتكلم، وعلى المنهج الأول تكون الحقيقة صفة للفظ أو ذات اللفظ، وقد قال بعضهم: بأنه اللفظ في الحقيقة اللغوية اللفظ عند استعماله في موضوعه الأصلي.

النوع الثاني من أنواع الحقائق: الحقيقة العرفية بأن يكون للفظ معنى في عرف الناس يغاير معناه اللغوي، والاسم ينتقل من كونه حقيقة لغوية إلى كونه عرفيًا بأحد أمرين:

الاعتبار الأول: أن يكون هناك لفظ يشمل معاني وأفراد متعددة فتقصر دلالته على بعض تلك الأفراد، **ومن أمثلته:** تخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، فإن الدابة في اللغة اسم لكل ما يدب على الأرض وهو يتناول النمل والطيور والحشرات لكن أهل العرف خصوه ببعض مسمياته فقصروه على ذوات الأربع، في بعض البلدان قصروه على الخيل، وفي بلدان أخرى قصروه على الحمار.

النوع الثاني من الأسماء العرفية: الأسماء المنقولة عن معناها اللغوي، بأن يكون هناك لفظ له معنى في لغة العرب فيتصرف أهل العرف فينقلونه ويجعلونه بإزاء معنىً آخر، وقد ذكر له المؤلف **عدد من الأمثلة:** الغائط، فإن الغائط في لغة العرب يراد به المطمئن من الأرض؛ لذلك تسمعون غوطة دمشق؛ لأنها منخفضة لكن أهل العرف نقلوه إلى: الخارج النجس من دبر الإنسان؛ وذلك لأنهم في الغالب لا يتغوطون إلا في المكان المطمئن من الأرض. وهناك طائفة من أهل اللغة عكسوا وقالوا: بأن الأصل في اسم الغائط هو الخارج النجس وسمي المكان المنخفض بهذا الاسم لكونه هو المكان الذي تقضى فيه الحاجة، **مثال آخر:** العذرة فإنه في لغة العرب يطلق على فناء الدار ثم بعد ذلك أُستعمل هذا اللفظ في الخارج المستقذر وبعض أهل اللغة عكس، **مثال آخر:** الراوية فإن الأصل في هذا اللفظ يراد به الجمل الذي يستقى عليه ثم بعد ذلك أطلق على المرأة التي تتولى السقاية، قال المؤلف: **(فصار أصل الوضع منسيًا)** الحقيقة اللغوية نسيها

الناس ولم يعودوا يستعملون إلا الحقيقة العرفية، قال: (والمجاز) أي: وأصبح المجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم أي يذكره الناس ويكون حاضرًا في أذهانهم، وسمى الحقيقة العرفية هنا مجازًا، والعلماء لهم منهجان: منهم من يجعل الحقيقة اللغوية في مقابلة المجاز وبالتالي يدخل في المجاز الحقيقة العرفية والشرعية، ومنهم من يجعل التقسيم إلى أربعة كما هو ظاهر كلام المؤلف فيجعل الكلام ينقسم إلى: حقائق وضعية وعرفية وشرعية ومجاز، وهذان القسمان لا إشكال فيهما في الجملة في الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية إلا أن هناك طائفة يتوقفون في دلالات الألفاظ يقولون بأن اللفظ لا يدل على معنى إلا إذا كان معه قرينة وهذا هو المشهور من مذاهب الأشاعرة، فيلزمهم على هذا أن يساووا بين الحقيقة اللغوية وبين المجاز في احتياج الكل إلى دليل أو قرينة توضح المراد به.

النوع الثالث من أنواع الحقائق: الحقيقة الشرعية وفسرها المؤلف بأنها: الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، ومراده بهذا: الأسماء المنقولة من المعنى اللغوي أو الحقيقة اللغوية إلى حقيقة أخرى أثبتها الشرع، **من أمثلة ذلك**: لفظ الزكاة، فإنه في لغة العرب يراد به الطهارة والنماء لكن الشرع تصرف فيه وجعله بمعنى نسبة من المال تؤخذ من الغني فتعطى للفقير أو أنه نوع خاص من المال يدفع إلى قوم مخصوصين على وجه القربة، فهنا نقل للفظة الزكاة من المعنى اللغوي إلى معنى جديد، ومثله: لفظ الصلاة والصيام والحج فإن الصلاة إما الدعاء أو الثناء في لغة العرب فخصصه الشرع بأن جعله الآن خاصًا، وهكذا الصيام فإنه في لغة العرب الإمساك لكن الشرع وضعه بإزاء الإمساك عن الطعام والشراب والمفطرات من طلوع الفجر إلى غياب الشمس، وهكذا الحج في لغة العرب يُراد به القصد فنقله الشارع وجعله بإزاء قصد مكة والمشاعر لأداء نسك خاص.

وهناك من قال بأن الأسماء أو الحقائق الشرعية على نوعين: نوع يتعلق بالأفعال ونوع يتعلق بالفاعلين، ويسمونها: الأسماء الشرعية ويمثلون لهذا بلفظ المؤمن والكافر، وترتب على ذلك مبحث عقدي في مسألة التكفير تفسير مدلول اللفظ هل هناك حقائق شرعية تصرّف فيها الشرع بالنقل والتخصيص أو لا يوجد حقائق شرعية؟

هذه المسألة ذُكر عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنه قال: بأنه لا توجد حقيقة شرعية و إنما الشرع يخص اللفظ ببعض مسمياته أو يجعل له شروطًا، فالحج هو القصد في لغة العرب لازال معنى الحج هو القصد لكننا اشترطنا فيه أن يكون قصد لبيت الله وأن يكون بشرط وجود عدد من الأفعال معه كالطواف والوقوف

بعرفة، فهنا قالوا بأن اللفظ لم ينقل ولم يتصرف فيه الشرع ولم يخصصه ببعض مسمياته وإنما أضاف له شروطًا وقيودًا، وهذا المذهب منسوب إلى أبي بكر الباقلاني، **وأُستدل لهذا المذهب بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن من مقتضى عربية القرآن ألا نجعل هذه الألفاظ شرعية وإنما لابد أن تكون لغوية، قد قال تعالى: {وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} ونقل الكلام من المدلول اللغوي إلى غيره ليس من الاستعمال العربي، ومثل لذلك بما لو قال أكرموا العلماء، ثم يكون قد يكون نقل لفظة العلماء من دلالته إلى أن يراد به الفقراء حينئذ نقول هذا ليس بلسان العرب.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن نقل اللفظ أو تخصيصه ببعض مسمياته لا يخرج الاستعمال عن أن يكون عربيًا فإن أهل اللغة قد يتصرفون ويستعملون اللفظ في بعض مدلولاته في بعض موارد كلامهم ومع ذلك لا يقال عن كلامهم بأنه ليس عربيًا، وهكذا العرب ينقلون مدلول بعض الألفاظ إلى معانٍ غير معانيها الأصلية ومع ذلك لا يقال عن هذا الاستعمال بأنه ليس بعربي، ولو قدر أن أصل اللفظ ليس بعربي أو أصل الاستعمال ليس بعربي لكن لما استعمله العرب ودرج على ألسنتهم أصبح كذلك كما ذكرنا في مسألة اشتمال القرآن على لفظ أعجمي.

الدليل الثاني: قالوا لو كان الشرع قد نقل مدلول هذه الألفاظ وكان هناك حقيقة شرعية للزم الشرع أن يعرّف الأمة بهذا النقل بحيث ينتفي عنهم التوقف.

وأجيب عن هذا: بعدم تسليمه، فإنه متى عُلم أنه أراد باللفظ معناه الشرعي بواسطة قرينة أو غيره لم يحتج إلى دليل آخر فوجود هذه القرينة كافٍ في الدلالة ويحصل به فهم مقصود الشرع بهذا اللفظ.

ومذهب الباقلاني يتضاد مع كلام أصحابه في مسألة إثبات الكلام النفسي، رتبوا عليه بأن اللفظ لا يدل على معنى لذاته حتى يكون معه قرينة فإنهم على ذلك لا يوجد عندهم حقيقة لغوية؛ لأنهم كما يشترطون القرينة في المجاز يشترطونها في الحقيقة.

والقول الثاني في المسألة: بأن هناك أسماء شرعية يتصرف فيها الشرع إما بالنقل أو تخصيص الاسم على بعض مسمياته وهذا هو مذهب جماهير العلماء، **وقد أُستدل لهذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قال المؤلف فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد اسم لتلك العبادات في لغة العرب إلا إذا كان هناك نوع من التصرف، إما بنقله عن معناه إلى معنى آخر، أو بتخصيص مدلوله على بعض أفراده.

الدليل الثاني: أننا نجد ألفاظ لغوية كثيرة استعملها الشرع في غير موضوعها اللغوي، وقد تقدم أمثلة لذلك.

الدليل الثالث: أن احتمال تصرف الشرع في ألفاظ اللغة أسهل من القول بأنها باقية على مدلولها اللغوي مع إضافة شروط لها.

الدليل الرابع: أن الله عز وجل في كتابه قد استعمل بعض الألفاظ اللغوية في غير مدلولها اللغوي، قد مثل لها المؤلف بقول الله عز وجل: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ}، المراد بهذا: الصلوات، فإنه لما نزل تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة قال الصحابة: ما شأن صلواتنا السابقة، وما شأن من مات ولم يصلي إلى الكعبة؟ فنزل قوله تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} أي: صلواتكم السابقة التي صليتموها إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة إلى الكعبة.

بهذا يتبين لنا **رجحان مذهب الجمهور** هو الذي تدل عليه النصوص والاستقراء، ويدل على هذا أن الشرع لم ينزل لتبين لغة العرب وإنما نزل لبيان حكم الشرع.

ماذا يترتب على هذه المسألة؟ يترتب على هذه المسألة: تفسير الألفاظ الشرعية هل يكون بالرجوع إلى لغة العرب أو يكون بالرجوع إلى الحقيقة الشرعية أو يكون مجملًا يتوقف فيه؟

العلماء لهم ثلاثة أقوال: والجمهور على أن اللفظ يحمل على معناه في الحقيقة الشرعية دون اللغوية، **ويستدلون على ذلك**: أن الشرع إنما جاء ليبين أحكام الشريعة لا ليبين المعاني اللغوية، ولو جعلنا هذا اللفظ يدل على المعنى اللغوي لأدى ذلك أن يكون الشرع قد ترك ما يعنيه من بيان الحكم والمدلول الشرعي إلى ما لا يعنيه وهو بيان الحقيقة اللغوية.

الدليل الآخر لهم: قالوا بأن طريقة الشرع في غالب تصرفاته وألفاظه استعمال هذه الأسماء في الحقيقة الشرعية دون اللغوية.

إذًا القول الأول في المسألة: أن هذه الألفاظ تستعمل في معناها الشرعي.

القول الثاني: أنها تستعمل في معناها اللغوي. وهذا هو ظاهر كلام الباقلاني في المسألة السابقة.

القول الثالث: بأن هذا اللفظ يكون مجملاً؛ لأنه تردد بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية فلابد من التوقف فيه حتى يأتي دليل يبين لنا ما المراد بهذا اللفظ هل هو الحقيقة اللغوية أو الشرعية، وما كان مترددًا فإنه يكون مجملًا يتوقف فيه.

والقول الأول هو الأرجح تفسيرًا للفظ الشارع بمعناه عند الشارع.

وهذه المسألة ترتب عليها ثمرات كثيرة، ومن أعظم الثمرات مسألة الإيمان: فإن الباقلاني يقول الإيمان في اللغة التصديق، ورتب على ذلك أن الشرع أبقاه على معناه اللغوي، ومن ثم قال: بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ وأن الأعمال لا تدخل في مسمى الإيمان؛ لأن الإيمان في اللغة التصديق، والتصديق لا يدخل في معناه العمل، وهذا القول قول باطل؛ لأن الأصل الذي استند عليه وهو: القول بأنه لا توجد حقائق شرعية أصل باطل؛ ولأن النصوص قد دلت على إثبات هذه المعاني في الإيمان كما في قوله: {لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ} على أن جعل التصديق خاصًا بالقلب فيه نظر فقد قال النبي –صلى الله عليه وسلم– : "والفرج يصدق ذلك".

ومن فروع هذه القاعدة: اسم الكفر فإن طائفة قالوا معنى الكفر في اللغة: الجحد وتغطية الحق، فيبقى على معناه اللغوي، والجمهور على أن الشرع قد تصرف في هذا اللفظ فضم له معانٍ ولذلك ينقسم الكفر إلى أقسام ولذلك يمكن أن يتحول الإنسان من إيمان إلى كفر والعكس كما في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ} وكما قال تعالى: {إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} في نصوص متعددة، ويلاحظ هنا التناقض في مذهب الباقلاني فإن مقتضى مذهب الباقلاني نفي الحقيقة اللغوية أصلًا على ما تقدم من بناء هذا على قولهم بإثبات الحقيقة الشرعية، هذا خلاصة هذا الكلام في هذا القسم ولعلنا نرجئ الحديث عن المجاز ليوم آخر.

طالب: أستاذ بعضهم يعرف لفظ الحقيقة تعريفًا يستوعب الأنواع جميعها فيقول في تعريفها: أنها اللفظ المستعمل في اصطلاح وقع به التخاطب حتى يدرج فيها جميع الأقسام؟

الشيخ: من المناسب تعريف الحقيقة بما يشمل الجميع لكن هذا التعريف الذي ذكرته فيه إشكالات: كلمة (اصطلاح) قد لا تتوافق مع الحقيقة اللغوية عند كثير من العلماء الذين يقولون بأن اللغة توقيفية، وبالتالي محاولة إدخال الجميع تحت تعريف واحد لا بأس لكن الإشكال في كون ذلك التعريف هل هو دال أو لا.

طالب: .... المؤلف ... في لسان الشارع ...

الشيخ: هو الآن يتكلم عن الحقيقة والمجاز هذا من استعمالات المجاز عنده.

طالب: علاقة الكلام النفسي

الشيخ: الكلام عند الأشاعرة هو المعنى النفسي وبالتالي اللفظ ليس هو الكلام من ثَمّ يقولون اللفظ لا يدل على معنى إلا إذا وجد معه قرينة فعلى ذلك يلزمه أن يقولوا جميع الكلام مجاز؛ لأن الحقيقة تدل على معناها بدون قرينة والمجاز لا يدل على معناه إلا بقرينة ولذلك كل اللغة عندهم أو يلزمهم أن يقولوا بأن اللغة كلها مجاز؛ لأنها تحتاج إلى دليل وقرينة.

طالب: التقسيم الرباعي المجاز في مقابلة الحقيقة ...

الشيخ: تقدم معنا منهجان في المجاز هل هو في مقابلة الحقيقة أو أن الكلام ينقسم إلى الأربعة الأقسام: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، فيكون القسم الرابع هو المجاز والمسألة اصطلاح في التقسيم، مبني على الاستقراء.

طالب: استعمال اللفظ أم اللفظ المستعمل؟ استعمال اللفظ أليس يكون من باب الدلالة باللفظ لا من باب دلالة اللفظ؟

الشيخ: نحن لا نقرر الصواب في المسألة هل الحقيقة استعمال اللفظ أو الحقيقة اللفظ المستعمل وإنما المراد بيان مناهج الناس في حقيقة الحقيقة.

طالب: القول بأن الأسماء الشرعية ليست بمنقولة ولا مخصصة ولا بقيت على أصلها وزيدت لها شروط، أي القول بأنها حدثت لها معان جديدة؟

الشيخ: هذا قول الجمهور من يقول بأن الألفاظ الشرعية حدثت لها معانٍ جديدة كأنه يقول بأن الشرع يتصرف وينقل اللفظ.

طالب: يعني ليس مثل القول الثاني؟

الشيخ: القول الذي يقول بإثبات الحقائق الشرعية.

الملف الصوتي الستون:

المجاز وعلاقاته

وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح.

ثم إنه إنما يصح بأمور:

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، كاستعارة لفظ "الأسد" في الرجل الشجاع؛ لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي

ولا تصح استعارة "الأسد" في الرجل الأبخر، وإن كان البخر موجودًا في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به.

والثاني: بسبب المجاورة غالبًا، كتسمية المزادة: "راوية"، باسم الجمل الحامل لها؛ لتجاورهما في الأعم الأغلب.

وتسمية المرأة "ظعينة" باسم الجمل الذي تظعن عليه؛ للزومها إياه.

وكذلك تسمية الفضلة المستقذرة: غائطًا وعذرة.

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم "الخمر محرمة" والمحرم: شربها، "والزوجة محلّلة" والمحلل: وطؤها.

وكإطلاقهم السبب على المسبب وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}، {وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ} أي: حب العجل.

وكل مجاز له حقيقة في شيء أخر، إذ هو عبارة عن اللفظ المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع.

ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز؛ إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

فصل: في تعارض الحقيقة والمجاز

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز: فهو للحقيقة، ولا يكون مجملًا، إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز؛ إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملًا: لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ، واختل مقصود الوضع، وهو التفاهم.

ولأن واضع الاسم لمعنًى إنما وضعه ليكتفي به فيه، فكأنه قال: "متى ما سمعتم هذه اللفظة: فافهموا ذلك المعنى" فيجب حمله عليه.

إلا أن يغلب المجاز بالعرف، كالأسماء العرفية، فتصير –حينئذ–الحقيقة كالمتروكة؛ فإنه لو قال: "رأيت غائطا أو راوية" لم نفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف ولا يصرف إلى الحقيقة، ولا يصرف إلى حقيقة إلا بدليل.

فصل: في علامات الحقيقة والمجاز

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين

أحدهما أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة والآخر لا يفهم إلا بقرينة فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقا،

أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقا والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ.

الثاني أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين كالأمر في الكلام حقيقة لأنه يصح منه أمر يأمر أمرا وليس بحقيقة في الشأن نحو قوله تعالى: {وما أمر فرعون برشيد} لأنه لا يقال منه أمر يأمر أمرا.

ذكر المؤلف هنا **النوع الرابع من أنواع الكلام**: وهو المجاز، قد تقدم معنا الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية وذكر أن الحقيقة الشرعية والعرفية منها ما يكون منقولاً ومنها ما يكون مخصوصًا، وذكر الخلاف في مسائل الحقيقة الشرعية.

أما **القسم الرابع** وهو اللفظ وهو المجاز:

العلماء لهما منهجان في اسم المجاز، منهم من يجعله: ذات اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له، ومنهم من جعله: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والأولى هو المنهج الأول، لأن استعمال اللفظ في غير ما وضع له يقال له: تجوز.

وقوله هنا: **(على وجه يصح)** لأنه إذا كان استعمال اللفظ في غير ما وضع له على وجه غير صحيح فإنه يكون كلام خاطئًا ولا يعد من المجاز.

وقد تقدم معنا ذكر الخلاف في وجود المجاز في اللغة والقرآن، وذكرنا أن من أثبت المجاز اقتصر نظره على اللفظ المجرد، وأن من نفى المجاز التفت إلى اللفظ بقرينته أو بما معه من قرينة، وقال: بأن اللفظ مع قرينته أصبح حقيقةً في المعنى الآخر.

وذكرنا أن **عادة العرب**: ألا تلتفت إلى اللفظ المجرد وإنما تلتفت إلى الجملة تامة، ولذلك يتنادى اليوم بعض من يعلم اللغة إلى أن يكون التعليم بالجملة لا باللفظة المفردة.

إذا تقرر هذا فإن المؤلف قد ذكر هنا: **عددًا من الأبحاث المتعلقة بالمجاز، منها:**

أن المجاز لا بد أن يكون له علاقة، لا بد أن يكون هناك علاقة بين المجاز والحقيقة، **وهذه العلاقة على أنواع مختلفة ذكر المؤلف منها نماذج:**

النموذج الأول: الاشتراك في المعنى المشهور في محل الحقيقة، فلا بد على هذا النوع أن يكون الاشتراك فيما هو مشهور أما المعاني الخفية فإنها لا يصح أن تكون سببًا من أسباب التجوز في اللفظ.

وقد **مثل له المؤلف هنا**: بالتجوز بإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع، وذلك لأن الشجاعة صفة غالبة في الأسد، بخلاف إطلاق لفظ الأسد على الرجل الأبخر وهو الذي قد تغيرت رائحة فمه، فإن الأسد مع كونه أبخر إلا أن هذه الصفة صفة خفية لا يطلع عليها أكثر الناس.

النوع الثاني من أنواع العلاقة التي تكون بين الحقيقة والمجاز: المجاورة، فإنه إذا كان هناك شيئان متجاوران جاز إطلاق اسم أحدهما على الآخر عند وجود القرينة، **ومثل له المؤلف بثلاثة أمثلة:**

المثال الأول: لفظة (الراوية) فإن الأصل في الراوية من ينقل الماء الذي يُرتوى به وهو الجمل، لكنه أطلق على المزادة اسم راوية لأن المزادة تجاور الجمل في كثير من أحوالها.

المثال الثاني: إطلاق لفظ (الظعينة) على المرأة، فإن الأصل في لفظ الظعينة أن يراد بها الجمل الذي يظعن عليه، أي: يُنتقل من مكان إلى آخر، كما ورد في الحديث: "إن أبي أدركته فريضة الحج شيخًا كبيرًا لا يستطيع الظعن" أي الانتقال والسفر، وقد أطلق على المرأة لفظة (ظعينة) لأنها تلازم الجمل وتجاوره.

المثال الثالث: إطلاق لفظة (الغائط) و(العذرة) على الفضلة المستقذرة، فإن الغائط يراد به المكان المنخفض، ولكنه لما كان الناس يقضون حوائجهم في المكان المنخفض سمي الخارج القذر بهذا الاسم.

النوع الثالث من أنواع العلاقات: وجود صلة بين الحقيقة والمجاز، وهذا كلام واسع يشمل حتى القسمين السابقين فإن المجاورة والاشتراك في المعنى نوع من أنواع الصلات.

ومثل له المؤلف: بقولهم: (الخمر محرمة) مع أن الخمر ذات والذوات لا يحكم عليها بتحريم ولا غيره وإنما أراد الفعل المقترن بالخمر غالبًا وهو الشرب، ومثله تقول: (الزوجة محللة) والزوجة ذات والذوات لا يطلق عليها حكم وإنما أراد الفعل الذي له صلة بالزوجة وهو الوطء.

ومثل له المؤلف: بإطلاق لفظة السبب على المسبَّب أي: النتيجة، أو إطلاق لفظة السبب على المسبِّب أي: الذي جعله سببًا. **من أمثلة هذا:** قولهم (سال الوادي) مع أن السيلان للماء ولكن لما كان الوادي سببا لسيلان الماء أطلق عليه هذا الاسم، وكذلك تقول: (كتابٌ جامع) وإنما الذي جمع هو المؤلف لأن المؤلف هو السبب في كون الكتاب جامعًا أو مستوعبًا أو كونه مجموعًا.

النوع الرابع: حذف المضاف، **من أمثلته:** قوله تعالى: {واسأل القرية} أي: واسأل أهل القرية، **من أمثلته:** قوله: {وأُشربوا في قلوبهم العجل} أي: حب العجل، فحُذف المضاف وأقيم المضاف إليه مكانه.

وهناك أنواع أخرى للعلاقة بين الحقيقة والمجاز **وقد يمثلون له:** بإطلاق الكل وإرادة الجزء، **يمثلون له:** بقوله تعالى: {جعلوا أصابعهم في آذانهم} وهم إنما جعلوا جزءً من الأصابع لا كل الأصابع.

ومن أمثلته أيضًا: قوله تعالى: {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل} فإنه ليس المراد حقيقة الأكل، إنما المراد النهي عن الأخذ لأن الأخذ يؤدي إلى الأكل.

ومن أمثلة هذا النوع: قوله تعالى: {فذلك الذي لمتنني فيه} أي: في حبه.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى ذكر مسألة أخرى وهي: العلاقة بين الحقيقة والمجاز ووجه الترابط بينهما.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: هل المجاز يحتاج إلى الحقيقة؟

وقد قرر المؤلف بأنه لا يوجد مجاز إلا وله حقيقة، لأن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، فيلزم منه أن يكون هناك استعمال حقيقي للفظ فيما وضع له، وبالتالي لا بد أن يكون هناك معنىً قد وضع اللفظ له، فلا يكون هناك تجوز إلا إذا سبق الوضع، وذلك أن المجاز فرع عن الحقيقة، ولا يمكن أن يثبت فرع إلا إذا كان أصله موجودًا.

وقد خالف في هذه المسألة جماعة من الأصوليين، ورأوا أن المجاز لا يحتاج إلى الحقيقة، وما اختاره المؤلف هنا أرجح لما تقدم.

المسألة الثانية: أنه قد توجد هناك حقيقة ولا يوجد معها مجاز، لأن الحقيقة أصل وقد يوجد الأصل ولا يوجد له فروع، فيستغني الأصل عن الفرع، بخلاف الفرع فإنه لا يستغني عن أصله.

المسألة الثالثة: فيما لو دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، هل نحمله على الحقيقة أو على المجاز؟

فيقال بأن المجاز إذا كان لا يفهم إلا بالقرينة فإن الحقيقة مقدمة عليه.

إذًا **هذه المسألة تنقسم إلى عدد من الأقسام يتبين بها تحرير محل النزاع فيها:**

الأول: إذا كان المجاز يحتاج إلى قرينة ولم يكن مع اللفظ قرينة فيحمل على المعنى الحقيقي.

الثاني: إذا كان مع المجاز قرينة تجعله راجحًا فإننا نقدم المعنى المجازي.

وعلى هذا نقول: إذا ترجحت الحقيقة كانت مقدمة بالاتفاق، وإذا ترجح المجاز بقرينته كان مقدمًا بالاتفاق، وإنما الخلاف فيما إذا تساوى كل من الحقيقة والمجاز مع قرينته في السبق إلى الذهن.

فإذا تساووا فحينئذ هل نقدم الحقيقة أو نقدم المجاز؟

ظاهر كلام المؤلف أن الحقيقة مقدمة وأنّا هنا لا نجعله للمجاز إلا بدليله.

واستدل المؤلف على هذا القول الذي ذهب إليه الجمهور بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن عدم ترجيح الحقيقة يؤدي إلى عدم الاستفادة من الألفاظ، والأصل أن الألفاظ مفيدة.

الدليل الثاني: أننا إذا لم نحمله على الحقيقة أدى إلى اختلال هدف الوضع وهو التفاهم بين المتخاطبين.

الدليل الثالث: أن من وضع هذا الاسم للحقيقة إنما وضعه من أجل أن يكون دالاً على معناه الحقيقي بلا قرائن، وبالتالي يجب حمله على هذا المعنى.

والقول الثاني في المسألة: يرون أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فإنه يكون مجملاً.

وبعضهم قيد هذه المسألة بما إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز الراجح، كما ذكر ذلك الرازي والبيضاوي وجماعة. بينما رأى آخرون تقديم المجاز على الحقيقة، وفي هذا نظر من جهة أن من يقول بذلك قيده بما إذا كان المجاز راجحًا.

أما المسألة الأخرى فهي: ما إذا كان المجاز راجحًا فإنه يقدم المعنى المجازي.

والرجحان قد يكون بواسطة العرف، بأن يغلب تعارف الناس على استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي، **من أمثلته**: لفظة الزكاة في خطاب الشارع تحمل على إخراج جزء من المال، ولا تحمل على الطهارة مع أن اللفظ حقيقة في الطهارة، وذلك لأن المعنى المجازي بلسان الشرع أصبح راجحًا، لأنه يتبادر عند الفهم أن المراد به المعنى الحقيقي.

وهنا نشير إلى أمر وهو ما يتعلق بطريقة تفسير الألفاظ، فإن كلام الشارع نفسره أولًا بالحقيقة الشرعية، فإذا تعذر حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية حملناه على الحقيقة اللغوية، فإذا لم يكن هناك معنى لغوي حملناه على الدلالة العرفية، بخلاف ألفاظ المكلفين فالأرجح أنه تقدم الدلالة العرفية، فإن لم يكن فيها شيء نظرنا للدلالة الشرعية ثم الدلالة اللغوية.

في آخر هذا الفصل ذكر المؤلف: **الفروق بين الحقيقة والمجاز** وجعلها بمثابة أدلة، يعني أنها دليل على التفريق بين الحقيقة والمجاز، إذا جاءنا أسلوب كيف نعرف أنه حقيقة أو أنه مجاز؟

قد ذكر المؤلف أن المرء يستطيع أن يعرف هل الاستعمال حقيقي أم مجازي من خلال عدد من الأمور:

الأمر الأول: إذا كان أحد المعنيين يسبق إلى الفهم، حينئذ نجعل المتبادر إلى الفهم هو الحقيقة.

وهناك علامة أخرى أشار إليها المؤلف هنا وهي: أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة لمعرفة المراد بها، بخلاف المجاز فإنه لا يفهم أن المراد باللفظ هو المعنى المجازي إلا بدليل وقرينة.

العلامة الثالثة من علامات التفريق بين الحقيقة والمجاز: أن يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ويكون أحد المعنيين يُقتصر فيه على مجرد لفظه بخلاف المعنى الآخر فإنه لا يقتصر فيه على مجرد اللفظ، فهذه علامة على أن ما يستعمل فيه اللفظ مطلقًا بدون احتياج إلى ما يقارنه يكون حقيقة بخلاف المعنى الآخر.

طريق آخر من طرق التفريق بين الحقيقة والمجاز: أن الحقيقة يصح الاشتقاق منها، والمراد بالاشتقاق: استنباط أسماء جديدة من الاسم الأول، بأن يصرّف اللفظ إلى الأفعال الماضي والمضارع والأمر ويؤخذ منه اسم فاعل ومفعول وصيغة مشبهه، فإذا كان أحد اللفظين يمكن فيه ذلك فإن ذلك الاستعمال يكون حقيقة، وذلك لأن الاشتقاق من اللفظ يدل على أنه لفظ قوي وأصيل، **وقد مثل له المؤلف**: بكلمة (الأمر) فإن كلمة الأمر تطلق ويراد بها الطلب، وقد يراد بها الشأن، وليس المراد هنا فعل الأمر افعل، وإنما المراد لفظة (الأمر) المكونة من ألف وميم وراء، فإنها مرةً تطلق على الطلب ومرةً تطلق على الشأن، **من**

أمثلة إطلاقها على الطلب: قوله تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها}، {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى} وهنا تلاحظون أن الكلام في لفظة أمر، هذا الأمر الذي بمعنى الطلب يشتق منه فعل ماضي فتقول أمَر، مضارع يأمر، فعل أمر أؤمر، واسم فاعل آمر، واسم مفعول مأمور، ومصدر أمر، بخلاف **استعمال لفظة أمر في الشأن**: كما في قوله: {وما أمر فرعون برشيد} فإنه لا يؤخذ منه اشتقاق ولا يشتق منه.

ذكر بعض أهل العلم: **أن مما يفرق فيه بين الحقيقة والمجاز**: أن المجاز يجوز نفيه، والحقيقة لا يجوز نفيها، ولكن جواز النفي إنما هو حكم تابع وأثر من آثار كون اللفظ حقيقة ومجازًا، والأصل في التفريق أن يكون بين الشيئين في ذاتهما، لأن الأثر نتيجة وما وجد اختلاف في الأثر إلا للاختلاف في الأصل والذات.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في مباحث المجاز.

الطالب: أحسن الله إليك ....

الشيخ: {لمتنني فيه}، هل هم لاموها في يوسف أو في حب يوسف والتعلق به ومراودته؟ فإذًا هنا حذف المضاف (في حبه).

الطالب: أحسن الله إليكم، القسم الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم "الخمر محرمة" ما سبب التقدير، وما سبب ...، هل المحرم شربها، بيعها؟ ...

الشيخ: التقدير يجعلونه من أنواع المجاز ولذلك جعل من أنواع المجاز الحذف والنقصان.

الطالب: .... هو عبارة عن ... متى يصح استعمال لفظ عبارة؟

الشيخ: العبارة هو الانتقال من شيء إلى آخر، فهنا نقول إذا انتقل الاستعمال من الحقيقة إلى المجاز فهذا عبارة لأنه انتقال من شيء إلى آخر، ويعرف بحقيقته التي فيها انتقال من شيء إلى آخر، يقال عبر النهر، لكن إطلاق لفظة عبارة على كل جملة هذا لا يصح، أما إطلاقه على الانتقال من مكان إلى آخر فهذا صحيح، وسبب إطلاق لفظة العبارة على الجملة عند بعض الأصوليين مبحث تفسير الكلام بالمعاني النفسية، لأنهم يقولون الجملة فيها انتقال إلى المعنى النفسي فكان هناك عندنا معنى نفسي تم الانتقال منه إلى اللفظ.

الملف الصوتي الواحد والستون:

فصل: في تعريف الكلام وأقسامه

الكلام: هو الأصوات المسموعة، والحروف المؤلفة.

وهو ينقسم إلى مفيد وغير مفيد.

وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيدًا، وهو: الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم. وما عداه: إن كان لفظة واحدة: فهي كلمة وقول.

وإن كثر فهو كلم وقول.

والعرف: ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام:

نص. وظاهر. ومجمل.

القسم الأول: النص:

وهو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ}.

وقيل: هو الصريح في معناه.

وحكمه: أن يصار إليه ولا يعدل عنه إلا بنسخ.

وقد يطلق اسم النص على الظاهر.

ولا مانع منه؛ فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: "نصت الظبية رأسها" إذا رفعته وأظهرته.

قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش ... إذا هي نصته ولا بمعطل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه.

إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولًا؛ دفعًا للترادف والاشتراك عن الألفاظ، فإنه على خلاف الأصل.

وقد يطلق النص على: ما لا يتطرق إليه احتمال لا يعضده دليل.

فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه: فلا يخرجه عن كونه نصًّا.

ابتدأ المؤلف في هذا الفصل بذكر حقيقة الكلام وبيان تقاسيم الكلام من جهة نوع دلالته على معناه، وقد ابتدأ المؤلف هذا الفصل **بتعريف الكلام**، وذكر أن **الكلام هو**: الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة، بمعنى أن ذات الكلمات أن ذات الملفوظ بواسطة اللسان يسمى كلاماً، المؤلف يريد بهذا الرد على الأشاعرة ومن سار على طريقتهم ممن يفسر الكلام: بالمعاني النفسية، **فإن الكُلابية والأشاعرة وجماعة قالوا**: بأن الكلام هو المعنى النفسي، وأما الأصوات والحروف فهي أثر للكلام، **وبعضهم يقول**: بأنه عبارة عن الكلام، وهذا هو الذي جاءت إليه الإشارة في ما مضى بأن بعض المؤلفين إذا أراد أن يعرف كلمة قال هي عبارة عن كذا، وهذا يتوافق مع طريقة الأشاعرة في كون الكلام هو المعاني النفسية وأن الألفاظ والحروف هو عبارة عنها وليست ذاتها، ومن ثم عند التعريفات يلاحظ الإنسان أنه يقول في التعريف: أن هذا الشي هو كذا، كما قال المؤلف هنا: (الكلام هو الأصوات المسموعة) ولو قال: الكلام عبارة عن الأصوات المسموعة لكن فيه مأخذ.

ويدل أن الكلام والأصوات والحروف عدد من الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع:

وذلك أن الله قال عن مريم عليها السلام: (إِنِّي نَذَرْتُ للرحمن صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا) ثم ذكر أنها خرجت إلى قومها وأشارت إليهم، الإشارة فيها معنى نفسي ومع ذلك لم تكن الإشارة كلاماً لأن الكلام هو الأصوات وحروف وليس المعاني النفسية.

ويدل عليه أيضًا: قول الله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حتى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) فدل هذا على أن المسموع بعينه هو الكلام، والمسموع هو الأصوات وأما المعاني النفسية فإنها ليست أمراً مسموعًا.

ويدل عليه من السنة: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم" ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، مما يدل على أن المعاني النفسية التي هي منها حديث النفس مغايرة للكلام.

ويدل عليه: إجماع الفقهاء على أن من حلف ألا يتكلم بكلام فنشأ في نفسه معاني نفسية فإنه لا يسمى متكلمًا ولا يكون حانثًا في يمينه.

ويدل عليه ايضًا: إجماع أهل اللغة فإنهم لا يسمون الكلام إلا لهذا المسموع من الأصوات والحروف، الملفوظة ولذلك قال ابن مالك: كلامنا لفظ مفيد كاستقم.

ثم انتقل المؤلف إلى ذكر تقاسيم الكلام، **والكلام ينقسم باعتبارات متعددة:**

الاعتبار الأول: باعتبار الإفادة، فقال وهو ينقسم إلى: مفيد غير مفيد، يعني أن الأصوات والحروف منها ما يدل على معنى فيكون مفيداً، ومنها لا يدل على معنى فيكون غير مفيد، والإفادة قد تتعلق باللفظ المفرد وقد تتعلق بتركيب الألفاظ، **مثال ذلك:** جاء وذهب هذه ألفاظ مفيدة، لأنها كلمة مفردة لها معنى، بينما مثلاً: (طخس) هذه ليس لها معنى وليست مفيدة، وهكذا هم يمثلون بكلمة (زيد) وكلمة (ديز) زيد لها معنى فتكون مفيدة بخلاف (ديز) عكس زيد فإنها غير مفيدة.

وقد تكون الإفادة من جهة التركيب لأن هناك ألفاظ لا تفيد بنفسها وإنما تفيد بغيرها، فإن الأسماء والأفعال مفيدة بنفسها بخلاف الحروف فإنها لا تدل على معنى في نفسها حتى تقترن بغيرها.

وهكذا أيضًا هناك إفادة من جهة التركيب، فمثلاً عندما تقول: جاء زيد هذا مفيد، وأما إذا قلت: إن جاء زيد فهذا لا يفيد، فهنا الإفادة وعدم الإفادة جاءت من التركيب.

وقد ذكر المؤلف: أن أهل اللغة يخصون الكلام بما كان مفيداً، وأما ما لا يفيد فإنه لا يسمونه كلامًا، ثم قال: **(وهو)** يعني أن الكلام المفيد هو الجملة المركبة، والتركيب قد يكون من مبتدأ وخبر، **مثاله:** زيد قائم، وهذا خالد، وقد يكون من فعل وفاعل، كما لو قلت: جاء محمد، فجاء فعل ومحمد فاعل، وقد يكون حرف نداء واسم، كما لو قلت: يا محمد، وأهل اللغة يقصرون الجمل على الجمل الأسمية المركبة من مبتدأ وخبر، والجمل الفعلية من فعل وفاعل، ويرون أن النداء من الجملة الفعلية، لما قال يا محمد كأنه قال أنادي محمدًا.

قال المؤلف: (وما عداه) أي: ما عدا هذا القسم، إن كان لفظة واحدة فإنها تسمى: كلمة وقول، وإن كثر ولم يكن مفيدًا فهو: كلم وقول، على كلٍ هذه اصطلاحات، ولفظة الكلمة قد تطلق على مجموعة من الكلمات كما في قوله تعالى: (كَلَّا ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا) يريد بذلك قوله: (رَبِّ ارْجِعُونِ) وكما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أصدق كلمة قالها شاعر: ألا ما خلا الله باطل".

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى **تقسيم الكلام المفيد**، وكأنه هنا يحتمل أن يكون يريد اللفظة الواحدة، ويحتمل أنه يريد الجملة، لأنه في السابق جعل الكلام المفيد هو الجملة المركبة، ثم قسم الكلام المفيد فكأنه يرى أن النص والظاهر والمجمل إنما يكون في الجمل ولا يكون في الألفاظ المفردة، وهذا يتماشى مع من يرى نفي

المجاز، لأن الناظر ينظر إلى الجملة متكاملة ولا ينظر إلى ذات اللفظ، ولا يظهر أن هذا هو ما يراه المؤلف، بل المؤلف كما تقدم يثبت المجاز وبالتالي لعله أراد بالكلام المفيد هنا ما يشمل الكلمة المفردة.

قسم المؤلف الكلام المفيد باعتبار نوع دلالته على معناه إلى ثلاثة أقسام: النص والظاهر والمجمل، وذلك أن اللفظ إن دل على معنى واحد فقط فإنه يكون نصًا، وإن احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر فإنه يكون ظاهرًا، وإن كان لا يدل على معنى أو دل على معاني متعددة ولم يكن بينها راجح فإنه يكون مجملاً.

ثم انتقل إلى الكلام في **القسم الأول وهو: النص:**

وقد **عرف النص في اللغة:** بأن المراد به: الظهور، كقولهم نصت الظبية رأسها أي: أظهرته ورفعته، **واستدل:** بقول امرؤ القيس: وجِيْدٍ كَجِيْدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ...إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلاَ بِمُعَطَّلِ

والمراد (بالريم): الظبي، وقوله (ليس بفاحش) يعني: ليس بغليظ، والمراد (بالجيد): جزء من أجزاء البدن كالعنق، وكأنه يشبه جيد معشوقه بجيد الريم أي: عنق الظبي، (ليس بفاحش) يعني: أنه ليس خارجًا عن حد المألوف في حجمه، (إذا هي نصته) أي: إذا هي رفعته، (ولا بمعطل): يعني أن فيه الحلي ليس بمعطل من الحلي.

ثم ذكر أن العلماء لهم مناهج في حقيقة النص، وينبغي أن يلاحظ أنها مناهج في حقيقة النص:

المنهج الأول: قصر النص على ما يفيد بنفسه من غير احتمال، وقوله (ما يفيد بنفسه) يعني: أنه لا يحتاج إلى دليل آخر يوضح المراد منه لا قرينة ولا لفظ مفسر، وقوله (ما يفيد بنفسه) يخرج المجمل، وقوله (من غير احتمال) أي: أنه منحسم في الاحتمالات بحيث لا يرد عليه أي احتمال، **ومثل له المؤلف:** بقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فإن قوله (عشرة) نص في الدلالة على معناه لأنه يفيد المعنى بنفسه بدون أن يرد عليه أي احتمال، **ومن أمثلته أيضًا:** ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فإن لفظة (أحد) لا يرد عليها أي احتمال.

المنهج الثاني في حقيقة النص في الاصطلاح: أنه هو الصريح في معناه، بمعنى أنه إذا ورد عليه احتمال لكنه لم يصرف اللفظ عن دلالته وصراحته فإنه لا ينتفي به النص، وقوله (الصريح) يعني الخالص، وهذا منهج آخر في حقيقة النص.

وسواءً قلنا بأن النص هو ما كان مفيداً بنفسه من غير أي احتمال أو أنه الصريح في معناه، **فإن حكمه:** أنه يجب أن يعمل به وأن يصار إليه ولا يجوز أن يترك ويعدل عنه إلا إذا ورد دليل يدل على أنه منسوخ، **ويدل على وجوب العمل بالنص:** تلك الأدلة الدالة على حجية كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه

وسلم فإنها تدل على وجوب العمل بالنص، قال تعالى: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) فهنا هذا أمر بالطاعة، ومن أول ما يدخل فيه: الأوامر التي تكون نصًا في الدلالة على معناها، ومنه قول الله عز وجل: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا).

هناك منهج ثالث في حقيقة النص: وإن كان المؤلف أشار إلى أنه إطلاق يجري على ألسنة العلماء وإن كان ليس منهجاً مستقلاً في حقيقة النص فإنك تقول: هذه المسألة فيها نص، ولا تريد بها الدليل القطعي أو الصريح في معناه، وإنما تريد بها الدليل اللفظي، وعلى ذلك يكون النص هنا على هذا الإطلاق يراد به ما هو أعم من النص على المنهج الأول والثاني، فإنهم يريدون بكلمة النص: ما ورد عليه دليل لفظي، وعلى ذلك قول المؤلف هنا: **(وقد يطلق اسم نص على الظاهر)** يريد به إطلاق بعض العلماء للفظ النص على ما يشمل القطعي أو الصريح والظاهر، وليس المراد به أنهم يحصرون اسم النص في ما كان ظاهراً فإنما يريد به ما هو أعلى من ذلك، ولذا قال المؤلف: **(ولا مانع منه)** أي: أن هذا الإطلاق لا مانع من استعماله، فإن اللغة تجيزه وهو اصطلاح، ولذا قال: **(فإن النص باللغة بمعنى الظهور)** وبالتالي يدل على أنه قد يسمى أو قد يدخل الظاهر في النص، ولذا قال: **(سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه)** أي: تكون ظاهرة، **ثم اختار المؤلف**: أن هذا الإطلاق لا يحسن أن يجري على ألسنة أهل العلم، لأن كلمة النص اصطلاح يراد بها المعاني الأولى، وبالتالي يحسن احترام هذا الاصطلاح والسير عليه، ولذا قال:

(الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً) أي: من كونه مفيدًا بنفسه من غير احتمال أو كونه صريحاً في معناه، **واستدل المؤلف على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن في هذا دفعاً للترادف، **والمراد بالترادف**: أن يكون هناك عدد من الألفاظ تدل على معنى واحد، فعندما نجعل النص والظاهر بمعنىً واحد أو نجعل النص بمعنى الكلام المفيد فحينئذ نكون قد جعلنا هذا المعنى قد دل عليه أكثر من لفظ، والأصل في لغة العرب أن يكون كل لفظ منها دالاً على معنى مستقل.

الدليل الثاني: أن في هذا دفع للاشتراك في مدلول اللفظ، والأصل أن يكون لكل معنى لفظ مستقل.

هناك إطلاق آخر غير الإطلاق السابق، قال: **(وقد يطلق النص)** أي: قد يستعمل العلماء لفظة النص في معنى آخر وهو: اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال متأيد بدليل، فيقولون: ما ورد عليه احتمال لكن هذا

الاحتمال لم يعتضد بدليل فإنه حينئذ لا يخرج عن مسمى النص، أما إذا كان اللفظ يرد عليه في معنى احتمال متأيد بدليل فحينئذ يخرج عن كونه نصًا، وهذا إطلاق آخر من إطلاقات النص.

كثير من أهل العلم يعني هذه مسألة وهي: **هل ورود احتمال يخرج اللفظ عن كونه نصاً أو لا؟**

وهناك العلماء لهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: منهم من يقول بأن اللفظ الذي يرد عليه أي احتمال لا يكون نصاً، مهما بعد هذا الاحتمال، وهذا القول فيه ضعف وذلك لأن الاحتمالات لا تنتهي، والاحتمالات منها ما هو بعيد لا يمكن أن يرد على الذهن، فأنت ترى صاحبك وقد يجوز العقل احتمال أنه ليس هو وأن هذا شبيهه، وبالتالي إذا فُتح باب الاحتمال فإنه لا ينتهي.

القول الثاني يقول: بأن اللفظ لا يخرج عن كونه نصاً ولفظاً قاطعاً في معناه إلا إذا ورد عليه احتمال متأيد بدليل، أما الاحتمال المجرد الذي لا يستند إلى دليل أو قرينة فإنه لا يلتفت إليه وبالتالي لا يؤثر على دلالة اللفظ النصي ولا يخرج اللفظ عن كونه نصًا.

القول الثالث يقول: بأن الاحتمالات التي تكون من جنس مدلول اللفظ فإنها تؤثر على قطعيته وكونه نصًا، وأما إذا كانت من غير جنسه فإنها لا تؤثر عليه، **ويضربون لذلك أمثلة**: إذا كان هناك لفظ يدل على معناه وهذا اللفظ من الألفاظ اللغوية فحينئذ إذا ورد إليه احتمال عقلي فلا يلتفت إلى الاحتمال العقلي لأن الاحتمال العقلي ليس من جنس الدلالة اللغوية.

اقترن بهذه المسألة مسألة: **هل الصراحة في اللفظ على رتبة واحدة؟ وقطعية اللفظ على رتبة واحدة أو هو متعدد الرتب؟** وظاهر كلام أكثر الأصوليين: أن النص رتبة واحدة وأن القطع على منزلة واحدة لا تفاوت فيه، بينما يرى آخرون: بأن دلالة اللفظ النصي على معناه ليست على رتبة واحدة، وأن بعض الألفاظ النصية أصرح من بعضها الآخر، ويظهر هذا جلياً في عمل الحنفية، فإن الحنفية قسموا الألفاظ إلى: ما هو واضح ظاهر وخفي، وظاهر الدلالة قسموه إلى أربعة أقسام، منها: المفسر والمحكم والنص والظاهر، وجعلوا الأنواع الأربعة كلها قطعية الدلالة على معناها لكنها متفاوتة الرتبة، ولذلك لا يمنعون من الترجيح بينها بحسب قوتها، وهكذا أيضًا في خفي الدلالة قسموه إلى أربعة أقسام، **والقول بأن النصوص متفاوتة الرتبة أظهر من ثلاث جهات:**

الجهة الأولى: أننا إذا قرنا أن الاحتمالات المجردة لا تنفي نصية اللفظ فحينئذ الاحتمالات متفاوتة الرتبة، وبالتالي هناك احتمال بعيد بعيد جداً فيكون تأثيره على اللفظ تأثيراً يسيرًا، بينما هناك لفظ لم يرد عليه أي احتمال أصلاً فيكون في أعلى الرتب، وحينئذ تتفاوت الألفاظ بحسب الاحتمال الذي يرد عليها.

الأمر الثاني: أننا نجد أن الألفاظ متفاوتة في دلالتها على معناها من جهة قوتها فهناك ما هو أقوى في الدلالة على المعنى، يكون عندنا لفظان صريحان في الدلالة على معناهما لكن أحدهما أقوى من الآخر، مما يدل على أن النص ليس على رتبة واحدة وما ذاك إلا لتفاوت الاحتمالات الواردة على النصوص.

الأمر الثالث مما يدل على هذا وأن اللفظ لا تنتفي عنه النصية بمجرد ورود الاحتمال: أن العرب يفهمون الصراحة في اللفظ مع وروود الاحتمال المجرد عليه، ولذلك يعاتبون من خالف مدلول النص بل قد يعاقبون عليه مما يدل على أنهم يتفهمون تفاوت رتبة النصي.

هذا ما يتعلق بالقسم الأول وهو النص، ولعلنا نرجئ الحديث في القسم الثاني وهو الظاهر إلى يوم آخر.

طالب: بالنسبة لما يفيد النصية، هل هناك أمثلة غير ألفاظ الأعداد؟

الشيخ: نلاحظ هنا أن دلالة اللفظ قد تكون ظاهرة من جهة ونصية من الجهة الآخر، **مثلًا**: لفظة (الحمد) فهي نص في إثبات الجميل والفعل الحسن وإن لم تكن نصية في جهات أخرى كالاستغراق أو كنفي النقص، وهكذا أيضًا في كلمة (رب العالمين) فهي نص من جهة وهي ليست بنص من جهة أخرى، وبالتالي تلاحظ هذا وفي الغالب أن أكثر الالفاظ يكون لها جانب أو جهى تكون صريحة فيه ويكون لها جانب آخر لا يدل اللفظ عليه صراحة وإنما يكون ظاهرًا من تلك الجهة.

طالب: ما الفرق بين التعريف الأول للنص: ما يفيد بنفسه، والثاني: الصريح في معناه؟

الشيخ: نعم هو في الاحتمال، في الأول منحسم في الاحتمالات لا يرد عليه أي احتمال، وعلى الثاني قد يرد احتمال لكن هذا الاحتمال لا يؤثر على مدلول اللفظ.

طالب: هل هناك مثال للفظ صريح في معناه ومحتمل؟

الشيخ: يعني مثلاً لما تقول: هذا زيد، يحتمل أنه زيد صاحبك ويحتمل أنه غيره زيد آخر، ولكن هو صريح في أنه مراد به زيد صاحبنا مع أنه يحتمل أنه زيد آخر لكن هذا الاحتمال غير متأيد بدليل، وبالتالي لا ينتفي عن اللفظ الصراحة.

طالب: هل هناك اختلاف بين المنهج الثاني في تعريف النص والتعريف الرابع؟

الشيخ: هذا ليس تعريفاً الرابع، هذا إطلاق، فهو جاءنا بمنهجيين بالتعريف ثم جاءنا بنوعيين من أنواع الإطلاقات المخالفة لدلالة لفظ النص، فهذا إطلاق يجري على ألسنة الفقهاء وليس المراد به أنه منهج مستقل في حقيقة النص.

طالب:

الشيخ: في المنهج الثاني قال: صريح في معناه، والثالث قال: يطلق على ما لا يتطرق إليه احتمال متأيد بدليل، فهذا الإطلاق الثاني ليس فيه إطلاقه على ما لا احتمال فيه، واضح لك؟

المعنى الثاني قال: الصريح في معناه ولو ورد عليه احتمال (المنهج الثاني)، أما في الاطلاقات قال وقد يطلق على ما يرد عليه احتمال، ماذا قال فيه؟

طالب: وقد يطلق النص على: ما لا يتطرق إليه احتمال لا يعضده دليل.

الشيخ: هل معنى هذا أن ما لا يتطرق إليه احتمال لا يسمى نصًا؟ هو ما يريد هذا، بالتالي هذا لا يصح أن تجعله منهجاً في التعريف.

طالب: يريد نفي الاحتمال المعضود بالدليل ...؟

الشيخ: لا هو الآن يقولك: أن كلمة نص قد تطلق على اللفظ الدال على معناه مع ورود احتمال عليه غير متأيد بدليل، هذا إطلاق هل معناه لو جعلنا هذا منهجاً في حقيقة النص لأدى إلى أن تقول: اللفظ الذي لا يرد عليه احتمال أبداً لا يسمى نصاً على هذه الطريقة، ولكن هو لا يريده كمنهج يريده كإطلاق، واضح؟ عندنا لفظة (تلك عشرة) لا يرد عليها احتمال أبداً، لو فسرنا وقلنا النص: ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، معناه أن ما لا يرد إليه أي احتمال لا يسمى نصاً، ولكنه لا يريد هذا هو ما يريد تعريف أو منهج في حقيقة النص وإنما يريد به إطلاق قد يطلق.

طالب: المنهج الأول ما يتماشى مع مذهب الحنفية؟

الشيخ: لا ما يتماشى مع مذهب الحنفية لأنه عندهم هناك شيء أعلى من النص وهو المفسر والمحكم.

طالب: يا شيخ هذه العبارة وقع فيها إشكال صراحةً.

الشيخ: قل: هذه الجملة.

الطالب: هذه الجملة أو هذا الكلام وقع فيه إشكال، إنا راجعت المختصر مختصر الطوفي مع شرحه وشرحك وجدت: (وقد يطلق النص على ما يتطرق إليه احتمال يعضده دليل) لا هذه غير موجودة ....

الشيخ: جب لنا الكلام.

الطالب: قوله (وقد يطلق) أي النص (على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل)

الشيخ: طيب لا تنافي بين هذا وهذا، هذا إطلاق آخر غير كلام المؤلف هنا.

الطالب:

الشيخ: لماذا جعلت كلاً من الكلاميين في معنى واحد؟ هذا يذكر إطلاق وهذا يذكر إطلاق آخر، وبالتالي لا تعارض بينهما، لا يلزم أنت تعرف أن الطوفي يتصرف ينقص ويزيد وبالتالي لا إشكال فيه، لما أذكر أنا إطلاقاً والآخر يذكر إطلاقاً آخر لا يصح أن تعارض تقول هذا كيف يطلق هنا وكيف يطلق هنا ولكن هذا إطلاق وهذا إطلاق. على كلٍ كما تقدم أن الطوفي لا يقتصر على كلام ابن قدامة يتصرف ويزيد وينقص.

طالب: حديث النفس هو نفسه الكلام النفسي؟ الحديث ما حدثت به أنفسنا، عبارة أن حديث النفس من الكلام النفسي؟ فهل هو أعم؟

الشيخ: حديث النفس يكلم أو يرد الإنسان الحديث فيه إلى نفسه، ولا يلزم أن يكون جازماً بينما العزم هذا من معاني النفسية، ولا يسمونه أهل اللغة حديث نفس، يسمونه نية.

الطالب: حديث النفس فيه معنى التردد؟

الشيخ: لا يلزم الترديد في الكلام في معنى الترديد وليس التردد، كأنه يرد الكلام من نفسه إلى نفسه فيه ترديد ليس تردد.

الطالب: والكلام النفسي لا يلزم أن يكون جازم؟

الشيخ: الكلام النفسي يدخل في حديث النفس ويدخل فيه ما جزم به الإنسان ويدخل فيه معاني أخرى.

طالب:

الشيخ: على العموم إثبات المجاز ونفيه مبني على النظر إلى اللفظ المفرد بدون النظر إلى القرينة المصاحب له أو إلى سياق الكلام كاملاً، وبالتالي إثبات المجاز ونفيه ينبغي به أن تسير على منهج، هل أنت ممن ينظر إلى اللفظ المجرد ولا تنظر إلى الكلام بسياقه وكُليته؟

الطالب:

الشيخ: كل الأقوال مقبولة لكن الحين نقول هل هو راجح أو مرجوح؟ كون القول يقبل غير أن القول يصير راجحاً، نقول هذا كلام مرجوح، هل هو مقبول؟ مقبول أن يتكلم به الشخص يقبل منه أن يتكلم به هذا لأن هذا اجتهاده ورأيه، كلمة قبول تحتمل معان متعددة.

الطالب: هل يقال أن الخلاف لفظي بينه وبين من يقول لا نلتزم ...؟

الشيخ: إلا فيه اختلاف حقيقي، أنت هل تعتبر الكلام بقرينته كلاماً واحداً أو تقول هي ألفاظ متعددة كل منها له حكم مستقل.

الملف الصوتي الثاني والستون:

قد تقدم معنا الكلام في النص وذكرنا أن النص يجب العمل به إلا أن يرد عليه ناسخ، وبينا أن النص **للعلماء في حقيقته قولان:**

أحدهما يقول: النص هو الصريح في معناه، **والآخر قول من يقول**: الصريح الدال على معناه بدون أن يرد عليه احتمال.

وهناك إطلاقات لهذا اللفظ منهم من يتوسع في إطلاق النص، يريدون به: اللفظ الدال سواءً كان نصًا أو ظاهرًا، ومنهم من يطلق لفظ النص على ما ورد عليه احتمال غير مسنود بدليل.

في درسنا هذا اليوم بإذن الله عز وجل نتكلم عن القسم الثاني من أقسام الكلام بحسب دلالته وهو قسم: **الظاهر**، ويبقى معنا القسم الثالث وهو: المجمل، وهذا التقسيم على طريقة الجمهور، والحنفية يقسمونه إلى قسمين: ظاهر الدلالة، خفيّ الدلالة، والظاهر يقسمونه أربعة أقسام: المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر.

لعلنا نقرأ ما يتعلق بالظاهر على وفق اصطلاح الجمهور.

القسم الثاني-الظاهر-:

وهو: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره.

وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

فحكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

والتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به، أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى:

وقد يكون الاحتمال بعيدا جدًّا فيحتاج إلى دليل في غاية القوة.

وقد يكون قريبًا فيكفيه أدنى دليل.

وقد يتوسط بين الدرجتين، فيحتاج دليلًا متوسطًا.

والدليل يكون قرينة.

أو ظاهرًا آخر.

ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

وكل متأول يحتاج إلى:

بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه.

ثم إلى دليل صارف له.

وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه.

مثاله: تأويل الحنفية قول النبي –صلى الله عليه وسلم–لغيلان بن سلمة–حيث أسلم على عشر نسوة–: "أمسك منهن أربعا وفارق من سواهن": بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس.

إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح: لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: "انكح أربعًا ممن شئت".

هذا المبحث فيه عدد من المسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الظاهر: **الظاهر في اللغة**: البارز، المنكشف، الذي يُتمكن من رؤيته والاطلاع عليه.

وفي الاصطلاح: فسره المؤلف بأنه: "ما يسبق" أي اللفظ الذي يسبق "إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره".

ففسر الظاهر بأنه لفظ وأنه سابق إلى الفهم، ولكن هذا التعريف فيه إشكال من جهة أن السبق إلى الفهم هذا نتيجة والأصل في التعريفات أن تكون للشيء بذاته لا بنتيجته.

قوله: "**ما يسبق إلى الفهم منه معنى**" يخرج المجمل الذي لا يتبادر إلى الذهن منه معنى عند الإطلاق.

وقوله: "**عند الإطلاق**" لإخراج المتأول، لأن التأويل صرف اللفظ عن المعنى الراجح لوجود دليل، عند التأويل لا يوجد إطلاق.

ثم ذكر المؤلف تعريفًا آخر فقال: "**هو اللفظ الذي احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر**".

بعض أهل العلم قال: ما احتمل أكثر من معنى.

لأن الظاهر قد تكون دلالته على معانٍ متعددة، ولكن يبقى ما لو كان دالاً على أكثر من معنى على جهة الاستيعاب والشمول، ولذا قال: "هو في أحدها أظهر" ولو قال: أرجح لئلا يستعمل لفظ أظهر في تعريف الظاهر لكان أولى.

أما عن **حكم الظاهر**: فالأصل أنه يجب أن يفسر بمعناه الأرجح، **ويدل على هذا عدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن أهل اللغة يفسرون الألفاظ بحسب ظواهرها ولا يتركون الظاهر إلا لدليل، حينئذ من أراد أن يفهم الكلام على وفق طريقة العرب وجب عليه أن يُعمل الظاهر في المعنى الراجح.

الدليل الثاني: أن القول بوجوب العمل بالمعنى الراجح يجعل للكلام معنى يمكن فهمه وامتثاله مما يتوافق مع مقصد وضع اللغة حيث وضعت للتفاهم والتخاطب.

الدليل الثالث: أنه قد ورد ألفاظ كثيرة ظاهرة في الكتاب والسنة أُكتفي بها ولم يذكر معها قرائن وقد قامت الحجة بهذه الألفاظ وما ذاك إلا لوجوب تفسير هذه الألفاظ بمعناها الراجح.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة على تفسير الألفاظ الظاهرة بالمعنى الراجح.

ومن أمثلة الألفاظ الظاهرة: عدد من أدلة إثبات الصفات، فإنه يجب تفسيرها بحسب المعنى الراجح ولا يجوز صرفها عن مدلولها بدون بدليل، قول الأئمة:" أمرّوها كما جاءت" أي: أثبتوها بحسب دلالتها على المعنى الراجح في لغة العرب، وليس المراد القول بالسكوت عن تفسيرها.

إذا هذه هي **المسألة الثانية**: حكم الظاهر.

المسألة الثالثة: متى يجوز ترك الظاهر؟

لا يجوز ترك المعنى الراجح من معاني الظاهر إلا إذا ورد دليل يدل على وجوب الانتقال إلى المعنى المرجوح أو يدل على أن المعنى الراجح لا يجوز تفسير اللفظ به وحينئذ يكون اللفظ بقرينته راجحًا في المعنى الآخر، ودليل العمل بالمعنى المرجوح حينئذ هو القرينة أو الدليل الآخر الدال على رجحان ذلك المعنى، وهذا يقال له: التأويل.

المسألة الرابعة: التأويل في كلام الشرع يطلق على عدد من المعاني:

المعنى الأول: حقيقة الشيء وما يؤول إليه، ومنه قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله} الآية. ومنها قول عائشة: "كان يتأول القرآن".

المعنى الثاني: استعمال لفظ التأويل في التفسير، وعلى هذين المعنيين وردت القراءة في قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا} فإن حقيقته وما يؤول الكلام إليه لا يعلمه إلا الله، وعلى هذا المعنى وجب الوقف على لفظ الجلالة، وأما إن كان المراد بالتأويل التفسير، فالراسخون يعلمون تفسيره، وعلى هذا وردت القراءة الأخرى بعدم وجوب الوقف على لفظ الجلالة، **فعلى**

الأول: تكون الواو استئنافية وما بعدها جملة جديدة، **وعلى الثاني**: تكون الواو عاطفة ويكون الراسخون في العلم حينئذ ممن يعلم تأويله.

المعنى الثالث من معاني التأويل: صرف اللفظ الظاهر عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح، وهذا هو الغالب في استعمال الأصوليين.

مسألة أخرى: حكم التأويل:

الأصل أن التأويل غير مقبول ومردود، وذلك لأن الواجب هو العمل بالظواهر على حسب الاحتمال الراجح كما تقدم، فلا يجوز ترك المعنى الراجح إلا لدليل، ومن هذا نعرف أن **التأويل ينقسم إلى قسمين**:

النوع الأول: التأويل المقبول وهو: الذي عضده دليل يدل على أن المعنى الراجح غير مراد وأن المقصود هو المعنى المرجوح.

والثاني: هو التأويل المردود وهو الذي لم يعضده دليل، والأصل العمل بالألفاظ على ظواهرها، **ومن أمثلته**: في قول الله عز وجل: {وكلم الله موسى تكليما} المعنى الراجح: إثبات صفة الكلام لله عز وجل، والمعنى المرجوح كما يقول بعض المؤولة: جرحه بجروح الحكمة، وهذا المعنى غير متأيّد بدليل فيكون مردودًا، بل قد قامت الأدلة على أن المعنى الراجح هو المراد، فإنه ضَعّف الفعل فقال: {وكلّم} وثانيًا: أكده بقوله: {تكليمًا} ولم يقل: كُلمًا، وثالثها: أنه خص موسى بذلك مما يدل على مزية لموسى ليست لغيره، وهناك أدلة كثيرة تدل على أن إثبات صفة الكلام وتفسير هذه الآية بها أولى من ضد ذلك.

مثال آخر للتأويل المقبول: في قوله عز وجل: {وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله} **فإن الفاء لها معنيان**:

الأول: التعقيب، وهو الأرجح في معناها، تقول جاء زيد فعمرو، يعني أن زيدًا جاء أولاً وأن عمروًا جاء بعده.

والمعنى الثاني: أن تكون الفاء لمطلق الجمع، وهذا معنى مرجوح، لكنه في هذه الآية تأيّد بدليل يدل على أنه لا يراد بالفاء التعقيب، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ أولاً ثم يقرأ القرآن.

وقول المؤلف هنا: "**الاحتمال الظاهر**" يعني المعنى الراجح، والراجح لا يسمى احتمالاً بخلاف المرجوح فإنه يسمى احتمالاً، ولذلك في التعريف قال: "ما احتمل معنيين" وكان الأولى أن يقول: "ما قد يفهم منه أكثر من معنى".

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك **مسألة أخرى** وهي: أن الظاهر ليس على رتبة واحدة، بل هو متفاوت الرتبة، وسبب تفاوت الرتبة: قوة المعنى المرجوح وضعفه، فإن المعنى المرجوح قد يكون قريبًا فلا يحتاج إلا إلى أدنى دليل يدل عليه، وقد يكون الاحتمال المرجوح بعيدًا جدًا حينئذ يحتاج إلى دليل قوي.

ثم ذكر المؤلف **مسألة أخرى** وهي: أنواع أدلة التأويل، فقال: "والدليل" يعني الذي يصرف به اللفظ الظاهر فيه عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح قد يكون قرينةً أي: لفظًا يقارن أو دلالة تقارن اللفظ الظاهر، وقد يفسر بما ورد في حديث: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ليس لنا مثل السوء" فإن قوله: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" قد يفهم منه تحريم الرجوع في الهبة وقد يفهم منه عدم التحريم لأن الكلب لا يحرم عليه ذلك، لكن اقترن به قرينة تدل على أن أحد المعنيين هو المراد في قوله: "ليس لنا مثل السوء".

النوع الثاني من أنواع أدلة التأويل: أن يكون هناك ظاهر آخر من دليل ثان، فحينئذ نفسر هذا اللفظ بحسب الظاهر الآخر أو قد يكون نصًا، **من أمثلته:** في قوله تعالى: {إنا نحن نزلنا الذكر} فإن نحن قد تفسر بأن المراد بها تعظيم المتكلم لنفسه وقد تفسر بالتعدد فأرجعناها لقوله تعالى: {قل هو الله أحد} وقوله: {إنما إلهكم واحد} وقوله: {وما من إله إلا إله واحد} وعرفنا أن المراد بهذا اللفظ هو المعنى الآخر من تعظيم المتكلم لنفسه.

الدليل الثالث من أدلة التأويل: القياس الراجح، فإن اللفظ المحتمل لمعنيين أو اللفظ الذي قد يفهم منه معنيان يفسر اللفظ بأحد المعنيين إذا كان هناك قياس صحيح يدل على أن أحد المعنيين هو المراد.

وقال هنا: "**ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح**" يعني أن المعاني التي قد يفهم منها اللفظ الظاهر إذا تساوت ولم يترجح أحدها على الآخر فحينئذ نطلب ترجيح أحد اللفظين من الخارج، **وأنبه هنا إلى**: أن كلمة الظاهر مرة تطلق ويراد بها اللفظ الظاهر وهو اللفظ الذي قد يفهم منه معنيان وفي أحدهما أرجح، وقد يراد بلفظة الظاهر الاحتمال فيكون المراد الاحتمال الراجح، بالتالي ينتبه القارئ لإطلاق هذا اللفظ فأصل الكلام في اللفظ الظاهر ولكنه مرة يستعمله في الاحتمال وجاء معنا مرارًا ويستعمل لفظة الظاهر في الاحتمال.

ننتقل إلى **مسألة أخرى** وهي: ما الذي نحتاج إليه من أمثلة الاعتضاد بدليل آخر في قول الله عز وجل: (حرمت عليكم الميتة والدم) فإن كلمة الدم تحتمل أن يدخل فيها دم العروق ويحتمل ألا يدخل دم العروق فيها لكن الراجح أنه يدخل وقد جاءنا دليل يدل على أن دم العروق لا يدخل في هذه الآية، وجاء في حديث عائشة: "أنهم كانوا يضعون اللحم في القدر وإن خطوط الدم لتُرى فيه" أو كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم، وقد يكون الدليل الصارف للفظ عن ظاهره دليلاً لغويًا كما في قوله تعالى: (فتحرير رقبة) في كفارة الظهار ثم جاء في آية كفارة القتل: (فتحرير رقبة مؤمنة) فالمعنى الراجح في آية الظهار أن الرقبة لا تتقيد بالإيمان ولكن اللغة دلت على أن المطلق يحمل على المقيد فصرفنا اللفظ عن ظاهره وهو عدم التقييد بالإيمان إلى معنى مرجوح لدليل يدل عليه، ثم ذكر المؤلف ما يحتاج إليه للتأويل ولعلنا إن شاء الله أن نتكلم عنه في لقائنا الآتي.

الملف الصوتي الثالث والستون:

تقدم معنا القسم الثاني من أنواع الكلام بحسب نوع دلالتها وهو الظاهر، وذكرنا أن المراد به اللفظ الذي يدل على معنيين هو في أحدهما أرجح، وأن حكمه أن يُعمل بالمعنى الراجح، ولا يجوز أن يُعمل بالمعنى المرجوح إلا إذا كان هناك دليل يجعل المعنى المرجوح راجحًا، وبالتالي يحتاج إلى شيئين:

الأول: أن يبين أن ذلك المعنى الآخر يحتمله اللفظ، ويقيم الدليل على صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، وهذا يُسمى تأويلا، والتأويل إن كان بدليل لمعنى محتمل فهو مقبول، وإن كان لغير دليل أو لمعنى غير محتمل فإنه لا يُقبل. ولعلنا إن شاء الله أن نأخذ شيئًا من أحكام التأويل وشيئًا من أمثلته.

الأمور التي تلزم المتأول

كل متأول يحتاج إلى:

بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه. ثم إلى دليل صارف له.

وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه.

مثاله: تأويل الحنفية قول النبي –صلى الله عليه وسلم–لغيلان بن سلمة –حيث أسلم على عشر نسوة–: "أمسك منهن أربعا وفارق من سواهن": بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس.

إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح: لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: "انكح أربعًا ممن شئت".

ومثال التأويل في العموم القوي: قول الحنفية في قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل". قالوا: هذا محمول على الأمة.

فثناهم عن قولهم "فلها المهر بما استحل من فرجها"؛ فإن مهر الأمة للسيد فعدلوا إلى المكاتبة.

وهذا تعسف ظاهر؛ لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء.

وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ.

وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور: قرينة تقترن باللفظ وتصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور:

الأول: أنه صدر بأي، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم.

الثاني: أنه أكد بـ "ما" وهي من مؤكدات العموم.

الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء.

ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة: لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة.

ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة "المكاتبة" ولو سمعنا نحن هذه الصيغة: لم نفهم منها "المكاتبة".

ولو قال القائل: أردت المكاتبة: لنسب إلى الألغاز. ولو أخرج "المكاتبة" وقال: "ما خطرت ببالي" لم يستنكر. فما لم يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟

وقد قيل في تأويل قوله –عليه السلام–: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام بالليل" –يحمله على القضاء– إنه من هذا القبيل؛ لأن التطوع غير مراد، فلا يبقى إلا الغرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة، فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح.

والصحيح: أنه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة، وإن كان كالغرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي.

وليس يظهر بطلانه كظهور التخصيص بالمكاتبة.

وعند هذا يعلم: أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب.

ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع.

في أوائل هذا الفصل ذكر المؤلف ما يحتاج إليه صارف اللفظ الظاهر عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح **وهو أمران:**

الأمر الأول: أن يبين أن اللفظ يحتمل ذلك المعنى الذي صرف اللفظ إليه، وذلك مبحث لغوي فيُرجع فيه إلى أهل اللغة لبيان أن اللفظ يحتمل هذا المعنى وأن العرب قد تستعمل هذا اللفظ في ذلك المعنى.

والأمر الثاني الذي يحتاج إليه صارف اللفظ الظاهر عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح: الدليل الذي يدل على أن اللفظ مصروف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح وبذلك ينقلب المعنى الراجح ليكون مرجوحًا، والمعنى المرجوح ليكون راجحًا.

وهذا لأن الأصل أن يُعمل باللفظ في المعنى الظاهر كما تقدم، لأنه هو مقتضى لغة العرب، فصرفه عن مقتضى لغة العرب يحتاج إلى دليل.

ثم أشار المؤلف إلى مسألة أخرى وهي: أن في مرات قد يقترن بالمعنى الراجح أدلة وقرائن تدل على نفي صحة التأويل وعلى وجوب حمل اللفظ على معناه الراجح، وقد يكون هذا بدليل قوي واحد وقد يكون بأدلة وقرائن تقترن باللفظ إذا اجتمعت دلت على مالا يدل عليه آحادها، وقد يكون مع اللفظ قرائن تدل

على أن المراد المعنى الراجح، وقد يكون هناك معه قرائن قد يُفهم منها أن المعنى المرجوح هو المراد، وحينئذ يحتاج الناظر إلى الترجيح بين هذه القرائن بحسب قوتها وظهورها.

ومن هنا تختلف الأنظار في القضايا التي تُعرض على الناظر في الأدلة الشرعية لبيان المراد الشرعي منها.

ثم أورد المؤلف نماذج قام بعض الفقهاء بصرف اللفظ الظاهر عن المعنى الراجح إلى معنىً مرجوح مع أن اللفظ قد اقترن به قرائن تدل على أن المراد هو المعنى الراجح دون المعنى المرجوح وتدل على أن التأويل غير مقبول.

المثال الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة، فإن غيلان قدم على النبي صلى الله عليه وسلم، وأخبره أنه معه عشر نسوة فقال له النبي ﷺ أمسك منهن أربعًا وفارق من سواهن.

فأخذ الجمهور من هذا اللفظ أنه من أسلم ومعه أكثر من أربعة نسوة فإنه يختار منهن أربعا سواءً المتقدمات بالنكاح أو المتأخرات ويفارق البقية، ويقولون بأنه لا مزية لبعضهن على بعض إلا بالاختيار، ويستدلون بهذا الخبر. لكن الحنفية رأوا رأيًا آخر فقالوا: بأن من أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة فلا يخلو حاله من أحد أمرين:

الحال الأول: أن يكون قد تزوجهن دفعة واحدة في عقد واحد فحينئذ يبطل نكاحهن جميعا، ويقولون بأن مراد النبي ﷺ بقوله أمسك منهن أربعًا، أي من هؤلاء أو من غيرهن.

الحال الثاني: أن يكون قد عقد عليهن في أوقات مختلفة فإذا أسلم ومعه أكثر من أربعة نسوة وقد عقد عليهن في أوقات مختلفة فإنه يمسك الأربع الآتي تزوجهن أولا، لأننا نتبين حينئذ أن نكاحه للمتأخرات باطل.

وعضدوه بالقياس فقالوا: بأنه لو فعل ذلك بعد إسلامه لفُعل به كذلك فمن فعل هذا قبل الإسلام يُفعل به كما يُفعل بالمسلم، وأوّلوا قوله "أمسك منهن أربعا" على هذا القسم بأن المراد به الأوائل وليس المراد به اختيار من شاء منهن، وقد ورد في بعض ألفاظ الخبر أنه قال "اختر منهم أربعا وفارق من سواهن".

والمؤلف قال بأن عمل الحنفية في صرف هذا اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لا دليل عليه، بل الأدلة تدل على بطلان هذا التأويل، حيث إن اللفظ اقترن به قرائن تدل على أن المراد الاختيار وليس

إمساك الأوائل منهن. **ومن الأدلة على ذلك** أربعة أدلة تدل على أن المراد المعنى الراجح دون المعنى المرجوح وأن التأويل غير مقبول:

الدليل الأول: أن السابق إلى أفهام الصحابة هو الاستدامة وليس المراد به تجديد العقود، ولذلك سبق إلى أفهامنا أن المراد بهذا اللفظ إبقاء نكاح من شاء منهن.

الدليل الثاني الدال على أن التأويل غير مقبول: أنه حصر الإمساك والاختيار إلى إرادة الزوج، ولو كان المراد باللفظ ابتداء عقد النكاح من جديد لما انحصر الحكم في رغبة الزوج بل لابد من النظر إلى رضا الزوجة.

الدليل الثالث: أن غيلان أسلم حديثًا ومثله يجهل أحكام النكاح ولو كان النبي ﷺ وجهه إلى ابتداء عقود النكاح لعلمه شرائط النكاح وأحكام عقد النكاح، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا محتاج إلى هذا الحكم، فلما لم يعلمه هذه الأحكام دل على أن المراد إمساك أربعًا من الموجودات، وليس المراد به ابتداء عقد جديد للنكاح.

الدليل الرابع: أنه لو أراد منه أن يبتدئ عقد نكاح جديد لما قال "أمسك منهن" وقال "وفارق من سواهن" ولقال له: انكح أربعًا منهن أو من غيرهن، فلما حصر الإمساك بأربعًا منهن دل ذلك على أنه ليس المراد ابتداء عقد جديد وإنما المراد به إمساك الأولات.

المثال الثاني للتأويل الذي وجد في اللفظ قرائن تدل على عدم اعتباره وتدل على أن المراد هو المعنى الراجح: حديث "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل" وهذا الحديث في **مسألة النكاح بلا ولي**: فقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن من شروط صحة النكاح أن يكون بولي ويكون المتولي للعقد هو الولي، **واستدلوا على ذلك** بهذا الحديث " أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل " حيث أتى بلفظة (امرأة) وهو نكرة في سياق الشرط (أيما) وهذا يدل على العموم.

وذهب الحنفية إلى أن الولي ليس بشرط في عقد النكاح، وقالوا بأن هذا الخبر لا يراد به الحرة بل حملوه على الأمة. **فرد عليهم الجمهور**: بأنه قد ورد في الحديث بأن النبي ﷺ قال " فلها المهر بما استحل من فرجها " والأمة لا تملك وبالتالي لا تُعطى المهر.

وحينئذ قالوا: بل المراد بقوله "أيما امرأة نكحت نفسها" هو المكاتبة وهي المملوكة التي عقدت عقدًا مع سيدها على أن تدفع مالاً بنجوم معينة تكون حرة بعدها، فحينئذ صرفوا اللفظ العام الدال على أن المراد كل امرأة إلى جعله يراد به المرأة المكاتبة.

قال المؤلف: (وهذا تعسف ظاهر) أي ترك لسلوك الطريق السوي إلى طريق غير مقبول أو غير موصل، **واستدل المؤلف على ذلك بعدد من الأمور:**

الأول: أن هذا اللفظ " أيما امرأة " لفظ عام وعمومه قوي وقد صُدّر بأي وهي من أسماء الشرط، وكثير من أهل العلم لم يخالف في عموم أدوات الشرط إلا القليل من العلماء وهناك من كان يخالف في بقية صيغ العموم لكنه في أسماء الشرط لا يخالف في دلالتها على العموم. والذي يظهر أن الدلالة على العموم هنا ليست لأداة الشرط (أيما) وحدها، بل لكون النكرة قد وردت في سياق الشرط، وذلك أن أدوات الشرط ثلاثة أنواع:

النوع الأول: حروف، مثل إذا وإن، وهذه الحروف لا تدل على العموم بنفسها.

والنوع الثاني: أي: وهي لا تدل على العموم وإنما تدل على الإطلاق فالمراد أحد الأفراد، لكن لفظ النكرة إذا ورد في سياق الشرط أو النفي أفاد العموم، ولذلك لما وُجد معها (ما) أفادت العموم، وهكذا لما وجد معها النكرة.

والنوع الثالث من أدوات الشرط: أسماء الشرط غير (أي) فإنها تفيد العموم.

استدل المؤلف ثانيًا: بأن المكاتبة لفظ أو فرد نادر ووجوده قليل، وليس من عادة العرب أن يستعملوا اللفظ العام بعموم قوي ويريدون به الصور النادرة قليلة الوقوع.

الدليل الثالث: أن الصارف لهذا اللفظ – من إرادة المرأة الحرة إلى إرادة المكاتبة –عن العموم ليس دليلاً قويًا وإنما دليلهم قياس النكاح على المال، فكما أن المرأة تتولى مال نفسها قالوا فكذلك تتولى نكاح نفسها.

وهذا الدليل ليس دليلاً قويًا لوجود الفروقات الكثيرة بين مسائل النكاح ومسائل المال.

وهكذا أيضًا قالوا: بأن اللفظ صُرف عن ظاهره بدلالة القياس، لأن الشريعة قد دلت على أن الذكر يتولى نكاح نفسه بنفسه، قالوا فنقيس على ذلك الأنثى.

ومثل هذا القياس أيضًا لا يصلح لأن يكون صارفًا لهذا اللفظ عن دلالته على العموم إلى إرادة صورة نادرة به وذلك لأن الشريعة قد خالفت بين الذكر والأنثى في مواطن من الأحكام.

ومما يدل على أن هذا التأويل مردود أنه قد استعمله في أنه رتب بطلان النكاح على عدم وجود الولي في معرض الجزاء وهذه صيغة تدل على إرادة العموم وإرادة تثبيت هذا الحكم حكم بطلان النكاح على مالم يكن فيه ولي.

وقد قال المؤلف هنا: بأن هذا اللفظ من الألفاظ الدالة بقوة على العموم وأنه لو اقتُرح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة تدل على العموم أقوى من هذه الصيغة لما استطاع أن يأتي بذلك وهذا دليل آخر على أن التأويل مردود.

دليل آخر على أن هذا التأويل مردود: أن الصحابة لم يفهموا من هذا الخبر أن المراد به المكاتبة، واستدل على ذلك بكون إرادة المكاتبة بهذا اللفظ من الأمور التي لا تسبق إلى الذهن بل تخفى على الأذهان بل يُعد من الأمور الملغزة التي يمكن الإلغاز بها بعدها ولكونها غير سابقة للذهن.

القضية الثالثة التي وجد فيها قائل بتأويل اللفظ عن ظاهره مع وجود أدلة وقرائن تدل على أن المراد المعنى الراجح دون المرجوح وأن التأويل غير مقبول هو: قول النبي "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" وذلك أن العلماء اختلفوا في حكم وجوب تبييت النية:

فذهب الجمهور منهم مالك والشافعي وأحمد إلى أن صيام رمضان يشترط له أن تبيت النية من الليل وأنه لا يجزئ أن يكون بنية من النهار، واستدلوا عليه بحديث: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل".

وذهب الحنفية إلى أن صيام رمضان لا يجب تبيت النية فيه وأن من نوى بنية من النهار قبل الزوال صح صومه، وقالوا بأن حديث "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" مؤول مصروف عن ظاهره، فإن المراد به صيام القضاء، وبالتالي صرفوا هذا اللفظ من عمومه إلى حمله على بعض أفراده.

هذا التأويل مردود:

أولاً لأن هذا التأويل غير مستند إلى دليل وبالتالي يكون التأويل مردودًا.

استدل المؤلف على رد التأويل هنا: بأنه بالاتفاق بأن صيام التطوع غير مراد به بهذا الحديث، لأن صيام التطوع يصح بنية من النهار، فلم يبقى إلا صيام الفرض، وصيام الفرض على ثلاثة أنواع أو أربعة أنواع: صوم رمضان، وصوم القضاء، وصوم النذر، وهناك رابع وهو صوم الكفارة.

وحينئذ صوم النذر هذا نادر وهكذا صوم الكفارة نادر، وبالتالي صرف اللفظ العام "لا صيام" على أن المراد به الصورة النادرة وهي صيام النذر وصيام القضاء بعيد، وبالتالي يحتاج إلى دليل قوي لصرف اللفظ عن المعنى الراجح وهو العموم إلى هذه الصور النادرة.

ولا شك أن هذا التأويل مخالف لظاهر اللفظ ولذلك يحتاج إلى دليل قوي ليصح هذا التأويل، وهذا التأويل وإن كان تأويلاً غير صحيح ولم يقم عليه الدليل لكنه ليس تأويلاً بعيدًا نادرًا كتأويل حديث أيما امرأة بأن المراد به المكاتبة، وذلك لأن صور القضاء والنذر والكفارة تحدث كثيرًا بخلاف تزويج المكاتبة فإن حدوثه نادر جدًا، بخلاف وجود النذر والكفارة وصيام القضاء فإنه يوجد في صور متعددة، ولذلك فإن نسبة وجود هذه الأنواع الثلاثة إلى أنواع الصيام كثير بخلاف نسبة وجود المكاتبة إلى النساء فإنه قليل أو نادر، ولذلك صح أن الفرض وهو صيام رمضان أسبق إلى الفهم فتخصيصه بأن المراد به القضاء والنذر هذا يحتاج إلى دليل قوي ولكن احتياجه إلى الدليل القوي ليس كاحتياج صرف لفظة أيما امرأة إلى المكاتبة.

ثم بعد ذلك ذكر المؤلف قاعدة في هذا الباب فقال: بأن إخراج الصورة النادرة من اللفظ العام هذا أمر قريب وبالتالي لا يحتاج إلا إلى أدنى دليل تخصيص يصلح له.

والأمر الثاني: جعل اللفظ العام لا يدل إلا على الصورة النادرة وهذا أمر مخالف لظاهر كلام العرب وبالتالي يحتاج إلى دليل قوي لذا قال (وإخراج... والقصر) يعني جعل دلالة اللفظ العام مقتصرة على الصورة النادرة هذا أمر ممتنع، ولكن بين هاتين الدرجتين درجات كثيرة متفاوتة منها ما هو بعيد يحتاج إلى دليل قوي، ومنها ما هو قريب فيحتاج إلى أدنى دليل، وبالتالي تُعطى كل مسألة حكم خاص بها ومن ثَمّ ينتقل البحث إلى عمل الفروعي أو الفقيه الذي ينظر في الأدلة الجزئية.

وبهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن التأويل وشروطه وما يحتاج إليه من نوع الدليل الذي يصرف اللفظ عن ظاهره عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح.

طالب: في حديث غيلان الدليل الأول والثاني واضح المقصود به عدم الاختيار أنه يختار منهن أربعًا بل يلزم بالأول لكن الثالث والرابع تكلم عن مسألة الابتداء والاستدامة؟

الشيخ: نعم هم يقولون لو عقد عليهن في عقد نكاح واحد لوجب عليه مفارقتهن وابتداء عقد جديد لمن لمن أراد منهن، قال المؤلف: لو كان المراد ابتداء عقد نكاح جديد لمن عقد عليهن بعقد واحد لذكر له شرائط النكاح الجديد، هم قسّموا المسألة إلى قسمين.

طالب: ترتيب الحكم على الشرط في معرض الجزاء هل هذا من صيغ العموم؟

الشيخ: هو يقول أسماء الشرط دالة على العموم لذاتها فإذا رُتب عليها حكم في معرض الجزاء دل على قوة عمومها، لأنه رتب عليه حكمًا.

طالب: في مثل قوله تعالى: (وجاء ربك) المؤول يقول: وجاء أمر ربك، والسني يقول لا، مثل هذه الألفاظ هل هي محتملة بحيث نقول أن التأويل محتمل؟

الشيخ: أولاً: عندنا أن الأصل العمل بالظواهر، وأنه لا يصلح أن يُترك الظاهر إلا لدليل. ثانيًا: الأدلة التي أوردها المؤول هنا أدلة غير صحيحة، ولا يصح الاستناد عليها، القول بأن هذا يؤدي إلى التشبيه قول ليس بصحيح بل نفي المجيء هو الذي يؤدي إلى التشبيه لأنه فر من التشبيه بالأحياء على حسب ظنه القاصر فشبهه بالجمادات، ثم قد ورد في النصوص ما يدل على المغايرة بين مجيء أمره ومجيئه، كما في قوله تعالى: (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ)[1] (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ)[2] ففارق بينهم، فدل هذا على أنه لا يصح مثل هذا التأويل، وقد قامت الأدلة على بطلان هذا التأويل.

طالب:

الشيخ: لا هو لا يحتمل التأويل إلا لدليل ولا يوجد معهم دليل بالتالي ما يقبل مثل هذا، بس هذه الأدلة الأخرى دلت على أن القول وهذا التأويل ضعيف جدًا.

---

[1] من الآية ١٥٨ سورة الأنعام

[2] من الآية ٣٣ سورة النحل

الملف الصوتي الرابع والستون:

القسم الثالث: المجمل

وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى.

وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

وذلك مثل: الألفاظ المشتركة كلفظة "العين": المشتركة بين "الذهب" و"العين الناظرة" وغيرها. و"القرء" للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة.

وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى: {أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ}، متردد بين الزوج والولي.

وقد يكون بحسب التصريف كالمختار، يصلح للفاعل والمفعول.

وقد يكون لأجل حرف محتمل: كالواو، تصلح عاطفة، ومبتدأة.

و"من" تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، وأمثال ذلك.

[حكم المجمل]

فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه.

[صور اختلف في إجمالها]

فأما قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ} ونحوها: فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع.

ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية.

ومن أنس بتعارف أهل اللغة: علم أنهم يريدون بقوله: "حرمت عليك الطعام": الأكل، دون اللمس والنظر، و"حرمت عليك الجارية": أي الوطء. ويذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له.

وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية.

وحكي عن القاضي أنه مجمل؛ لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بها، فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها أو لمسها؟

وهذا قول جماعة من المتكلمين.

وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والصريح يكون بالوضع تارة، وبالعرف أخرى.

وقوله الله –تعالى–: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}: ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام، فيحمل على عمومه.

وقال القاضي: هو مجمل.

ذكر المؤلف هاهنا القسم الثالث من أقسام أنواع الكلام من جهة دلالتها وهو المجمل، **والإجمال في اللغة:** يطلق ويراد به: عدّ الشيء، يقولون أجمل الحساب أي عده.

وأما معنى المجمل في الاصطلاح، **فهناك منهجان في حقيقة المجمل:**

المنهج الأول: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى.

قوله (ما لا يفهم) أي: اللفظ الذي لا يُفهم، أي: لا يُعرف ما المراد منه، ومن ثمّ يشمل الألفاظ المهملة ويشمل ما لم يُفهم المراد منه كما في قوله: (وآتوا حقه يوم حصاده)، ويشمل ما يحتاج إلى مبين يُوضح المراد منه، ويشمل المشتَرك المتردد بين معنيين بشرط ألا يراد بالمشترك جميع معانيه.

المنهج الثاني في حقيقة المجمل: ذكره بقوله: **(ما احتمل)** أي اللفظ الذي يحتمل **(أمرين)** أي معنيين **(لا مزيّة لأحدهما على الآخر)** أي لا يُوجد دليل يُرجّح أن يكون المراد باللفظ أحد المعنيين.

وعلى هذا يقتصر معنى المجمل على المشترك والمتردد بين معنيين، المتردد بين حقيقته ومجازه مع تساوي هذه الاحتمالات، **ومَثّل لهذا:** بالألفاظ المشتركة، **والمراد باللفظ المشترك:** لفظ واحد يدلّ بأصل الوضعِ على معنيين لا علاقة لأحدهما بالآخر، **ومن أمثلةِ ذلك:** لفظة (المشتري) فإنها تصدق على المقابل للبائع، وتصدق على الكوكب المعروف، كلاهما إطلاقان لُغويّان، ويُوضَّح ما المقصود باللفظ من المعنيين: سياقه وقرائنه المحتفّة به.

وقد مثّل المؤلف بعدد من الأمثلة للألفاظ المشتركة:

المثال الأول: لفظة العين، فإنها تصدق على الذهب فإنه يُقال له عين، وتصدق على العين الباصرة قال تعالى: (ألم نجعل له عينين)، وتصدق على عين الماء قال تعالى: (إن المتقين في جنّاتٍ وعيون)، وتصدق على الجاسوس، وكل هذه الإطلاقات إطلاقات لغوية ليست من باب الحقيقة والمجاز وإنما هي من الحقائق اللغوية، وهنا اشتراك في لفظ واحد.

المثال الثاني: لفظة القرء، فإنها تطلق في لغة العرب ويُراد بها الحيض، وتطلق ويراد بها الطهر، ولذلك اختلف العلماء في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء)، هل المراد به: أن العدة ثلاث حِيض؟ أو أنّ المراد بِهِ ثلاثة أطهار؟ **قال أحمد وأبو حنيفة**: المراد الحِيض، **وقال مالك والشافعي**: المراد الأطهار، وبالتالي تختلف طريقة حساب عدة المطلقة.

المثال الثالث: لفظة الشفق الواردة في الخبر التي هي أول وقت صلاة العشاء، وذلك أن الشفق قد يراد به: الحمرة التي تكون في الأفق، وقد يراد به: البياض، ولذلك اختلفوا في آخر وقت صلاة المغرب وأول وقت صلاة العشاء، **فالجمهور قالوا**: أول وقت صلاة العشاء هو بالشفق الأحمر، **وعند أبي حنيفة**: أن أول الوقت هو الشفق الأبيض، فهنا كلمات وقع الإجمال فيها.

إذًا **النوع الأول من أنواع المجملات**: الألفاظ المشتركة.

النوع الثاني من أنواع الألفاظ المجملة: الألفاظ المركّبة، فإنه قد يأتي تركيب يقع التردد في المراد به، **ومن أمثلته**: في قوله تعالى: (إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فهل المراد به الزوج أو المراد به الولي؟ **وينبني عليه**: هل يحقّ للولي أن يتنازل عن شيءٍ من المهر خصوصًا في المطلقة قبل الدخول بها؟ وقد **قال مالك وجماعة منهم أحمد في المشهور عنه**: بأن المراد بالآية الولي، **وقال آخرون المراد به**: الزوج.

ومن أمثلة ذلك أيضًا: في قوله تعالى: (فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) هل المخاطب به أولياءُ المقتول أو أن المخاطب به القاتل؟ وهنا وقع التّردد والإجمال في لفظ مركب.

النوع الثالث من أنواع المجمل: أن يكون الإجمال بحسب التصريف، **ومن ذلك**: في لفظة (المختار) فإنه قد يراد اسم الفاعل الذي اختار أو يراد به اسم المفعول الذي قد وقع عليه الاختيار، **ومن أمثلته**: قوله تعالى: (لا يُضار كاتب ولا شهيد) فإنه يتردد بين أن يُراد بالآية أن يكون الكاتب والشهيد قد نُهيا عن الإضرار وقد يراد به النّهي عن الإضرار بهما، فيحتمل أن يكون كاتب وشهيد فاعل ويحتمل أن يكونا نائبا فاعل.

النوع الرابع من أنواع الإجمال: الإجمال بسبب الحروف، وبعض أهل العلم يجعل هذا من القسم الأول، وذلك أن الحروف تُطلق على معانٍ مختلفة فإذا لم يكن مع الحرف قرينة توضّح المراد به يكون الكلام مترددًا بين هذه المعاني، **ومثّل له المؤلف بعدد من الأمثلة:**

المثال الأول: (الواو) فإنها مرةً تكون عاطفة ومرةً تكون للابتداء، **ومن أمثلته:** في قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا بِهِ كلٌ من عند ربنا) **وقد قيل:** بأن الواو للابتداء فتكون جملة (يقولون) هي الخبر، ومن ثمّ يُحصر تأويله في الله عز وجل، **وقيل:** بأن الواو للعطف، وعلى ذلك يكون (الراسخون) ممن يعلم تأويله، ولفظة (التأويل) مجملة لأنه قد يراد بها التفسير، وقد يُراد بها ما يؤول إليه الكلام فهي لفظٌ مشترك، إذًا لفظة (تأويله) لفظ مشترك.

ومن أمثلة الحروف التي وقع تردد في المعنى بسببها: لفظة (مِن) بكسر الميم فإنها **تأتي مرة للتبعيض** كما في قوله تعالى: (ولتكن منكم أمّةٌ يدعون...) قوله (منكم) هذه للتبعيض،

وكذلك تأتي (من) **من أجل الغاية** تقول: جاء من السوق، سأذهب من المسجد إلى خارج المدينة، تكون **لابتداء الغاية** ومنه قوله تعالى: (وجاء رجل من أقصى المدينة)،

وقد تكون (من) **للجنس** كما في قوله تعالى: (ما يأتيهم من رسولٍ...) فإذا جاءت (مِن) يقع التردد فيها بسبب صلاحيتها لهذه المعاني، ولذلك وقع التردد في قوله تعالى في التيمم: (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) هل المراد التبعيض وبالتالي لا بد أن يكون التيمم على التراب الذي فيه غبار كما يقول الشافعيّ وأحمد؟ أو أن قوله (وأيديكم منه) لابتداء الغاية وعلى ذلك لا يشترط أن يكون التيمم على التراب؟

وقد ذكر العلماء وأهل اللغة معاني الحروف، عُني بعض الأصوليين بسياق ذلك، وقد ألف عدد من أهل اللغة مؤلفات في بيان معاني الحروف، **قد يمثلون له:** بقوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم) هل الباء للإلصاق أو للتبعيض؟

ننتقل لجزئيةٍ أخرى وهي: حكم المجمل وماذا نفعل به.

المجمل إن أمكن حمله على جميع معانيه **فقال الجمهور:** يحمل المشترك على جميع معانيه إذا لم تكن متنافية، وأما إذا كانت متنافية فالأصل أننا نتوقف في معناها ودلالتها ولا نحمل اللفظ على بعض معانيه إلا بدليل،

والدليل على ذلك: أن المجمل إما أنه لا يعلم معناه أو يقع التردد في نفس السامع من جهة معناه ومن ثم نحتاج إلى دليل وقرينة توضح المراد منه.

أورد المؤلف بعد ذلك عددًا من الأمثلة على ألفاظ مجملة:

المثال الأول: إضافة الأحكام التكليفية إلى الأعيان فإن الأصل أن الأحكام التكليفية تصدق على الأفعال، فلو قلت لكم ما حكم السماء؟ فهذا ذات وعين لا يتعلق الحكم بها وإنما يتعلق الحكم بفعل المكلف، تقول ما حكم النظر إلى السماء؟ ما حكم الأفعال التي لنا تعلق بها؟

فإذا جاءنا في النصوص الشرعية حكم تكليف من تحريم وإيجاب، وتعلق بذات حينئذ ماذا نقول فيه؟

ومن أمثلته: قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم)، وقوله: (حرمت عليكم الميتة) فماذا نفعل في مثل هذه الألفاظ؟ **العلماء لهم ثلاثة أقوال:**

القول الأول: أننا نفسر هذا اللفظ لفعل واحد حسب ما يتبادر إلى أهل العرف من الأفعال، وهذا قول جماهير أهل العلم، وقد نسبه المؤلف إلى أبي الخطاب وبعض الشافعية، **يستدل على ذلك**: بأن أهل اللغة يحملون مثل هذا السياق على الدلالة العرفية، القرآن نزل بلغة العرب، وأعراف الناس نجعلها في تفسير الألفاظ بمثابة لغة العرب، ويستدل على تقدير فعل مناسب بحسب العرف: بالاستدلال بأن الدلالة العرفية بمثابة الدلالة اللغوية، ولذلك **قسمنا الحقائق إلى**: حقيقة وضعية لغوية، حقيقة عرفية.

دليل آخر لهم: قالوا بأن العرب تفهم من هذه اللفظة الفعل المناسب، والنصوص الشرعية كتابًا وسنة تُفسَّر بطريقة العرب في فهم كلامها، **يستدلون على ذلك**: بأن هذه الأعيان التي ورد الحكم بشأنها إنما وضعت لمعنىً يتعارف عليه أهل العرف، وبالتالي إذا ورد الحكم متعلقًا بها فلا بد من تقدير فعل يتضمن المقصود الذي من أجله أعدت هذه العين.

القول الثاني: أن قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) وما ماثله من التحريم المتعلق بالأعيان يكون مجملًا، **ويستدل على ذلك بعدد من الأدلّة:**

الدليل الأول: أن الأحكام الشرعية لا تنطلق ولا تنطبق إلا على الأفعال، أما الأعيان فإنه لا يتعلق بها حكم إلا من جهة التعلق بفعل متصل بتلك الأعيان.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الأفعال التي يمكن تقدير الكلام بها كثيرة متعددة، وبالتالي يبقى الكلام مترددًا بين هذه المعاني؛ فإنه إذا قال: (حرمت عليكم الميتة) يحتمل أن يراد الأكل، وأن يراد البيع وأن يراد النظر وأن يراد اللمس إلى غير ذلك مما يحتمله هذا اللفظ.

القول الثالث في المسألة: القول بالعموم بحيث تقدّر جميع الأفعال الممكنة، ويكون قوله: (حرمت عليكم الميتة) يشمل جميع الأفعال إلا ما ورد دليل يستثني من حكم هذه الآية، وهذا يسمونه: عموم الاقتضاء، إذًا القول الثالث: أن قوله: (حرمت عليكم الميتة) عام.

ما معنى الاقتضاء؟ المعنى بالاقتضاء: أن يكون في الكلام حذف نحتاج إلى تقديره وهنا: (حرمت عليكم الميتة) هناك فعل محذوف فنحتاج إلى تقدير الفعل وبالتالي يقولون: بأنه لم يتم الحذف إلا من أجل تعميم الكلام، فيكون قوله: (حرمت عليكم الميتة) أي: حرمت عليكم جميع الأفعال المتعلقة بالميتة، **ويترتب على هذا**: حكم الانتفاع بالميتة إذا قلنا: (حرمت عليكم الميتة) أي: الأكل، احتجنا إلى دليل آخر لمعرفة حكم الانتفاع بها، وإذا قلنا بالعموم قلنا: بمنع الانتفاع بالميتة.

المؤلف قد رجح القول الأول: بأنها تُفسّر بحسب دلالة العرف.

مثال آخر لِما وقع التردد فيه هل هو من الألفاظ المجملة أو لا: قوله تعالى: (وأحل الله البيع) هنا البيع مصدر، فالمصدر الذي يعلق به الحكم هل نقول هو عام أو هو مجمل؟

فإن العلماء لهم قولان:

القول الأول: قال الجمهور: هو لفظ عام، وجعلوا (أل) هنا للاستغراق والشمول.

القول الثاني يقول: بأن قوله: (وأحل الله البيع) لفظ مجمل؛ لتردده بين العقود الجائزة والممنوعة.

والقول الصواب: هو أن قوله: (وأحل الله البيع) أنها للعموم، وذلك أن العرب تفهم من هذا وما ماثله استغراق جميع أفراده، وحينئذ لا نمنع نوع من أنواع البيوع إلا بدليل يدل على المنع منه، **ترتب عليه**: هل الأصل في العقود هو الحلّ والجواز والصحّة أو لا؟

هذا خلاصة الكلام في القسم الثالث ولعلنا إن شاء الله نذكر عددًا من الأمثلة على ألفاظ وقع التردد فيها هل هي من قبيل المجمل أو لا فيما يأتي.

الملف الصوتي الخامس والستون:

لا زال الكلام في ذكر عدد من الصور التي تكون أو أُختلف في إجمالها هل هي مجملة أو لا؟ ونأخذ بإذن الله عز وجل هذا اليوم عدد من الصور أولها نفي الفعل عند عدم إرادة نفي ذات الفعل هل يكون من المجملات أو لا، وثانيها رفع ما لا ترتفع ذاته هل يُحمل على الإجمال أو لا؟

فصل: نفي الذوات لا يقتضي الإجمال

وقول النبي –صلى الله عليه وسلم– "لا صلاة إلا بطهور" ليس بمجمل.

وقال الحنفية: هو مجمل؛ لأن المراد به: نفي حكمه؛ إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل، فيكون خلفا، وليس حكم أولى من حكم.

قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية: لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما يصار إلى الإضمار: إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ.

فإن قيل فالفاسدة تسمى صلاة.

قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته.

والصحيح: أن يحمل ذلك على نفي الصحة.

وجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته كقولهم: "لا علم إلا ما نفع" و "لا عمل إلا بنية" و "لا بلدة إلا بسلطان" يراد به: نفي الفائدة والجدوى.

ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة، فيكون على خلاف العرف.

ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية؛ فإنه: إن أريد بالصلاة الشرعية: الصورة: لم يكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفًا.

وإن فسرت بالفعل مع الحكم: لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

فصل

وقول النبي –صلى الله عليه وسلم– "لا عمل إلا بنية" يدل على نفي الأجزاء وعدمه؛ لما ذكرنا من العرف، فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف وكل هذا نفي لما لا ينتفي، وهو صدق، لأن المراد: نفي مقاصده لا نفي ذاته.

هذه ثلاثة مباحث تابعة لمبحث دلالة الاقتضاء، وذلك أن الكلام في هذه الأنواع الثلاثة لا يصح إلا بتقدير، وحينئذ **وقع الاختلاف في مثل هذا اللفظ على ثلاثة أقوال:**

منهم يقول: بأننا نقدر فعلاً مناسبًا بحسب العرف.

ومنهم من يقول: نجعله عامًا فنفسره بجميع التقديرات الممكنة.

ومنهم من قال: بأنه متردد بين هذه التقديرات الممكنة فيكون مجملاً كما قلنا في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) هل هو مجمل أو المحرم الأكل أو المحرم جميع الأفعال؟

في قوله: "لا صلاة إلا بطهور" وما ماثلها الذي يكون فيه النفي للفعل، هنا صورة الفعل قد توجد بدون طهور فنحتاج إلى تقدير من أجل أن يصح الكلام، **الحنفية قالوا:** بأن هذا اللفظ مجمل لتردده بين احتمالات متعددة لا مزية لأحدها على الآخر، لأنه لابد فيه من تقدير، والتقديرات متعددة وليس بعضها أولى من بعض، أما كونه لا يصح فلأننا نجد صلوات في الصورة لكنها بدون طهور، والتقديرات ليس بعضها أولى من بعض فيكون مجملاً لتردده بين هذه الأمور المجملة، فيحتمل أن قوله (لا صلاة) أي: لا صلاة صحيحة، ويحتمل أن يكون قوله (لا صلاة) أي: مجزئة أو لا صلاة كاملة أو لا صلاة مقبولة أو لا صلاة يؤجر عليها، فلما ترددت قالوا بأن هذه التقديرات متقابلة ومن ثم يكون اللفظ مجملاً نتوقف في دلالته حتى يأتي دليل يوضح لنا ما هو المراد من هذه التقديرات، **ومثل هذا:** حديث: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" وحديث: "لا نكاح إلا بولي" الذي نُفي فيه الفعل مع أن الفعل قد توجد صورته في الخارج فحينئذ نحتاج إلى تقدير ليصح.

القول الثاني: وهو قول الجماهير: أننا نحمله على ما يتبادر إلى الذهن بحسب العرف الشرعي، وبالتالي المعروف أن الصلاة المراد بها في الشرع: الصلاة الصحيحة الشرعية، وبالتالي نختار هذا لكونه هو المتبادر إلى الذهن، وبالتالي لا نحتاج إلى تلك التقديرات الأخرى، وكون الشارع قد غلب على لسانه استخدام لفظ الصلاة في الصلاة الشرعية يجعلنا نرجح أحد هذه المعاني وهو الصلاة الشرعية، **أصحاب القول الثاني قالوا بأن الدليل:** أنه قد اشتهر بالعرف أن يُنفى الشيء ويراد بذلك نفي فائدته، ومثل له بقولهم: "لا علم إلا ما نفع" و"لا عمل إلا بنية" بعني فائدة ذلك وجدواه، ولو قدرنا أن قوله (لا صلاة) تحمل على ما هو أعم بحيث تشمل في الصلاة الفاسدة لكانت الصلاة هنا استعملت في معنىً مع عدم فائدة الصلاة فيها.

القول الثالث: يقول بأننا نحمل هذا اللفظ على جميع معانيه الممكنة مالم يكن بينها تضاد أو يأتي دليل يدل على أن أحد المعاني ليس مرادًا بهذا اللفظ، وقوله (لا صلاة) يعني لا صلاة صحيحة ولا صلاة مجزئة

ولا صلاة مقبولة، ولكننا لا نحمله على أن المراد به لا صلاة كاملة لأن هذا المعنى يتنافى مع المعنى الآخر الذي يقتضي بتقدير الصحة.

وهي ثلاثة أقوال للأصوليين مشهورة عندهم، **من أمثلة هذا أيضًا**: حديث: "لا عمل إلا بنية" فهنا نُفي الفعل في قوله (لا عمل) ولكننا في الخارج نجد أعمالاً تقع بدون نية، وبالتالي نحتاج إلى تقدير من أجل أن يصح الكلام، فهنا دلالة إضمار إذ لا يصح الكلام إلا بتقدير مضمر، **وقد اختلف العلماء في مثل هذا على ثلاثة أقوال كما تقدم**:

قول يقول: بأن هذا اللفظ مجمل، لأن التقدير متردد بين معان متعددة ليس بعضها أولى من بعض فيكون مجملاً.

والقول الثاني يقول: بأننا نحمله على المعنى الذي يتبادر إلى الذهن وهو حمله على العمل الشرعي الصحيح وقوله (لا عمل) أي: لا عمل صحيح شرعًا إلا بنية، لأن هذا هو المتبادر إلى الأذهان بحسب العرف الشرعي، لأن العادة أن أهل اللغة والعرف ينفون الشيء لنفي فائدته والفائدة إنما تكون بنفي الصحة الشرعية.

والقول الثالث يقول: بأن هذا اللفظ من ألفاظ العموم فنقدر هنا كل فعل أو كل تقدير يمكن أن يُحمل اللفظ عليه، وهذه ثلاثة أقوال عند الأصوليين.

فصل: رفع الخطأ رفع للحكم

وقوله -عليه الصلاة والسلام-: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" المراد به رفع حكمه؛ فإنا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجل عن الخلف.

وقيل: المراد: رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان ولزوم القضاء، لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عامًّا في كل حكم، كما لم يجعل قوله -تعالى- {حَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} عامًّا في كل حكم.

بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه.

فههنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهم من قولهم: "رفعت عنك الخطأ" المؤاخذة به والعقاب، والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحانًا، ليثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد.

وأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة.

قال أبو الخطاب: "وهذا لايصح؛ لأنه لو أراد نفي الإثم: لم يكن لهذه الأمة فيه مزية؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة".

ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا يرتفع ذاته: اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحدًا.

كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته: انتفى حكمه؛ ليكون وجوده وعدمه واحدًا.

الاستعمال الثالث: في قوله: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" من المعلوم أن الخطأ يوجد في الأمة وأن النسيان يوجد في الأمة، وبالتالي لم يُرفع ذات الخطأ وذات النسيان، ومن هنا نحتاج إلى تقدير من أجل أن يصح الكلام وهذا ما يسمى بدلالة الاقتضاء ومن ثم في قوله: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" لابد من تقرير، **فوقع الاختلاف في مثل هذا اللفظ على ثلاثة أقوال**:

منهم من يقول: هذا اللفظ مجمل لأنه يحتمل معاني متعددة، فيحتمل أن يراد به نفي الإثم كأنه قال: رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان، ويحتمل أن يراد به نفي العقوبة فيكون المراد: رفع عن أمتي عقوبة الخطأ والنسيان، ويحتمل أن يراد به: الضمان رفع عن أمتي ضمان الخطأ والنسيان، ويحتمل معانٍ أخرى وبالتالي يكون هذا اللفظ من المجاملات.

والقول الثاني: بأننا نحمل هذا اللفظ على جميع معانيه الممكنة، فإنه لم يحذف الحكم هنا إلا لفائدة هي تعميمه.

والقول الثالث: يقول بأن هذا اللفظ نفسره بحسب العرف، فننظر إلى ما تعارف الناس على نفيه في مثل هذا السياق فنحمل الكلام عليه، وهذا هو مذهب الجمهور، **ولكن الجمهور اختلفوا فيما يتبادر إلى الذهن من هذا اللفظ على أقوال:**

القول الأول: أن المراد به رفع حكمه، والمراد بالحكم أثر الشيء، رفع عن أمتي الخطأ أي: رفع عن أمتي حكم الخطأ، قالوا: لأننا لا يمكن أن نحمله على الصورة لأننا نجد أن الخطأ وجد في الأمة، وكلام الله لا يمكن أن يكون مخالفًا للواقع، فقالوا: بأن المراد به رفع الحكم وهو الأثر.

وقال طائفة: بأن المراد به نفي أو رفع الإثم فقط.

والفرق بين القولين في مسألتين: في وجوب الضمان وفي لزوم القضاء، فإذا قلنا رفع حكم الخطأ أي كل آثار الخطأ قد رفعت عن العبد، وإذا قلنا رفع عن أمتي الخطأ أي إثم الخطأ والمآخذة بالخطأ فحينئذ يكون قد قصرنا اللفظ على معانٍ قليلة، وقالوا: بأن هذا هو المتبادر إلى الذهن أن المراد به نفي الإثم وليس نفي الضمان ولزوم القضاء.

واستدلوا على ذلك أيضاً: بأن رفع الضمان والقضاء هذا ليس فيه مزية بل قد تكون المزية بإيجاب الضمان وبإيجاب القضاء، لأن في ذلك فتحًا لباب عبادات جديدة يتمكن المؤمن فيها من عبادة ربه سبحانه وتعالى.

وقد يستدل بعضهم أيضاً على هذا: بأنا وجدنا الشرع قد أثبت الضمان والقضاء في مسائل مع كونها خطأً، ففي القتل الخطأ تجب الكفارة مع أنه خطأ، فحينئذ لا يمكن أن يقال بأن قوله "رفع عن أمتي الخطأ والإنسان" يراد به رفع الضمان، ولذلك مثلاً: في قتل الخطأ تجب الدية على العاقلة وتجب الدية على الصبي والمجنون.

وهكذا نجد أن حالة الاضطرار يرتفع الإثم عن أكل الميتة لكن لا يرتفع الضمان، فلو أكل المضطر مال غيره وجب عليه ضمانه، وهكذا في مسألة قاتل الصيد فإن المحرم إذا قتل الصيد ولو خطأً أو نسيانًا وجب عليه الضمان بالمثل، وإنما ينتفي الإثم فقط، وفي بعض المسائل قد ينتفي الضمان الذي قُرر من أجل كونه عقوبة.

أبو الخطاب اعترض على هذا القول الذي قال به مؤلف وجماعة في تفسير قوله: "رفع عن أمتي الخطأ" بأن المراد به: رفع الإثم، فقال: بأن رفع الإثم عن المخطئ والناسي لا تختص به هذه الأمة، فإن الناسي غير مكلف في جميع الشرائع، وبالتالي نفسره بأن المراد به: رفع الحكم بحيث يشمل الضمان والقضاء إلا ما دل دليل على خلاف ذلك وليس المراد به: رفع الإثم والمؤاخذة فقط.

وأجاب بعضهم عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يكون رفع الإثم خاصًا بهذه الأمة، فتكون هذه مزية لهذه الأمة ليست لغيرها من الأمم السابقة.

وهناك قول آخر في هذه المسألة يقول: بأننا نجعل هذا اللفظ من ألفاظ العموم بحيث نقدر جميع الأفعال وجميع الآثار التي تكون للخطأ والنسيان، لأنه لما لم يصح حمل اللفظ على حقيقته اللغوية لوجود الخطأ والنسيان في الأمة حملناه على نفي الآثار فتشمل جميع آثاره.

إذًا هذه ثلاث صيغ من الصيغ الذي أُختلف في إجمالها، **ومنشأ الخلاف فيها**: هو أن اللفظ لا يصح أن يحمل على معناه اللغوي وبالتالي احتاج إلى تقدير ليكون الكلام صحيحًا من ثم تعددت التقديرات التي يمكن أن يقدر بها الكلام، **فقيل**: بأنها مجملة لتردد الكلام بين هذه المعان المختلفة، **وقيل**: بأنها من ألفاظ العموم بحيث نحمل الكلام على جميع الاحتمالات ما لم تكن متنافية أو متضادة، **وقيل**: بأننا نفسر هذا اللفظ بحسب العرف فنقدر معنىً عرفيًا مناسبًا للكلام، وقد يختلف أصحاب هذا القول في بعض الصور في المعنى العرفي المناسب ليكون التقدير الكلام وتفسيره مبنيًا عليه، هذا ما يتعلق بهذه المباحث.

الملف الصوتي السادس والستون:

فصل: في البيان

والمبيّن في مقابلة المجمل. واختلف في البيان:

فقيل: هو الدليل. وهو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

وقيل: هو ما دل على المراد بما يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل.

يقال لمن دل على شيء: "بينه" و"هذا بيان حسن" وإن لم يكن مجملًا، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء: بيان، وليس ثم إشكال.

ولا يشترط –أيضًا– حصول العلم للمخاطب؛ فإنه يقال: "بيّن له، غير أنه لم يتبيّن".

ابتدأ المؤلف هنا في هذا الفصل مباحث البيان، وقد ذكر المؤلف أن **العلماء لهم منهجان في حقيقة البيان:**

منهم من يرى: أن البيان يشترط له أن يكون مسبوقًا بإجمال، **ومنهم من يرى:** أن كل توضيح للحكم فإنه يكون بيانًا ولو لم يسبقه إجمال، فهذان منهجان لأهل العلم ولا مشاحة في الاصطلاح.

وهكذا بالنسبة للمجمل، **المجمل للعلماء فيه قولان في حقيقته:**

منهم من يقول: بأن المجمل ما لا يُعرف منه أي معنى، **مثل قوله عز وجل:** (وآتوا حقه يوم حصاده) فإن كلمة (حقه) لا يفهم منها أي معنى فتكون من المجمل.

منهم من قال: المجمل ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنىً معين، وأراد بهذا أن المجمل هو اللفظ المتردد بين معنيين فصاعدًا بدون ترجيح لأحدهما، **ومن أمثلته في قوله تعالى:** (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فإن القرء قد يراد به الحيض وقد يراد به الطهر.

والمجمل كما تقدم يحتاج إلى دليل يوضحه ويبين المراد منه، قال المؤلف: (**واختلف في البيان فقيل: هو الدليل**) والحقيقة الدليل هو المبين وليس هو ذات البيان.

ثم عرّف الدليل: بأنه ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن، **العلماء لهم في حقيقة الدليل مذهبان:**

منهم من يقول: الدليل قد يوصل إلى علم وقد يوصل إلى ظن، وهذا مذهب جماهير أهل العلم ويستدلون عليه بأن هذا هو المعنى اللغوي له.

وهناك منهج أخر: يحصر اسم الدليل فيما يُنتج العلم، وأما ما ينتج الظن فإنهم لا يسمونه دليلاً وإنما يسمونه أمارة، والغالب في هذه الطريقة أنها تكون للأشاعرة، التفريق بين الدليل والأمارة، والمسألة اصطلاحية إذا لم يُرتب عليها ثمرة عملية.

وقوله: **(ما يتوصل بصحيح النظر فيه)** لأن الدليل إذا لم يجد من ينظر فيه فإنه لا ينتج علمًا ولا ظنًا، وهكذا لو وجد من ينظر فيه لكنه ليس بنظر صحيح فإنه لا ينتج علمًا صحيحًا أو ظنًا صحيحًا.

ثم ذكر منهجًا آخر في تعريف البيان فقال: (وقيل هو- أي البيان - إخراج الشي من الإشكال إلى الوضوح) وهذا على أحد المنهجين الذي يحصر البيان في التوضيح لمجمل سابق له، وأما إذا قلنا بأن البيان يدخل فيه ابتداء الأحكام فلا يصدق هذا التعريف على البيان، والتعريف هنا (إخراج الشيء) هذا للتبيين وليس للبيان، ثم إنه يلزم على هذا أن لا يسمى البيان الذي لم يفهمه أحد لا يسمى بيانًا، فلو وجد دليل مبين لكنه لم يستفد منه أحد ولم يتوضح منه حقيقة الحال فإنه لا يسمى بيانًا على هذا التعريف، لأنه اشترط في البيان أن يكون هناك إخراج.

وذكر المؤلف بعده تعريف آخر فقال: (بأن البيان: هو ما دل على المراد) يعني على مقصود المتكلم بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، يعني بخطاب جديد لا يستقل، دل على المراد (بـ) الباء هنا متعلقة بالمراد يعني أن البيان هو الخطاب الذي دل على المراد، والمقصود من خطاب سابق لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

وهذه التعريفات الأخيرة هي خاصة بأحد المنهجين في حقيقة البيان التي تشترط سبق الإجمال قبله، وقد نقل المؤلف هنا منهج من يرى أن البيان يشمل توضيح الأحكام ابتداءً فقال: (وقد قيل: هذان الحدان - أي التعريفان السابقان - يختصان ببيان المجمل، وأما البيان الذي يكون على سبيل الاستقلال والابتداء فإنه لا يدخل في هذه التعاريف مع أنه يسمى بيانًا، ويقال لمن دل على شيء بينه وإن لم يكن هناك إجمال سابق، وكذلك يقال هذا بيان حسن وإن لم يكن هناك إجمال سابق) وهكذا تسمى النصوص التي توضح الأحكام ابتداءً وتعرّف بها ابتداءً تسمى بيان، وعلى كل ليس هناك إشكال لأن الخلاف في مصطلح واصطلاح،

وذكر المؤلف هنا: بأن البيان لا يشترط فيه أن يكون المخاطبون قد فهموا ذلك البيان، وإنما يكون بيانًا بكونه صالح لتوضيح الحكم والتعريف به وإن لم يُفهم أو يسبق بإجمال، قال: ولا يشترط أيضًا في كون الخطاب بيانًا أن يحصل العلم للمخاطب بذلك البيان، فإنه يقال: بيّن له غير أنه لم يتبين، فدل هذا على عدم اشتراط معرفة البيان من المخاطب على كون الخطاب بيانًا.

فصل: الأمور التي يحصل بها البيان

ثم البيان يحصل: بالكلام.

وبالكتابة: ككتابة النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى عماله في الصدقات.

وبالإشارة، كقوله -صلى الله عليه وسلم-: "الشهْرُ هَكَذَا وهَكَذَا وهَكَذَا" وأشار بأصابعه.

وبالفعل، كتبيينه الصلاة والحج بفعله.

فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي" و"خذوا عني مناسككم".

قلنا: هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله.

والبيان بالفعل أدل على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول، لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- لا يقر على الخطأ.

فكل مفيد من الشارع بيان.

ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه، كتبيين آي القرآن بأخبار الآحاد.

ذكر المؤلف بعد ذلك مبحثًا مستقلاً فيما يتعلق بأساليب البيان، فقال: **البيان يحصل بأمور متعددة:**

الأمر الأول: أن يكون بالكلام، **من أمثلة هذا**: في قوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) بيّنها بالآية بعدها قال: (قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون) هذا بيان بالكلام وهكذا في قوله: (عليها تسعة عشر) هذا كلام بيّنه ما بعده بقوله: (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ومثله قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم) بينه الخطاب الذي بعده بقوله: (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) ومثله في قوله تعالى: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي".

النوع الثاني من أنواع البيان: البيان بالكتابة، بأن يكتب النبي صلى الله عليه وسلم كتابًا يوضح المراد، **من أمثلته**: كتابة النبي صلى الله عليه وسلم إلى عماله في الصدقات فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتابًا يبين فيه فرائض الزكاة مما كان تفسيرًا لقوله تعالى: (وآتوا الزكاة).

النوع الثالث من أساليب البيان: البيان بالإشارة، **ومن أمثلته**: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه ثلاث مرات" أصابع الكفين مما يشعر بأن الشهر يكون ثلاثين يوم، **من أمثلة هذا النوع**: ما ورد في حديث كعب بن مالك وابن أبي حدرد لما تخاصما في دين كان بينهما وأشار النبي صلى الله عليه وسلم أن ضع النصف وكان ذلك بالإشارة.

النوع الرابع: البيان بالفعل، **ومن أمثلة ذلك**: أن النبي صلى الله عليه وسلم بين قوله: (وأقيموا الصلاة) بفعله ثم قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي" فالبيان كان بفعله صلى الله عليه وسلم، وهكذا في قوله: (ولله على الناس حج البيت) بينه فعل النبي صلى الله عليه وسلم للمناسك.

أورد المؤلف اعتراضًا على هذا فقال: بأن البيان لم يكن بالفعل وإنما كان بالقول في قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي" وفي قوله: "لتأخذوا عني مناسككم".

وأجاب عن هذا: بأن هذا الحديث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" لا نعلم منه كيفية الصلاة ولا كيفية المناسك وإنما علمنا بكيفية الصلاة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، ثم ما المانع من أن يكون البيان بالفعل بل البيان بالفعل أوضح وأدل على الصفة لأنه عندما تفعل فعلًا عند الإنسان يعرف الصفة أكثر مما لو أعطيتها له شفاها، وكذلك البيان بالفعل أوقع في الفهم يعني يجعل على الناس يسارعون إلى فهمه مما لو وصف الفعل بقوله بدون أن يفعله أمامهم، وذلك لأن الإنسان إذا شاهد فإنه يكتسب من العلم ما لا يكتسبه من نُقل إليه الواقع بواسطة الكلام، ولذلك في المشاهدة زيادة على الأخبار.

وبذا يتبين لنا أن مما يحصل به البيان الفعل، **ومن أمثلته في قوله تعالى**: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) بين النبي صلى الله عليه وسلم كيفية السعي بفعله ابتدأ بالصفا وصعد الجبلين وهكذا أفعال النبي صلى الله عليه وسلم مبينه ومثله في قوله: (وليطوفوا بالبيت العتيق) بينّها طواف النبي صلى الله عليه وسلم قد ابتدأ بالحجر الأسود ووضع البيت عن يساره إلى غير ذلك من بيان صفة الطواف بواسطة الفعل.

الأسلوب الخامس من أساليب البيان: السكوت، فإن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على فعل من الأفعال يدل على جواز ذلك الفعل، **ومن أمثلته**: أكل الضب على مائدة النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا أكل الخيل قالت أسماء: "نحرنا فرسًا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكلناه" وكذلك أكل

الأرنب حديث أنس: "أنفجنا أرنبًا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأكلناها" إلا إذا نظرت إلى زيادة فطلب النبي صلى الله عليه وسلم وركها، فهذا كله بيان لجواز الفعل بواسطة السكوت عنه.

ثم قرر المؤلف قاعدة كلية فقال: (كل مفيد من الشارع بيان) كل مفيد أي: كل خطاب يستفاد منه حكم شرعي فإنه يكون بيانًا ولو لم يسبقه إجمال، وفي بعض النسخ: وكل مقيد من الشارع بيان.

من أمثلة البيان بالسكوت: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر على خبيب عندما صلى الركعتين قبل قتله.

كذلك من أنواع البيان: البيان بالترك، **ومن أمثلته:** في قوله: (وأشهدوا إذا تبايعتم) هذا أمر والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، ولكن في فعل النبي صلى الله عليه وسلم عندما ترك الإشهاد قلنا هذا بيان بواسطة الترك، عُلم بأن الأمر هنا في هذه الآية ليس على سبيل الإيجاب.

ثم انتقل المؤلف إلى مسألة متعلقة **بشروط البيان**، هل يشترط في البيان تساوي البيان والمبين في الدرجة؟ أو يشترط ألا يكون البيان أضعف من المبين؟ أو يجوز البيان ولو مع التفاوت في القوة والضعف؟

هذه ثلاثة أقوال في المسألة، ومن ثمراتها: بيان عموم القرآن بخبر الواحد، **والأرجح**: أن البيان لا يشترط فيه هذا الشرط ويجوز أن يكون المبِيّن أضعف من المبيَّن في الرتبة، ولذا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد بالاتفاق والتخصيص بيان وخبر الواحد أضعف من عموم القرآن.

وهنا مسألة تقابل هذه المسألة وهي مسألة: **البيان بالأضعف في الدلالة**، فإذا كان التفاوت في نوع الدلالة فهل يجوز بيان الأقوى بالأضعف أو لا؟

الصواب من أقوال أهل العلم: جواز البيان حينئذ، لأن الضعف في الدلالة ليست من الجهة التي يكون بها البيان وإنما من جهة أخرى، قد يكون ضعيفًا في الدلالة من جهة لكنه يصلح لأن يثبت به البيان من الجهة الأخرى.

وأما بالنسبة **لبيان القرآن بواسطة خبر الآحاد**، فإن العلماء منهم من أجاز ذلك وهو قول الجمهور، ومنهم من قال بأن هذا يجوز في بيان التوضيح دون بيان التغيير، هذا خلاصة ما ذكره المؤلف هنا في هذا المبحث.

طالب:

الشيخ: التبيين يحتاج إلى فاعل وفعل الفاعل، والبيان يصدق على الوضوح ولو لم يوجد مبين.

الملف الصوتي السابع والستون:

نتحدث في هذا اليوم بإذن الله عز وجل عن **مسألة تأخير البيان**، هل يجوز أن يؤخر البيان أو لا يجوز؟ وتأخير البيان على مسألتين:

المسألة الأولى: تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإذا كان في الناس حاجة إلى مسألة من المسائل وحكم من الأحكام، فهل يجوز تأخير بيانه أو لا يجوز؟

وقد ذكر المؤلف أن هذه المسألة لا خلاف فيها، وأنه قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبعض أهل العلم رأى أنه يلزم من يقول بجواز تكليف المحال أن يقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وترتب على هذه القاعدة عدد من المسائل، **من أشهرها**: مسألة السنة الإقرارية، فإن السنة الإقرارية مبنية على قاعدة تأخير البيان، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما شاهد أحد المسلمين يفعل فعلاً فإن من تأخير البيان عن وقت الحاجة ألا يبين عدم جواز فعله، فلما سكت عنه دل هذا على جواز فعله إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما **المسألة الثانية**: وهي مسألة: تأخير البيان عن وقت الخطاب بحيث يأتي خطاب مجمل لا يُعرف معناه، أو يُظن به أن يكون على ظاهره ثم بعد ذلك بمدة يأتي خطاب آخر يوضح ويبين الخطاب الأول، فهذا هو الذي قد حكي فيه الخلاف، فمنهم من جوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم، وقال طائفة بالمنع من هذا، وفرق بعضهم فقال: يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان التخصيص، وذلك لأننا نخشى من أن يُظن أن العموم باقٍ على أصله، لعلنا أن نقرأ مسألة تأخير البيان.

فصل: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة

ولا خلاف في: أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة:

قال ابن حامد والقاضي يجوز.

وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية.

وقال أبو بكر: عبد العزيز، وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة.

ووجهه ثلاثة أمور:

أحدها: أن الخطاب يراد لفائدته، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه.

ولا يجوز أن يقال: "أبجد هوز" يراد به: وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد.

والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: "في خمس من الإبل شاة": يريد به: خمس من البقر: لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال، وإيهام لخلاف المراد.

وكذا قوله -تعالى-: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص: فهو تجهيل في الحال.

ولو أراد بالعشرة: سبعة: لم يجز إلا بقرينة الاستثناء.

كذلك العام، لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقرينة فهو تغيير للوضع.

وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم؛ فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص، ولم يبين مراده: أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة.

والمجمل بخلاف هذا، فإنه لم يفهم منه شيء.

ولنا الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة:

قال الله -تعالى-: {فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} وثم للتراخي، وقال: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} ولم يفصّل إلا بعد السؤال.

وقال -في خمس الغنيمة-: {... وَلِذِي الْقُرْبَى ...} وأراد: "بني هاشم" و"بني المطلب" ولم يبينهم، فلما منع "بني نوفل" و"بني عبد شمس": سئل عن ذلك فقال: "إنا وبني عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام".

وقال لنوح: {احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ} فتوهم نوح -عليه السلام- أن ابنه من اهله، حتى بين الله -تعالى- له.

وقال: {أَقِيمُوا الصَّلاةَ}. وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي -صلى الله عليه وسلم- في اليومين.

وبان المراد بقوله -تعالى-: {وَآتُوا الزَّكَاةَ} بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "في أربعين شاة شاة" و "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة".

وبان المراد بقوله {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} بفعله؛ لقوله: "خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ".

والنكاح، والإرث أصلهما في الكتاب وبينهما النبي -صلى الله عليه وسلم- متراخيًا بالتدريج: من يرث، ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن يحرم.

وقوله -تعالى-: {وَجَاهِدُوا} عام، ثم قال: {لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى}.

وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده. وهذا لا سبيل إلى إنكاره.

وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات، فلا يتطرق إلى الجميع.

المسلك الثاني:

أنه لا يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ: بيان للوقت فيجوز أن يرد بلفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام.

أما قولهم: "لا فائدة في الخطاب بمجمل": فغير صحيح؛ فإن قوله -تعالى-: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} يعرف وجوب الإيتاء، ووقته، وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه: عصى.

وقوله –تعالى–: {أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ} يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أو للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا من كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكرًا، بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف "أبجد هوز" فإنه لا فائدة فيه أصلًا.

والتسوية بينه –أيضًا– وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها، غير صحيحة لما ذكرنا.

ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– جميع أهل الأرض بالقرآن، وينذر به من بلغه من الزنج٤ وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم "إياها".

وكيف يبعد هذا، ونحن نجوز كون المعدوم مأمورًا على تقدير الوجود، فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وههنا يسمى خطابًا؛ لحصول أصل الفائدة.

وأما الثالث: فإنما يلزم لو كان العام نصًّا في الاستغراق، وليس كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب.

فمن اعتقد العموم قطعًا: فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص.

أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقرة بالإبل، فليس من كلام العرب، بخلاف ما ذكرناه.

قام المؤلف بتحرير محل النزاع بذكر محل الاتفاق، قال: بأنه لا خلاف في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإنما الخلاف في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، **والمراد بهذا**: أن يأتي خطاب مجمل لا يوضح المراد منه ثم بعد مدة يتضح المراد منه، كما في قوله: {وآتوا حقه يوم حصاده} ثم بعد ذلك لم يُبيَّن المراد به إلا بعد مدة، ومثله أيضًا: أنه قد يرد العموم في مواطن ثم بعد ذلك لا يرد المخصص إلا بعد مدة.

بعد أن عرفنا المراد بالمسألة وتحرير محل النزاع نذكر الأقوال: **اختلف أهل العلم في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على ثلاثة أقوال مشهورة:**

القول الأول: أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهو قول الظاهرية والمعتزلة وبعض الحنابلة، **واستدلوا على هذا**: بأن الخطاب قبل البيان لا فائدة في الخطاب به، وبالتالي يكون وجوده كعدمه.

وأجيب عن هذا: بأن الخطاب قبل البيان قد لا يفهم المراد به في جزء، لكن يفهم المراد منه في بقية مدلولاته، فقوله: {وآتوا حقه يوم حصاده} يعرف منه: وجوب الزكاة، ويعرف منها: وقت زكاة الزروع والثمار، ويعرف منه: أن الزكاة حق في المال وبالتالي يستعد الناس للعزم على الطاعة، ولو قُدر أنه عزم على ترك الفعل لعد عاصيًا، فحينئذ نقول بأن هناك فوائد في الخطاب المجمل، والقول بأنه لا ثمرة له إذا جاز تأخير بيانه عن وقت الخطاب نقول ليس بصحيح بل له فوائد من جوانب أخرى.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الخطاب بدون البيان مخاطبة للناس بما لا يفهمون، وهذا لا يصح كما أن مخاطبة العربي باللغة العجمية غير مناسبة لأنه لا يفهم معنى الألفاظ ولا يدرك ما يريد.

وأجيب عن هذا: بأن هناك فائدة على ما تقدم، وبالتالي لا يمتنع أن يخاطب العربي بالعجمية، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم عامي الرسالة، يدخل جميع أهل الأرض في رسالته، ومن هنا لا استبعاد لأن يخاطب العربي بواسطة اللغة العجمية.

الدليل الثالث لهم: بأنه لا يصح تفسير اللفظ بخلاف ظاهره لما فيه من مخالفة مقصود الواضع في اللغة ولما فيه من إيهام بأن هذا المتكلم قد يريد بكلامه خلاف ظاهره وبالتالي لا يُعتمد عليه، ومثل له المؤلف بقوله: اقتل المشركين، فإن ظاهره تعميم القتل لكل مشرك، وبالتالي لو قُدر أنه لم يوضح التخصيص لأدى ذلك إلى أن لا يعمل بهذا اللفظ أو يُعمل به في غير مراد الشارع، فدل هذا على أن الأصل في الألفاظ الظواهر العمل بها بحسب ظاهرها ولا ننقله عن الظاهر إلا بدليل، ومن هذا: اللفظ العام فإن الأصل شموله واستغراقه لجميع الأفراد إذا لم يأتي دليل أو قرينة توضح أن الحكم بخلاف هذا.

وأجيب عن هذا: بأن العام يدل على أفراده لكن ليس على سبيل القطع والجزم، وبالتالي يمكن أن يرد المخصص عليه، وأما جعل التخصيص مماثلاً لاستعمال اللفظ بحيث يراد به خلاف مدلوله فهذا ليس هناك تساوي بينهما وبالتالي جعلهم قوله: (خمس من الإبل) وإرادة البقر بمثل قوله: {وآتوا حقه يوم حصاده}.

وبذا يتبين أن هذا القول مرجوح.

القول الثاني: بأن المجمل يجوز تأخير بيانه لأنه لا يترتب عليه أن يُفهم من الخطاب الشرعي غير مراد الشارع، بخلاف تأخير بيان التخصيص فهذا يمنعونه يقولون لاحتمال أن تقع الصورة المخصوصة فبالتالي يطبق عليه هذا الحكم العام، وهذا خلاف الحكم الشرعي والشارع لا يأتي بمخالفة أحكامه.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذا خلاف مراد واضع اللغة، وخلاف الواقع الذي فرضنا فيه المسألة، المسألة مفروضة في التأخير عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة وكلامهم إنما هو في تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو مسألة مغايرة.

القول الثالث: نسبه المؤلف إلى ابن حمدان والقاضي، بأنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا قول جمهور أهل العلم، واختاره المؤلف **واستدل عليه بأدلة**:

الدليل الأول: دليل وقوعه في الكتاب والسنة، فإن هناك نصوصًا كثيرة من القرآن والسنة تدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، من ذلك قوله: {فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه} معناه أنه ينزل ثم يأتي بيانه بعد ذلك، ومثله: {الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت} فقوله (ثم فصلت) يدل على المراد من أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وقال: {إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة} ولم يبين المراد بهذه البقرة فلما سُئل عنها بعد ذلك بيّن صفات هذه البقرة، وقد ذكر المؤلف هنا عددًا من النصوص الدالة على جواز إطلاق اللفظ بحيث يراد به بعض أفراده لكن لا يوضح إلا بعد زمن، قد ذكر المؤلف عددًا من الأمثلة التي جرى فيها تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قال المؤلف هنا: **(وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده)** هكذا قرر المؤلف أن جميع عمومات القرآن مخصوصة وهذا فيه نظر قول المؤلف: **(لا سبيل إلى إنكاره)** نقول بل أكثر عمومات القرآن باقية على عمومها، **ومن أمثلته**: في سورة الفاتحة: {الحمد لله رب العالمين} هل هو باق على العموم أو هو مخصوص؟ باق، لا زال رب العالمين، ومثل قوله عز وجل: {صراط الذين أنعمت علهم} الذين أنعمت

عليهم باق {غير المغضوب عليهم} العموم هنا باق {ولا الضالين} العموم هنا باق، فأكثر عمومات القرآن باقية على عمومها.

الدليل الثاني: دليل قياسي، أن النسخ يجوز فيه أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ بل هو الواجب، فإذا جاز هذا في النسخ الذي هو بيان للوقت فليجز في غيره مما هو بيان وتوضيح الخطاب الأول.

قال: **(فيجوز أن يرد بلفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام)** فهنا أورد الشارع خطابًا وقال: يا أيها المكلف افعل هذا الفعل على الدوام، فاعتقد وجوبه ثم بعد ذلك نُسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام، هذا جائز ولا حرج فيه، فهكذا فليجز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

هذا خلاصة ما في هذه المسألة، **ومن ثمراتها**: مسألة الفعل النبوي المخالف لظاهر النص، الأصل أنه يلزم الجمع بينهما لئلا يلزم أن يكون هناك تأخير البيان عن وقت الخطاب، وكما تقدم معنا مثال آخر في السنة الإقرارية، هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذه المباحث.

الملف الصوتي الثامن والستون:

باب الأمر

الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وهو فاسد؛ إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور.

وللأمر صيغة مبينة فتدل بمجردها على كونها أمرًا إذا تعرت عن القرائن وهي: "افعل" للحاضر، "وليفعل" للغائب. هذا قول الجمهور.

وزعمت فرقة من المبتدعة: أنه لا صيغة للأمر، بناء على خيالهم: أن الكلام معنى قائم بالنفس.

فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف:

أما الكتاب:

فإن الله –تعالى– قال لزكريا: {آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا، فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}. فلم يسم إشارته إليهم كلامًا.

وقال لمريم: {فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا}. فالحجة فيه مثل الحجة في الأول.

وأما السنة:

فإن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال "إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به".

وقال لمعاذ: "أمسك عليك لسانك" قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: "ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم".

وقال: "إذا قال الإمام {وَلا الضَّالِّينَ} فقولوا: آمين" ولم يرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان:

فإنهم اتفقوا –عن آخرهم– على أن الكلام: اسم، وفعل وحرف.

واتفق الفقهاء –بأجمعهم– على أن من حلف لا يتكلم، فحدّث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه: لم يحنث، ولو نطق: حنث.

وأهل العرف -كلهم- يسمون الناطق: متكلمًا، ومن عداه: ساكتًا، أو أخرس.

ومن خالف كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وإجماع الناس كلهم -على اختلاف طبقاتهم- فلا يعتد بخلافه.

فأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر: فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرًا.

ولو قال رجل لعبده: "اسقني ماء" عُدَّ آمرًا، وعُدَّ العبد مطيعًا بالامتثال، عاصيا بالترك، مستحقا للأدب والعقوبة.

[معاني صيغة الأمر]

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين:

الإيجاب كقوله-تعالى-: {أَقِمِ الصَّلاةَ}.

والندب كقوله-تعالى-: {فَكَاتِبُوهُمْ....}.

والإباحة كقوله-تعالى-: {فَاصْطَادُوا ... }.

والإكرام كقوله-تعالى-: {ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ}.

والإهانة كقوله- تعالى-: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ}.

والتهديد كقوله-تعالى-: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ.....}.

والتعجيز كقوله -تعالى-: {كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا}.

والتسخير كقوله -تعالى-: {كُونُوا قِرَدَةً}.

والتسوية كقوله -تعالى-: {فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا}.

والدعاء -كقوله-: "اللهم اغفر لي".

والخبر كقوله -تعالى-: {أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ}.

والتمني كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

فالتعيين يكون تحكمًا.

قلنا: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان؛ فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمرًا، وفرقوا بين "الأمر" و"النهي" فقالوا: باب الأمر: "افعل"، وباب النهي: "لا تفعل"، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل.

وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان: من العربية، والعجمية، والتركية، وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة.

وفي الجملة: كالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو: الفهم.

والصحيح: أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازًا مع القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها.

هذا المبحث اشتمل على عدد من المسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الأمر، والأمر في اللغة يراد به: الطلب، وقد يطلق لفظ الأمر على غير الطلب كما في قوله تعالى: "وما أمر فرعون برشيد" ولكن اطلاقها على تلك المعاني على غير الأصل. قد وقع اختلاف بينهم في الأمر هل هو حقيقة في القول أو أنه حقيقة في الفعل؟ وظواهر النصوص الشرعية والعربية تدل على أن الأصل في باب الأمر أن يراد به الطلب، وأن كلمة الأمر عند عدم تقيدها بقرائن تصدق على الطلب.

وأما التعريف في الاصطلاح فقد ذكر المؤلف فيه تعريفين:

الأول: أن الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، فالاستدعاء يراد به الطلب، وهذا التعريف يسير على مذهب من يفسر القول بالمعاني النفسية وعلى من يفسر القول بالألفاظ اللسانية، ولكنه يُخرج ما كان مثل الإشارة. وقوله على وجه الاستعلاء: أي على جهة طلب العلو، لأن لفظة افعل إذا وجهت لا على وجه الاستعلاء فإنه لا يسمى أمرًا بل يكون إما التماسًا وإما دعاءً، وبعض أهل العلم قال: على وجه العلو، وهذا فيه نظر وذلك لأن الأقل إذا طلب العلو على من هو أعلى منه فوجه صيغة الأمر توجه إليه اللوم والانتقاد، وقيل له لم تأمر من لا يصلح أن تأمره؟

وأما **التعريف الثاني** الذي ذكره المؤلف هو أن يقال: الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. قوله (المقتضي) أي: الذي يطلب، والمؤلف لم يرتضي هذا التعريف لعدد من الأمور، **أولها**: أن كلمة المأمور لا تعرف إلا بعد معرفة الأمر ولا يصح أن نورد في التعريفات أشياء لا تعرف إلا بعد معرفة المعرَّف، وهذا المسمى دورًا، كما أن بعضهم اعترض عليه لأن كلمة "طاعة" لا تفهم إلا بعد فهم الأمر.

المسألة الثانية: الصيغ الدالة على الأمر: هناك عدد من الصيغ تدل على الأمر.

أولها: صريح الأمر كما في قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا) وكما في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى).

الصيغة الثانية: ما كان على وزن "افعل" ومن أمثلته قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).

الصيغة الثالثة: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، كما في قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) وكما في الحديث: "إذا دخل أحدكم المسجد فليصل ركعتين قبل أن يجلس".

الصيغة الرابعة: اسم فعل الأمر، كما لو قال: حذار.

الصيغة الخامسة: الخبر الذي قد يتخلف فإنه يحمل على الأمر كقوله تعالى: (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً) وكأنه قال: أمّنوا من دخله.

كذلك من الصيغ: ما ماثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ). **ومن الصيغ أيضا**: المصادر إذا كانت في جواب الجزاء، ومنه قوله تعالى: "فضرب الرقاب".

المسألة التي تليها: هل للأمر صيغة تدل عليه بنفسها؟

قبل هذا يمكن أن نذكر معاني صيغة" افعل" فإن صيغة "افعل" لها عدد من المعاني ذكر المؤلف منها ثلاثة عشر معنى وبعضهم أوصلها إلى سبعة عشر والفرق فيها بين الإهانة والتهديد: أن الإهانة في فعل واقع لا محالة والتهديد يتعلق بفعل متوقع، وأما حديث "إذا لم تستح فاصنع ما شئت" فإن العلماء لهم فيه عدد من المعاني: المعنى الأول: أن المراد: الخبر لأنه يقول فإنك ستصنع ما شئت. وقد يكون المراد بقوله" فاصنع ما شئت": الأمر المقصود به الإباحة كأنه قال: إذا لم يكن الفعل الذي ستقدم عليه مما يستحي منه فلا بأس أن تفعله.

المسالة التي تليه: هل للأمر صيغة أو لا؟

المراد بهذه المسألة: هل هناك ألفاظ تدل على الطلب بذاتها أو لا؟ **تحرير محل النزاع**: إذا كان مع صيغة "افعل" قرائن فإنها تحمل على ما تدل عليه تلك القرائن، أما إذا لم يكن مع اللفظ قرائن فهل للألفاظ معاني تدل عليه بنفسها أو لا؟ وهذه هي مسألة الكلام هل هو الألفاظ والأصوات أو هو المعاني النفسية؟ أما عن أقوال العلماء فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: للأشاعرة أن الكلام هو المعاني النفسية ولا تدل الألفاظ على تلك المعاني إلا بوجود قرائن تحتف بالخطاب.

والقول الثاني: قول الجماهير أهل العلم بأن الكلام هو الأصوات والحروف وأن هناك صيغًا تدل على الأمر بنفسها ولو لم يكن معها قرائن، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة** قال المؤلف بأنها من الكتاب والسنة وكلام أهل اللغة والعرف والفقهاء:

الدليل الأول: قوله تعالى: (آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَ لَيَالٍ سَوِيّاً * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيّاً) فالإشارة التي سماها وحيًا هنا تشتمل على معاني نفسية ومع ذلك لم يعتبرها كلامًا مما يدل على أن الكلام ليس هو المعاني النفسية.

ومن أدلتهم: قوله تعالى لمريم: (فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا) ومع ذلك لما قابلت قومها أشارت إليه والإشارة تقتضي وجود معاني نفسية ومع ذلك لم يسمها كلامًا.

ويستدل عليه أيضًا: بعدد من الأدلة القرآنية ومنها قوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) والسماع إنما يكون للأصوات والحروف وليس المعاني النفسية.

استدلوا عليه بعدد من الأحاديث منها: حديث "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم" ففرّق بين الكلام وبين حديث النفس، واستدل عليه بحديث "أمسك عليك لسانك" مما يدل أن الأقوال في اللسان.

وهكذا استدل عليه: بإجماع أهل اللغة فإنهم يجعلون الكلام هو الألفاظ كقول ابن مالك: (كلامنا لفظ مفيد) هذا إجماع من أهل اللغة.

كذلك هناك **إجماع من الفقهاء** على عدم تسمية المعاني النفسية باسم الكلام لذلك لو حلف لا يتكلم ووجد عنده معاني نفسية لم يحنث بذلك.

كذلك **إجماع أهل العرف**: فإن من وجدت عنده أصوات وحروف سموه متكلمًا ومن لم توجد عنده سموه ساكتًا. بهذا يتبين تواتر الأدلة الدالة على مذهب الجمهور.

المسألة الأخرى: صيغة "افعل" هل تدل على الأمر بنفسها أو تحتاج إلى قرائن؟

بعض أهل العلم حكى أن خلاف الأشاعرة في هذه المسألة، قالوا لذلك هم لا ينازعون في أن لفظة أوجبت وألزمت تدل على الأمر وهذا الكلام فيه نظر فإن الأشاعرة يصرحون بمذهبهم في حقيقة الكلام وأن المراد به المعاني النفسية. إذًا المسالة الثانية ما هي؟ صيغة "افعل" هل تدل على الأمر بنفسها أو لا؟

وقد ذكر المؤلف أن أكثر العلماء يرون أن صيغة "افعل" تدل على الأمر **واستدلوا عليه بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: اتفاق أهل اللسان على جعل صيغة صيغة "افعل" دالة على الأمر والطلب والإلزام ولذلك يسموها أمرًا ويسمون المخالف لها عاصيًا، مثل له المؤلف: ما لو قال رجل لعبده: أسقني ماءً، هذا يعد أمرًا يعد السيد آمرًا ولو أطاع العبد لكان ممتثلاً ولو عصى ولم يستجب لكان عاصيًا، هذه كلها تدل على أن صيغة "افعل" دالة على الأمر.

الدليل الثاني: إجماع أهل اللغة، فإنهم يجعلون هذه الصيغة للأمر تدل على الأمر بنفسها وليس هذا خاصًا بلغة العرب بل كل لغة تحتاج إلى وجود أفعال أوامر.

الدليل الثالث: أننا لو لم نجعل صيغة "افعل" دالة على الأمر لأدى ذلك إلى القول بأن بعض المعاني العظيمة لم يجعل لها العرب ألفاظًا تدل عليه بنفسها فهذا يفضي إلى سلب فائدة الكلام.

القول الثاني: يقول بأن صيغة "افعل" لا تدل على الأمر بنفسها حتى يوجد معها قرينة، ومن المعلوم في تحرير محل النزاع أن صيغة "افعل" إذا كان معها قرينة على أن المراد بها الطلب حملت عليه وأنه إذا وجد معها قرينة على أن المراد بها غير الطلب فإنه يحمل على ما تدل عليه القرينة وإنما الخلاف في صيغة "افعل" إذا كانت مجردة عن القرائن، ذهب بعض أهل العلم إلى أن صيغة "افعل" لا تدل على الأمر، **واستدلوا**

عليه: بأن صيغة "افعل" قد وردت في لغة العرب في مواطن كثيرة ولم يرد بها الأمر، قد ذكر المؤلف نماذج لذلك.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذا خارج محل النزاع لأن هذه الأمثلة وجد فيها قرائن تدل على أن المراد بها ليس الأمر والطلب، وكذلك لو قلنا بأن صيغة "افعل" دالة على هذه المعاني بدون أن يكون معها قرائن لكان هذا من الاشتراك، والمشترَك لفظ واحد يطلق على معاني مختلفة كل منهما له وضع مستقل كما ذكرنا في لفظة "المشتري" تطلق على المقابل للبائع وعلى الكوكب المعروف، وحمل لفظ صيغة "افعل" على الاشتراك هذا خلاف الأصل بالتالي لا يحمل إلا بناءً على دليل وقرينة، ومن ثم قلنا بأن حمل صيغة "افعل" على الأمر هذا هو الأصل ولا يحتاج إلى قرينة، أما حمله على المعاني الأخرى فلا بد فيه من قرينة، فإذا كانت لا تدل على تلك المعاني إلا بالقرينة فهذا استعمال مجازي وهذا خارج محل النزاع لأن النزاع في الاستعمال الحقيقي.

وبهذا يتبين **رجحان قول الجماهير** في أن الكلام والأوامر هي الألفاظ والأصوات ويترجح أيضا أن صيغة "افعل" دالة على الطلب بنفسها ولو لم يوجد معها قرينة أو دليل.

تلاحظون أن الخلاف في هذه المسائل وخلاف الأشاعرة بناء على تفسيرهم بالكلام بالمعاني النفسية وسيأتي الخلاف في اشتراط الإرادة وأن المخالف فيه المعتزلة في لقاءنا القادم.

الملف الصوتي التاسع والستون:

فصل: لا يشترط الإرادة في الأمر

ولا يشترط في كون الأمر أمرًا: إرادة الآمر في قول الأكثرين.

وقالت المعتزلة: إنما يكون أمرًا بالإرادة.

وحده بعضهم: بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة.

ولأن الصيغة إن كانت أمرا لذاتها: فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن، فيبطل بكلام النائم والساهي.

فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه: المأمور به، وهو نفس الإرادة ولنا: أن الله أمر إبراهيم -عليه السلام- بذبح ولده، ولم يرده منه وأمر أبلي بالسجود، ولم يرده منه؛ إذ لو أراده لوقع؛ فإن الله -تعالى- فعال لما يريد.

دليل ثان: أن الله -تعالى- أمر بأداء الأمانات بقوله: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا}.

ثم لو ثبت أنه لو قال: "والله لأؤدي أمانتك إليك غدا إن شاء الله" فلم يفعل: لم يحنث؛ فإن الله -تعالى- قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة.

ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزا عن الإرادة؛ فإن السلطان لو عاتب رجلا على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفة أمره فقال له بين يدي الملك: "أسرج الدابة" وهو لا يريد أن يسرج؛ فيه من خطر الهلاك للسيد.

ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد إلا بمخالفته، وتركه امتثال أمره، وهو أمر، لولاه لما تمهد العذر.

وكيف لا يكون آمرا، وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر؟

فأما الاشتراك في الصيغة: فقد أجبنا عنه.

ولأننا قد حددنا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء.

وهذا الجواب عن الكلام الثاني، فإنا نقول: هي أمر؛ لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء.

ويخرج من هذا النائم والساهي؛ فإنه لا يجد على وجه الاستعلاء.

هذه ثلاثة مباحث يُحكى فيها الخلاف، والناظر في حقيقة الخلاف يجد أن ذكر الخلاف فيها توهين للنصوص ومحاولة إضعاف لدلالتها في النفوس:

أولها: جعل الأمر والصيغة لا تدل على الطلب إلا بالقرينة، مما يجعل بعض الناس قد يتفصى ويهرب من الاستجابة للأوامر بدعوى عدم القرائن التي معها كما ذكرنا الخلاف في المسألة السابقة.

المسألة الثانية: هذه المسألة: **مسألة اشتراط الإرادة للأمر، والمراد هنا:** الإرادة القدرية، وذلك لأن من لم يفعل الواجب ولم يمتثل الأمر يتمكن من أن يقول: الله لم يرد أن أمتثل لهذا الأمر وبالتالي لستُ مأمورًا لأن من شروط الأمر: أن يكون الآمر مريدًا لوقوع المأمور به ولم يقع مني المأمور به فيدل هذا على أنني لم أُؤمر، وإن كان المخالف هنا يعكس ويقول: بأن أفعال العباد لم يرد الله كونها، ولم يشأها، وذلك مبني على قوله في مسألة القدر.

وأما المسألة الثالثة: فهي المسألة الآتية: **مسألة دلالة الأمر على الوجوب:** فإن حكاية الخلاف فيها وجعل تلك المسألة مشتملة على أقوال متعددة:

القول بالوجوب أحدها يؤدي إلى إضعاف مكانة الأوامر في النفوس، ويجعل بعض النفوس لا تستجيب للأوامر بدعوى أن هناك أقوالاً كثيرة تقول بعدم دلالة الأوامر على الوجوب، مع أن الخلاف في المسألتين الأولتين نظري وليس بتطبيقي، والخلاف في المسألة الثالثة إذا نظرت إليه وجدته نظريًا أيضا، ووجدت أن المخالف فيه نادر بل وشاذ.

فإن قال قائل: كيف يُتوسع في البحث الأصولي مع أن الخلاف فيها شاذ؟ قيل: بأن الأصوليين عندهم من التحسس والتحرز ما يجعلهم يردون حتى على أقوال المخالفين من غير أهل ملة الإسلام كما مر معنا في مباحث المتواتر ودلالته على العلم، ومر معنا عدد من النقولات على أهل الديانات الأخرى.

إذا تقرر هذا ننتقل إلى المسألة التي بين أيدينا:

مسألة اشتراط الإرادة للأمر: المراد بالإرادة هنا: المشيئة الكونية القدرية، وليس البحث خاصًا بالأوامر الإلهية بل البحث عام لجميع الأوامر فهل يشترط في الآمر أن يكون قاصدًا لأن يفعل المأمور ما أمر به أو لا يلزم ذلك؟

والإرادة قد ذكر طائفة من أهل العلم أنه يراد بها ثلاثة معاني:

المعنى الأول: إرادة إيجاد الصيغة، وحكي الاتفاق على أن الأمر لا يكون أمرًا إلا إذا اقترن بهذه الإرادة، وبالتالي يخرج ما يتلفظ به الساهي والنائم والمتكلم بغير لغته التي لا يفهمها فإن ما يصدر من هؤلاء ليس بأمر ولو كان على صيغة افعل.

النوع الثاني من أنواع الإرادة: إرادة صرف اللفظ، من المعاني السابقة لصيغة افعل: الإرشاد والإكرام والإهانة والتهديد ونحو ذلك مما سبق إلى أن يكون مريدًا بها الطلب الملزم، وبعض أهل العقائد يشترط هذه الإرادة.

وقد انتقد طائفة من أهل العلم قول من يقول باشتراط هذا النوع بناءً على أن صيغة الأمر تُصرف للطلب أو تُحمل على الطلب عند عدم وجود الصارف، وقولهم بأنها تُصرف عن تلك المعاني إلى معنى الطلب هذا يخالف حقيقة هذا اللفظ، لأن إطلاق هذا اللفظ على الأوامر هو الحقيقة، والصرف لا يكون إلا عند ترك الحقيقة إلى المعاني المجازية.

النوع الثالث من أنواع الإرادات: إرادة الامتثال بحيث يكون الآمر قاصدًا لأن يفعل المأمور ما أُمر به، وهذا النوع هو محل الخلاف.

أما عن **منشأ الخلاف**: فإن المخالف في هذه المسألة وهم المعتزلة لا يفرقون بين الإرادة الشرعية والإرادة القدرية، والإرادة الشرعية مشترطة في الأوامر بخلاف الإرادة القدرية، فلما لم يُفرّق المعتزلة بين هذين النوعين من الإرادتين وجدوا أن الإرادة الشرعية مشترطة في الأمر ظنوا أن الإرادة القدرية كذلك.

أما عن **أقوال أهل العلم في المسألة**: فالجمهور يرون: أن الأمر لا يشترط فيه إرادة الآمر فعل المأمور به، وهذا مذهب أهل السنة والأشاعرة وطوائف من المعتزلة، وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة ذكرها المؤلف هنا، **منها**:

الدليل الأول: مسائل **النسخ قبل التمكن من الفعل**، فإن الله عز وجل عالم بأنه سيأمر بأشياء ثم ينسخها قبل أن يتمكن الناس من فعلها، مع الاتفاق على أن هذه أوامر، ومع الاتفاق على أنه يعلم بأن الناس لن يفعلوها، **من أمثلة ذلك**: قصة إبراهيم عليه السلام عندما أمره الله بذبح ولده وهو يعلم أنه سيُنسخ هذا الفعل قبل التمكن، **ومثله**: في قصة الأمر بخمسين صلاة التي نسخت إلى خمس صلوات، **ومثله**: مسألة الأمر بتقديم الصدقة بين يدي النجوى.

الدليل الثاني: المعاصي التي تقع من العباد، فإن الله عز وجل قد وجه لهم الأوامر وعلم أنهم لن يمتثلوا، وقد شاء مشيئة كونية عدم امتثالهم كما قال تعالى: {ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا} {ولو شاء ربك ما فعلوه} ويدل عليه قوله عز وجل واصفًا نفسه: {فعال لما يريد} هذا دليل على وجود أوامر مع عدم اقتران تلك الأوامر بإرادة الله من المأمورين امتثال الأمر.

الدليل الثالث: اتفاق الفقهاء على أن القسم الصادر من العبد بامتثال الأوامر إذا اقترن بالمشيئة فإنه لا يحنث العبد إذا لم يمتثل تلك الأوامر، ولو كان من شرط الأمر إرادة الامتثال لكان حانثًا، فلو قال قائل: "والله لأخرجن الزكاة أو لأخرجن صدقة الفطر في يوم العيد إن شاء الله" ثم لم يخرج صدقة الفطر في يوم العيد فإنه لا يُعدُّ حانثًا، مع أن صدقة الفطر مأمور بها بالاتفاق، ولو كان من شرط الأمر المشيئة والإرادة لكان حانثًا لأنه إنما علّق الامتثال بمشيئة الله.

الدليل الرابع: اتفاق أهل اللغة، فإنهم يتفقون على أن الأوامر لا يشترط فيها إرادة الآمر امتثال المأمور، فالقول بأن اللفظ لا يكون أمرًا بالإرادة مخالف لاتفاق أهل اللغة.

الدليل الخامس: استدلال ممزوج بين عُرف الناس والاستدلال العقلي، قال: أنّا نجد الأمر متميزًا عن الإرادة، فهناك مسائل كثيرة يعترف الناس بأن اللفظ فيها من الأوامر مع أننا نجزم بأن الآمر لم يرد من المأمور الامتثال، **وقد ذكر المؤلف هذا بهذا المثال**: لو عاتب السلطان رجلاً على ضرب عبده قال: يأيها الرجل لماذا تضرب عبدك؟ فمهَّد السيد عذره فقال: سأريك أن هذا العبد يستحق العقوبة والضرب، فقال السيد لعبده بين يدي الملك: افعل هذا الفعل (إسراج الدابة) هو لا يريد أن يمتثل المملوك أمره، لأنه لو امتثل أمره لأدى إلى أمور خطيرة لا يريدها، وإنما أراد بالأمر بيان أن هذا المملوك يستحق العقوبة لأنه لا يمتثل الأوامر، فبالاتفاق أن هذا أمر مع أن السيد لم يرد من المملوك الامتثال، قال: السيد والعبد والملك حاضرون والجميع يفهمون من هذه الصيغة الأمر والطلب المجزوم مع أنها لم يقترن بها إرادة الآمر امتثال المأمور لما أُمر به.

القول الثاني في هذه المسألة: أنه لا تكون الصيغة أمرًا (صيغة افعل وما ماثلها) حتى يقترن بها إرادة الآمر من المأمور امتثال الأمر، ولذلك فسَّر بعضهم قال: "وحدَّه" أي فسر بعض هؤلاء المخالفين الأمر: بأن الأمر إرادة الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، تلاحظون أن هؤلاء غلوا في هذا القول، فالأولون يقولون: الأمر الصيغة ويشترط فيه: الإرادة، وهؤلاء قالوا: الأمر هو الإرادة، والصيغة علامة عليه، ومحصلة القولين واحد، **استدل اصحاب هذا القول بعدد من الادلة:**

الدليل الأول: أن صيغة الأمر (افعل) مترددة بين عدد من المعاني كما تقدم معنا، وبالتالي لا نستطيع جعل هذه الصيغة دالة على الأمر إلا بدليل وهو الإرادة.

وأجيب عن هذا: بأن الأصل في هذه الصيغة (افعل) وما ماثلها أن تُحمل على الأمر بمجردها كما تقدم معنا في المبحث السابق، ولا تحمل على المعاني الأخرى إلا إذا وجد معها دليل أو قرينة.

الدليل الثاني: قالوا بأن الصيغة لو كانت أمرًا لذات اللفظ لا يمكن أن تكون أمرًا لذات اللفظ، وذلك لوجود (افعل) دالة على غير الطلب كما في التهديد، وليست دلالتها على الأمر لتجردها من القرائن بدلالة أن النائم والناسي والساهي إذا تلفظوا بهذه الصيغة فلا يكون كلامهم أمرًا، فدل هذا على أنه لا بد أن يقترن بالصيغة إرادة الامتثال ليكون الكلام أمرًا.

خلاصة هذا الدليل: تقسيم الاحتمالات في ذكر السبب في كون اللفظ أمرًا، يقولون: ما هو السبب في كون هذه الصيغة (افعل) دالة على الطلب المجزوم والأمر؟ يقولون هذا لا يخلو من أمور:

الأمر الأول: أن يكون ذلك لذات اللفظ، وهذا باطل بدلالة وجود اللفظ مع عدم دلالته على الطلب الجازم، كما في صيغ التهديد.

الاحتمال الثاني: أن تكون دلالة اللفظ (افعل) على الطلب لتجرد اللفظ عن القرائن، وهذا الاحتمال غير وارد بدلالة وجود صيغة (افعل) مجردة عن القرائن ومع ذلك ليست للأمر كما في النائم والناسي.

فلم يبقى إلا **الاحتمال الثالث** ألا وهو: أن هذه الصيغة لا تدل على الطلب الجازم إلا لاقتران إرادة الامتثال بها.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن يقال ن الصيغة بذاتها تدل على الطلب الجازم بشرط انتفاء الموانع، كما هو في بقية الأحكام فإنه يشترط لثبوت الحكم عند وجود سببه: وجود شرطه وانتفاء موانعه، فهكذا هنا، فهذه القرائن الصافرة لصيغة افعل عن الطلب هذه موانع، والحكم يثبت أو يربط بسببه، ولا يربط بانتفاء موانعه.

وهناك جواب آخر: بأنا قد اشترطنا في دلالة الصيغة على الأمر والطلب أن تكون الصيغة على جهة الاستعلاء، وجعلنا هذا من حقيقة الأمر كما في تعريف الأمر، ومن ثم هذه الاعتراضات التي أوردتموها علينا لا محل لها لأنها ليست على وجه الاستعلاء، مثل كلام النائم والساهي ونحو هؤلاء.

وهناك جواب ثالث أشار إليه المؤلف: بأنّا لا نجعل الصيغة (افعل) وما ماثلها دالة على الطلب الجازم إلا إذا كانت على جهة الطلب والاستدعاء، فأما إذا كانت من كلام الناسي والساهي أو كانت على جهة التهديد فإنه لا يوجد طلب ولا استدعاء وبالتالي لا تكون أمرًا لعدم وجود حقيقة الأمر الذي هو أن يكون على جهة الاستعلاء، وليس انتفاء كونها أمرًا لانتفاء إرادة الامتثال.

وبهذا يتبين لنا **رجحان مذهب الجمهور** في أن الأوامر لا يشترط فيها إرادة الآمر امتثال المأمور للأمر، إذًا هذا خلاصة ما يتعلق بهذه القاعدة.

طالب: ... إرادة واحدة؟

الشيخ: لكنهم غلّبوا الإرادة القدرية وبالتالي لما غلّبوها وجعلوها هي الغالبة وجلعوا المعنى لها فحينئذ لم يشترطوا الإرادة للأمر، بخلاف المعتزلة الذين فسروا النصوص الواردة بالإرادة بأن المراد بها الإرادة الشرعية، ومن المعلوم أن الإرادة الشرعية شرط في الأوامر، فلما فسروا الإرادة بأنها الشرعية قالوا بأن الإرادة شرط، ويمكن بناءً على ما سبق أن يكون الخلاف لم يتوارد على محل واحد، فالذين اشترطوا الإرادة أرادوا اشتراط الإرادة الشرعية، والذين لم يشترطوا الإرادة أرادوا الإرادة الكونية وإرادة الامتثال، وبالتالي لا يكون للخلاف أثر لأن أصلاً الخلاف لم يتوارد على محل واحد.

الملف الصوتي السبعون:

كما ذكرت سابقاً أن هناك محاولات لتوهين الأوامر الشرعية سواءً بالقول بأنها لا تدل على الطلب إلا بدليل وقرينة، أو قلنا بأنها لا تكون أمرًا إلا بإرادة الامتثال، أو قلنا بأن الأوامر لا تدل على الوجوب، وهناك حلَقة أخرى وهي ادعاء وجود صوارف تصرف الأمر عن ظاهره،

لعلّنا إن شاء الله أن نقرأ في مسألة: دلالة الأمر هل يدل على الوجوب أو يدل على غيره؟

وموطن بحث المسألة: فيما إذا تجرد الأمر عن القرائن، أما إذا كان مع لفظ الأمر قرينة تدل على الإيجاب فإنه يُحمل على الايجاب بالاتفاق مع الاختلاف في نوع هذه القرائن، وكذلك إذا كان مع الأمر قرينة تصرفه عن الإيجاب فإنه حينئذ يصرف عن الإيجاب ويحمل على ما دلت عليه القرينة، وهذا محل اتفاق ولكن البحث في الأمر الذي تجرد عن القرائن هل يدل على الوجوب أو لا؟

فصل: مسألة الأمر المجرد يدل على الوجوب

إذا ورد الأمر متجردا عن القرائن: اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين.

وقال بعضهم: يقتضي الإباحة لأنها أدنى الدرجات، فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين.

وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب؛ لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو: طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه.

ولأن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن، فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر، فيحمل على اليقين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف، حتى يرد الدليل ببيانه؛ لأن كونه موضوعا لأحد الأقسام: إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه.

ولنا: ظواهر الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان:

أما الكتاب:

فقوله –تعالى–: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}. حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتض للوجوب ما لحقه ذلك.

وأيضا قول الله –تعالى–: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}.

وقوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ} ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذم بتركه.

ومن السنة:

ما روى البراء بن عازب: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: "من أغضبك أغضبه الله"؟ فقال: "وما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتبع".

فإن قيل: هذا أمر اقترن به ما دل على الوجوب.

قلنا: النبي –صلى الله عليه وسلم– إنما علل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب، لما غضب من تركه.

وقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة".

والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب.

وقوله –عليه السلام– لبريرة: "لو راجعتيه؟ " قالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: "إنما أنا شافع".

فقالت: لا حاجة لي فيه.

وإجابة شفاعة النبي –صلى الله عليه وسلم– مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

الثالث: إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله –تعالى– وامتثال أوامره من غير سؤال النبي –صلى الله عليه وسلم– عما عنى بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب".

وغسل الإناء من الولوغ بقوله " ... فليغسله سبعا".

والصلاة عند ذكرها بقوله: "…. فليصلها إذا ذكرها".

واستدل أبو بكر –رضي الله عنه– على إيجاب الزكاة بقوله – تعالى–: {…. وَآتُوا الزَّكَاةَ}.

ونظائر ذلك مما لا يخفى، يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الوجوب؛ لأن السيد لو أمر عبده، فخالفه، حسن –عندهم– لومه وتوبيخه وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه.

فإن قيل: إنما لزمت العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك.

قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل، أو حرمه عليه: لم يجب عليه.

ولأن مخالفة الأمر معصية. قال الله -تعالى-: {لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ}، وقال: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي}، ويقال: {أمرتك فعصيتني}.

وقال الشاعر:

أمرتك أمرا جازما فعصيتني ....

والمعصية موجبة للعقوبة؛ قال الله -تعالى-: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُبِينًا}.

وأما قول من قال: "نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين" فهو باطل؛ فإن الأمر: استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلبًا ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق.

وقد أبعد من جعل قوله: "افعل" مشتركًا بين الإباحة والتهديد، الذي هو: المنع وبين الاقتضاء؛ فإنا ندرك في وضع اللغات -كلها- قولهم: "افعل" و"لا تفعل" و"إن شئت فافعل" و"إن شئت فلا تفعل".

حتى لو قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ، ونعلم -قطعًا- أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما ندرك التفرقة بين قولهم: "قام" و"يقوم" في: أن هذا ماض، وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد.

وبالطريق الذي نعرف فإنه لم يوضع للتهديد: فعلم أنه لم يوضع للتخيير.

وقول من قال: "هو للندب؛ لأنه اليقين": لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة.

الثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندبًا وزيادة، وليس كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب: جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب.

وأما أهل الوقف: فغاية ما معهم: المطالبة بالأدلة، وقد ذكرناها.

ثم قد سلموا أن الأمر اقتضى: ترجيح الفعل على الترك، فيلزمهم: أن يقولوا بالندب، ويتوقفوا فيما زاد، كقول أصحاب الندب.

أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئًا: فتسفيه لواضع اللغة، وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرده.

وإن توقفوا لمطلق الاحتمال: لزمهم التوقف في الظواهر كلها، وترك العمل بما لا يفيد القطع، واطراح أكثر الشريعة فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون.

كما تقدم أخذنا تحرير محل النزاع أن المراد: الأمر المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب أو الصارفة عنه، ويمكن أن يقال بأن **منشأ الخلاف في هذه المسائل**: هو الاختلاف في حقيقة الأمر والاختلاف أيضًا في فهم العرب للوجوب من صيغ الأوامر.

وقد ذكر المؤلف هنا عدد من الأدلة قال:

القول الأول: بأن الأمر يقتضي الإباحة، **واستدلوا على ذلك**: بأن الإباحة أقل درجات مدلول الأمر، فإن الأمر قد يدل على الوجوب وقد يدل على الندب وقد يدل على الإباحة، والإباحة أقلها فهي متيقنة فنحمله على اليقين.

وأجيب: بمنع ذلك، وذلك أن الأمر فيه طلب واستدعاء والإباحة لا يوجد فيها طلب ولا استدعاء بل غاية الإباحة هي الإذن والإطلاق، وبالتالي فهناك مغايرة في مفهوم الأمر مع حقيقة الإباحة.

القول الثاني: بأن الأوامر تحمل على الندب، **واستدلوا على ذلك**:

الدليل الأول: قالوا لأن الأمر يشمل الواجب ويشمل المندوب، والمندوب أقل درجة مما يشترك فيه المعنيان، ويدلك على هذا وجود الاتفاق أن فعل المأمور أفضل من تركه.

الدليل الثاني: بأن إثبات العقوبة بترك الأمر يحتاج إلى دليل.

الدليل الثالث: قالوا بأن الأمر طلب والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، ونحن نوافقكم في أن الأمر يدل على حسن المطلوب والمندوب يتحقق به هذا المعنى، وأما زيادة ما يزاد من معنى الوجوب فيحتاج إلى دليل.

الدليل الرابع: قالوا بأن الشارع يأمر بالشيء فيه ما هو مندوب وفيه ما هو واجب مثل قوله: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى) فالإحسان منه ما هو واجب ومنه ما هو مندوب، وجرت عادة الشارع بإدخال المندوبات في الأوامر.

وأجيب عن هذه الاستدلالات بعدد من الإجابات، منها:

أن الأدلة قد دلت على أن الأمر للوجوب وقولهم بأنه متردد بين الوجوب والندب يخالف مقتضى تلك الأدلة، ويدلك على ذلك أن الوجوب ليس ندبًا وزيادة.

القول الثالث: بأن الأوامر يتوقف فيها فلا تحمل على شيء حتى يأتي دليل يوضح المراد منها.

وأجيب عن هذا القول: بأن غاية هذا القول المطالبة بإيجاد الدليل الدال على أن الأمر للوجوب.

وهذا القول مبني على أن الألفاظ لا تدل بنفسها على معنى حتى يكون معها قرينة كما تقدم في مسألة حقيقة الكلام ومثل هذا القول كما تقدم فيه جناية على اللغة، وفيه تفريغ اللغة من مضمونها ودلالتها.

بعض الواقفية توقفوا قالوا: لأنه يرد عليها احتمالات، والاحتمال لا تلتفت إليه العرب إذا كان احتمالاً مجردًا.

والقول الرابع في المسألة: أن صيغة افعل إذا تجردت عن القرائن حملت على الوجوب، وهذا هو قول الفقهاء وكثير من المتكلمين، **ويستدل على هذا بعدد من الأدلة، منها:**

الدليل الأول: قوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) فإن قوله (عن أمره) أمر هنا: اسم جنس مضاف إلى معرفة فيفيد عموم الأوامر، وقد حذر الله عز وجل من الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم عند مخالفة الأمر ولا يتوعد بالعقوبة إلا عند ترك الواجب.

الدليل الثاني: قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) فإن كلمة (أمرًا) نكرة في سياق النفي فتكون عامة لجميع أوامره، الشاهد أنه نفى أن يكون لهم اختيار عند وجود الأمر مما يدل على أن الأمر يفيد الوجوب.

الدليل الثالث: في قوله: (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) وجه الشاهد: أنه ذمهم بسبب أنهم تركوا امتثال الأمر وهذا دليل على أن الأمر يفيد الوجوب.

الدليل الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعتب على أصحابه إذا تركوا امتثال الأمر، ويمثل له بحديث: "مالي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أُتبع!".

وذكر المؤلف أنه يمكن أن يقال: بأن هذا الدليل إنما جعل دالاً على الوجوب بسبب وجود قرائن معه، ومثل هذا غير مقبول، وذلك لأنه علل غضبه بكونهم يتركون اتباع الأمر.

الدليل الخامس: حديث: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك" ومن المعلوم أن السواك مندوب وليس بواجب، فنفى أن يكون السواك مأمورًا به مما يدل على أن الأصل في الأوامر ألا تدل على الندب وإنما تدل على الوجوب، ويدل على ذلك أن الندب غير شاق.

الدليل السادس: حديث: "لو راجعتيه، فقالت: أتأمرني؟ قال: لا" مع أن إجابة شفاعته مندوبة، وقد نفى أن يكون مأمورًا بها مما يدل على أن الأمر لا يدل على الندب وإنما يدل على الوجوب.

الدليل السابع: وقد جعله المؤلف ثالثًا، لأنه تقدم الاستدلال بالكتاب والسنة، والدليل الثالث: هو إجماع الصحابة حيث أجمعوا على أن الأمر يفيد الوجوب، في مواطن كثيرة قالوا بالوجوب بناءً على وجود أوامر، مثّل المؤلف بإجماعهم على أخذ الوجوب من قوله: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" ومثل المؤلف لذلك بنظائر متعددة.

الدليل الرابع: هو الاستدلال بقول أهل اللسان أهل اللغة، فإن أهل اللغة يفهمون من الأوامر أنها تدل على الوجوب، وقد استدل المؤلف: بما لو أمر السيد عبده، فإنه حينئذ يُستدل به على أن المأمور به واجب لحسن اللوم عند تركه لامتثال الأمر وحسن العذر عند عقوبته بسبب تركه للأمر، وهذا يدلك على أن الأوامر تدل على الوجوب.

ومثل هذا الاستدلال في الحقيقة ليس باستدلال لغوي وإنما هو إما استدلال عقلي أو استدلال عرفي، وإنما الاستدلال عن أهل اللغة: أنهم يعيبون تارك امتثال الأمر، ويستدلون بالأوامر على وجوب المأمور به.

الدليل الآخر لهم: أن أهل اللغة يعتبرون مخالف الأمر عاصيًا كما في قوله تعالى: (يعصون الله ما أمرهم) وقوله: (أفعصيت أمري) والمعصية عندهم تقتضي وجود العقوبة كما قال تعالى: (وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا) فدل هذا على أن الأوامر الأصل فيها أن تكون دالة على الوجوب، هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل.

طالب: بعض المخالفين قال بأن حديث بريرة يدل على أن الأمر لا يفيد الوجوب، لأنها استفسرت، ما الرد على هذا؟

الشيخ: لفظ النبي صل الله عليه وسلم "لو راجعتيه" هذا اللفظ ليس فيه أمر، ولذلك استفسرت: أتأمرني؟ لأن هذا اللفظ وإن لم يكن في اللغة أمرًا إلا أنه يحتمل وجود الأمر فيه، ولذلك استفسرت هل في لفظه

أمر؟ وهل يحتمل أن يكون لفظه دالاً على الأمر؟ فأجابها بنفي هذا الاحتمال، فبالتالي لا يصح استدلالهم بهذا الخبر.

طالب:

الشيخ: هذه مما ذكرت قبل قليل من وجود بعض الناس يحاول توهين الأوامر بدعوى وجود قرائن تصرفها عن الوجوب، سواءً كان بالتأويل أو كان بمثل هذا اللفظ، الأدلة الدالة على كون الأمر يفيد الوجوب عامة، لم تفرق بين باب البيع وباب النكاح، فهكذا لم تفرق بين الأوامر التي وردت في باب الآداب أو في باب الأحكام على أن هذا التفريق لا يصح، والسبب في هذا أنه لا يوجد ضابط صحيح للتفريق بين الآداب والأحكام فكل أحكام الشريعة آداب وكل آدابها أحكام، والأمر الثالث: أن كل حكم ففيه جانب من جوانب الآداب، صحيح في بعض المواطن في أبواب الآداب صرف الأمر عن الوجوب إلى غيره لكن ليس لكونه قد ورد في الآداب وإنما لدليل آخر من إجماع أو من نص أو غيره.

أيضًا يمكن أن يقال: بأن الأدلة الدالة على دلالة الأمر على الوجوب عامة لم تفرق بين باب وباب فلما قال: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) قلنا هذا لفظ عام والأصل في الألفاظ العامة أن تبقى على عمومها، وتخصيصها بشيء يحتاج إلى دليل، ويدل عليه أنه في السيرة النبوية لما وجد عدم مبادرة لامتثال الأمر في باب الآداب أنكر عليهم النبي صل الله عليه وسلم، هذه القاعدة لا نجدها في كلام العلماء المتقدمين، قاعدة التفريق بين الأوامر وبين الأحكام والآداب لا نجدها في كلام المتقدمين إنما هي في كلام بعض المتأخرين.

طالب: ما مدى صحة قول البعض بأن الأوامر في الآداب على الاستحباب؟ لأننا نجد عندنا كثير من النصوص من الآداب فيها أمر ولا نجد لها صارف وليس فيها قول بالوجوب؟

الشيخ: كما تقدم معنا أن كل أحكام الشريعة آداب، وكثير من الآداب وردت فيها أوامر استفاد العلماء منها الوجوب، ومن قال بأن الأمر في بعض هذه الآداب صُرف لم يقل بصرفه بناءً على أنه ورد في باب الآداب، وإنما لوجود دليل يدل على عدم وجوب ذلك الفعل، إذًا هذه الأمثلة التي تذكر من كونها لم تدل على الوجوب ودلت على الندب مع أنها أوامر في كثير من أبواب الآداب نقول في مقابل هذا هناك أوامر كثيرة في باب الآداب حملها العلماء على الوجوب ولم يصرفوها عنه، وكذلك نقول بأن تلك الأوامر التي

صرفت عن الوجوب في باب الآداب إنما صرفت لوجود دليل، ولذلك إذا نظرت إلى من يقول بصرفها تجد أنه يذكر دليلاً سواءً من إجماع أو من دليل آخر وبالتالي مثل هذا لا يصح التعويل عليه.

الملف الصوتي الواحد والسبعون:

قد أخذنا مسألة دلالة الأمر المجرد عن القرائن على الوجوب، وتقدم معنا أن الأمر إذا كان معه قرينة فإنه يُحمل على ما دلت عليه القرينة سواءً كانت تلك القرينة دالة على الوجوب أو كانت دالة على غيره، ومن القرائن التي قال بعض أهل العلم أن لها تأثيرًا في الأمر: **سبق الحظر للأمر**، فإذا جاء حظر ومنع وتحريم ثم جاء بعده فعل الأمر، فحينئذ هل يعتبر هذا قرينة تصرف الأمر عن دلالته على الوجوب إلى دلالة أخرى؟ أو أنها لا تعتبر قرينة دالة على صرف الأمر عن مقتضاه من دلالته للوجوب؟ فلعنا نقرأ هذه المسألة.

فصل: فيما تفيده صيغة الأمر بعد الحظر

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر: اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيده لولا الحظر؛ لعموم أدلة الوجوب.

ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر.

ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين: بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب.

ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضيًا له، فكذلك الأمر بعد الحظر.

وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة "افعل": فكقولنا.

وإن ورد بغير هذه الصيغة كقولهم: "أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد" كقولهم؛ لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم -فقط- حتى رجع حكمه إلى ما كان.

وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال، فيبقى على ما كان.

ولنا:

أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة، بدليل: أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة، كقوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا}، {فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ}.

وقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأوعية كلها، ولا تشربوا مسكرا".

وفي العرف: أن السيد لو قال لعبده: "لا تأكل هذا الطعام" ثم قال: "كله" أو قال لأجنبي: "ادخل داري وكل من ثماري" اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب.

ولذلك: لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه.

فإن قيل:

فقد قال الله -تعالى-: {فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ}.

قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ}، {فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ}.

وأما أدلة الوجوب: فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، بدليل المندوبات وغيرها وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه.

وقولهم: "إن النسخ يكون بالإيجاب".

قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، زائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدل به عليه.

وأما النهي بعد الإيجاب: فهو مقتض لإباحة الترك، كقوله -عليه السلام-: "توضئوا من لحوم الإبل ولا توضئوا من لحوم الغنم".

وإن سلمنا: فالنهي آكد.

إذا عرفنا أن **مرجع هذه المسألة هو**: هل سبق الحظر على الأمر يعتبر قرينة صارفة للأمر عن الوجوب إلى غيره؟ فهمنا الأقوال التي ذُكرت فيها، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال متعددة أشهرها أربعة أقوال، **ذكر المؤلف منها ثلاثة:**

القول الأول يقول: بأنها تفيد الوجوب، وقد نسبه المؤلف إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن أدلة الأمر على الوجوب عامة تشمل ما سبقه حظر وما لم يسبقه حظر.

وأجاب المؤلف عن هذا الاستدلال: بأن دلالة النصوص على اقتضاء الأمر للوجوب إنما هي في الأمر المجرد، والنزاع هنا هل هذا الأمر مجرد عن قرينة أو هو غير مجرد عن القرينة، وبالتالي هذا استدلال بمحل الدعوى.

الدليل الثاني: قالوا بأن هذا أمر مجرد عن القرائن فأشبهت الأوامر التي لم يتقدمها حظر.

وهذا الدليل أيضًا استدلال بمحل الدعوى، والمخالف يقول بأن تقدم النهي يعتبر قرينةً صارفةً للأمر عن الوجوب.

الدليل الثالث: أن الأمر بعد الحظر إنما مؤداه نسخ الحظر المتقدم، والحظر المتقدم قد ينسخ بالإيجاب وقد ينسخ بالإباحة، فإذا كان محتملاً للأمرين فلنبقي الأمر على مقتضاه وعلى دلالته من كونه يدل على الوجوب.

وهذا أيضًا استدلال بمحل النزاع وبالتالي لا يصح الاستدلال به، ولذا نازعهم المؤلف فقال: (**النسخ إنما يكون بالإباحة**) حتى ولو نسخ بالوجوب فإنه نسخ بالإباحة التي يتضمنها الوجوب.

الدليل الرابع: دليل قياسي، قالوا لو جاءنا نهي بعد الأمر فإنه يفيد ما يفيده النهي ولا يؤثر عليه تقدم الأمر، قالوا فهكذا الأمر بعد الحظر يفيد ما يفيده الأمر بدون تقدم النهي.

وأجاب المؤلف: بأن هذا استدلال مع وجود الفارق، فقال: (**النهي بعد الإيجاب يقتضي إباحة الترك**) وحينئذ يقول بأن الأصل الذي استندوا إليه لا يوافقهم على ما أرادوا من تحقيق مذهبهم، ولذلك استدل بحديث: "توضئوا من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم" فهنا النهي جاء بعد الأمر وهو مفيد للإباحة.

الجواب الثاني: بأن النهي آكد من الأمر، ولذلك إذا دل النهي بعد الأمر على التحريم فلا يمكن أن يُستدل بذلك على أن الأمر بعد الحظر يفيد الوجوب لأن للنهي من الخاصِية ما ليس للأمر، فخلاصة هذا الجواب أنه قياس مع وجود الفارق.

القول الثاني في المسألة: أن المسألة فيها تفصيل: فإن كان الأمر الذي جاء بعد النهي بصيغة (افعل) فحينئذ يدل على الإباحة، وإن كان بصيغة الأمر الصريح كما لو قال: أنتم مأمورون فهذا يدل على الوجوب، قالوا لأنه في صيغة (افعل) ترد هذه الصيغة ولا يراد بها الأمر عند وجود القرائن، كما تقدم معنا أن صيغة (افعل) قد ترد مرة للتهديد ومرة للتكوين ومرة للتسخير بوجود القرائن، بخلاف لفظة: أنتم مأمورون وما ماثلها فإنها صريحة في الأمر، ولذا قال: بأنه في صيغة (افعل) بعد النهي نصرفه عن الأمر عن الوجوب إلى الإباحة بالعرف المستعمل في هذه اللفظة التي تقتضي رفع الذم المشتمل عليه النهي المتقدم، وأما لفظة: أنتم مأمورون فإنه لا يوجد فيها عرف يصرفها عن دلالتها على الإيجاب.

والقول الثالث في هذه المسألة: أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، وهذا هو مذهب الشافعي وأحمد وطوائف من أهل العلم، **واستدلوا على هذا بدليلين:**

الدليل الأول: أن أكثر أوامر الشرع التي جاءت بعد حظر تفيد الإباحة، **ومثل له المؤلف بأمثلة:**

المثال الأول: (وإذا حللتم فاصطادوا) فإن قوله (اصطادوا) أمر بعد النهي الوارد في قوله: (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم) وقوله: (لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) فإن هذا الأمر (اصطادوا) قد جاء بعد النهي المتقدم، وبالاتفاق أن هذا الأمر (اصطادوا) للإباحة وليس للوجوب.

المثال الثاني: في قوله: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) فهنا قوله: (انتشروا) ورد بعد النهي عن الانتشار المتَّضمَن في قوله: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) وبالاتفاق أن الأمر في قوله (انتشروا) للإباحة لكونه ورد بعد الحظر.

المثال الثالث: في قوله عز وجل: (فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله) فإن هذا الأمر قد ورد بعد النهي الوارد في قوله: (ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وبالاتفاق أن قوله (فأتوهن) للإباحة وما ذاك إلا لأنه ورد بعد حظر.

المثال الرابع: في قوله: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" فإن قوله (فزوروها) لا يدل على الوجوب بالاتفاق مع كونه قد ورد بعد النهي.

ومثله في قوله: "ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا منها وادخروا" فإن قوله (كلوا وادخروا) صيغة افعل وقد وردت بعد الحظر، وبالاتفاق أنها للإباحة وليست للوجوب، ومثله في قوله: "ونهيتكم عن النبيذ فاشربوا في الأوعية كلها" فهنا (اشربوا) أمر لكنه بعد الحظر وبالاتفاق أنه للإباحة، وما ذاك إلا لأنه قد أُستعمل هذا الأمر بعد الحظر.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنه قد وردت أوامر في القرآن والسنة جاءت بعد النهي وهي تدل على الوجوب، **ومن أمثلته**: في أوائل سورة التوبة نهى الله عن قتال المشركين في الأشهر التي تلت فتح مكة ثم قال: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) فقوله (اقتلوا) فعل أمر ورد بعد الحظر وهو مفيد للوجوب.

وأجيب عن هذا: بأن استفادة الوجوب ليست من هذه الآية وإنما من أدلة أخرى من مثل قوله: (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله: (فقاتلوا أئمة الكفر).

الدليل الثاني: الاستدلال بالعرف فيما بين الناس أنه إذا جاء أمر بعد حظر فإنه يستفاد منه الإباحة، **ومثلوا لذلك**: بما لو قال السيد لعبده لا تأكل هذا الطعام ثم قال كله، فهذا يقتضي رفع الحظر والإباحة ولا يقتضي الإيجاب ولذلك لو ترك العبد ذلك فإنه لا يُلام ولا يوبخ.

وهناك قول رابع في المسألة: يقول بأن الأمر بعد الحظر يعيد الأمر إلى ما كان عليه قبل الحظر وقبل النهي، ولعل هذا القول هو الذي تجتمع عليه الأدلة الواردة في المسألة، **ونضرب لذلك بالأمثلة التي ذكرها المؤلف**:

فإن الصيد قبل الإحرام كان مباحًا ثم حُظر حال الإحرام ثم قال تعالى: (وإذا حللتم فاصطادوا) فهنا الأمر في قوله (اصطادوا) أمر بعد حظر مسبوق بإباحة فيكون للإباحة.

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" كانت زيارة القبور مندوبة فنُهي عنها، ثم جاءت صيغة الأمر بها فحينئذ نقول بأن هذا الأمر للندب، لأن زيارة القبور قبل النهي كانت مندوبة.

وقد يكون الحظر بعد الأمر دالاً على الوجوب إذا كان ذلك الفعل قبل الحظر واجبًا، **ومن أمثلته**: في قوله: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) فإن قتالهم كان من الفروض ثم نُهي عنه لسبب، ثم أمر به، فنحمل هذا الأمر بعد الحظر على ما كان عليه الحال قبل الحظر من كونه من الواجبات.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة، **ولعل أرجح الأقوال**: القول الأخير القائل: بأن الأمر بعد الحظر يعيد الحكم على ما كان عليه قبل وجود الحظر، وهذا هو الذي تجتمع عليه الأدلة الواردة في المسألة.

فصل: الأمر المطلق هل يقتضي التكرار

الأمر المطلق: لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وهو اختيار أبي الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار؛ لأن قوله: "صم" ينبغي أن يعم كل زمان، كما أن قوله -تعالى-: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

ولأن الأمر بالشيء: نهي عن ضده، وموجب النهي: ترك المنهي أبدًا، فليكن موجب الأمر: فعل الصوم أبدًا، فإن قوله: "صم" معناه: لا تفطر، وقوله: "لا تفطر" يقتضي التكرار أبدًا.

ولأن الأمر يقتضي العزم، والفعل ثمراته تقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر.

وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا يقتضيه؛ لأن تعليق الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته، فكذلك يتكرر بتكرر شرطه.

ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل اعتباره: النهي المعلق على شرط.

وقيل: إن كرر لفظ الأمر كقوله: "صل غدًا ركعتين" اقتضى التكرار؛ طلبًا لفائدة الأمر الثاني، وحملا له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول.

وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه.

ولنا:

أن الأمر خالٍ عن التعرض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: "اقتل"، لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

فحصل من هذا: أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها، فصار الزائد كما قبل الأمر؛ فإنا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: "صم" أزال القطع في مرة واحدة، فصار كما كان.

ويعتضد هذا باليمين، والنذر والوكالة، والخبر:

بيانه: أنه لو قال: "والله لأصومن" أو: "لله علي أن أصوم" برّ بصوم يوم.

ولو قال لوكيله: "طلق زوجتي" لم يكن له أكثر من تطليقة.

ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع: خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه، ولا توبيخه.

ولو قال: "صمت" أو "سوف أصوم": صدق بمرة واحدة.

فإن قيل: فلم حصل الاستفسار عنه؟

قلنا: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟

ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار، مع انه لا يقتضي التكرار.

ثم إنه حسن الاستفسار؛ لأنه محتمل له، لما ذكرناه.

وقولهم: "إن صم عام في الزمان": ليس بصحيح؛ إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب عموم الأماكن بالفعل، كذا الزمان.

وليس هذا نظير قوله -تعالى-: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} ، بل نظيره قولهم: "صم الأيام".

ونظير مسألتنا قوله: "اقتل" مطلقًا، فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله.

والفرق بين الأمر والنهي: أن الأمر يقتضي: وجود المأمور مطلقًا.

والنهي يقتضي: ألا يوجد مطلقًا، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقًا، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقًا.

ولذلك افترقا في اليمين، والنذر، والتوكيل، والخبر.

ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

وتحقيقه: أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة: اقتضى العموم.

ولو قال: افعل مرة واحدة: اقتضى التخصيص بلا خلاف.

وقولهم: "إن الأمر بالشيء نهي عن ضده".

قلنا: إنما هو نهي عما يعقب الامتثال، فكان النهي مقيدًا بزمن امتثال الأمر.

وقولهم: "إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام".

قلنا: يبطل بما لو قال: افعل مرة واحدة.

والفرق بين الفعل والاعتقاد: أن الاعتقاد: ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بإخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر، ولم يعتقد وجوبًا: كان مكذبًا. وقولهم: "إن الحكم يتكرر بتكرار العلة، فكذا الشرط".

قلنا: العلة تقتضي حكمها، فيوجد بوجودها.

والشرط: لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد: ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق، كاليمين، والنذر، وسائر ما استشهدنا به.

وقولهم: "إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ": لا يصح؛ فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه.

ولذلك لو كرر اليمين فقال: "والله لأصومن، والله لأصومن" برّ بصوم واحد.

وقد نقل أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال "والله لأغزون قريشا –ثلاثا–". ثم غزاهم غزوة الفتح.

ولو كرر لفظ النذر: لكان الواجب به واحدًا.

وفائدة اللفظ الثاني: تحصيل التأكيد، فإنه من سائغ كلام العرب.

هذه المسألة ينبغي تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: في الأوامر المجردة التي لا يوجد معها قرينة فيُبحث فيها: هل تقتضي التكرار أو لا؟

والبحث الثاني: في بعض القرائن، هل هي صارفة عن مدلول الأمر على التكرار أو عدم التكرار؟ مثل تعليق الأمر على شرط، ومثل تكرير الأمر.

ولذا يقال في **تحرير محل النزاع**: بأنه إذا كان الأمر مقترنًا بقرينة تدل على التكرار حُمل عليه، وإذا كان مقترنًا بقرينة تدل على عدم التكرار حُمل عليه.

فإذًا **المسألة الأولى**: في دلالة الأمر المجرد على التكرار، وقد ذكر المؤلف فيه قولين متقابلين، الأكثر على أن الأمر المجرد لا يقتضي التكرار، وعبر عنه بقوله: (المطلق) أي: غير المقترن بقرينة.

القول الأول: بأنه يقتضي التكرار ونسبه للقاضي وبعض الشافعية، **ومن قال بأنه يقتضي التكرار استدل عليه بأدلة:**

الدليل الأول: قياس دلالة الأمر المجرد في دلالته على جميع الأزمنة على الأمر المقيد بألفاظ عامة مثل: (اقتلوا المشركين).

وقد أجاب المؤلف عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن قوله (صم) ليس بعام في كل الأزمنة، معناه يقول: الأمر المجرد ليس عامًا في كل الأزمنة وإنما هو مطلق فيها، فإذا لم يكن عامًا فلا يصح قياسه على الأوامر المتعلقة بالعموم مثل: (اقتلوا المشركين) وإنما ينبغي قياسه على الأمر المطلق كما لو قال: (اقتل) وسكت فإنه لا يقتضي العموم.

الدليل الثاني: قياس الأمر على النهي، فإن النهي يقتضي التكرار فليكن الأمر مماثلاً له.

وأجيب عن هذا: بوجود الفرق بين الأمر والنهي، فإن الأمر يقتضي بفعل المأمور وهذا يتحقق بفعله مرة واحدة، بينما النهي يقتضي عدم وجود المنهي عنه أبدًا، ومن المعلوم أن النكرة إذا وردت في سياق الإثبات فهي مطلقة ولا تفيد العموم وتتحقق بمرة واحدة، بخلاف النكرة في سياق النهي فإنها تقتضي العموم، لأن المطلق إذا نهي عنه أفاد النهي عن عموم الصور، ولذلك في جميع الكلام يفترق النهي عن الأوامر فيما يتعلق بدلالة كل من الصيغتين، فالأمر يقتضي الإثبات والنهي يقتضي النفي.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن الأمر يقتضي العزم على الفعل في جميع الأوقات فإذا اقتضى في العزم فليقتضه في الفعل.

وأجيب عنه: بأنه لا تلازم بين الأمرين، فإنه لو قال: افعل هذا الفعل مرة واحدة، فإنه يجب اعتقاده على الدوام ولكنه لا يجب فعله إلا مرة واحدة.

القول الثاني: قول الجمهور بأن الأمر لا يقتضي التكرار وإنما يقتضي وجود الماهية التي تتحقق بأداء الفعل مرة واحدة، **واستدل الجمهور بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الأمر المجرد لا يوجد فيه ذكر للتكرار ولا ذكر لكمية امتثال ذلك الأمر، ولا تعرّض فيه للعدد، وبالتالي لا يكون دالاً على التكرار وإنما يحصل الإمتثال به مرة واحدة.

الدليل الثاني: قالوا بأن هناك ألفاظًا وضعتها العرب للدلالة على معاني متعددة، مثل: العموم ومثل: المشترك، وحينئذ يدلنا على أن العرب خصصت ما يدل على التكرار بألفاظ ليس منها صيغة الأمر المجرد، فدل هذا على أن الأمر المجرد تحصل براءة الذمة بفعله مرة واحدة.

الدليل الثالث: أن وجوب المرة الواحدة من الأمور المعلومة وإيجاب ما زاد على المرة الواحدة لا دليل عليه ولا يتعرض اللفظ له، وما كان أكثر من المرة فهو قبل الأمر ليس واجبًا فبعد الأمر يبقى على ما هو عليه.

ويدل على هذا: اتفاق الفقهاء في ألفاظ أوامر كثيرة صرفوها على المرة الواحدة، اتفاق الفقهاء يدل على إجماعهم.

وفي أثناء ذلك تعرض المؤلف لمسألة: حسن الاستفسار، فإنه إذا جاء الأمر يحسن أن يُسأل: هل هو للمرة الواحدة؟ فبعض الناس قال: بأن هذا يلزم منه ألا يكون دالاً على المرة الواحدة وإلا لما حسُن الاستفسار.

وهذا ليس بصحيح، فإنه كما يحسن الاستفسار في دلالته على المرة يحسن الاستفسار في دلالته على التكرار، **والسبب في حسن الاستفسار**: وجود الاحتمال، فإذا وجد الاحتمال حسن الاستفسار، وليس معنى حسن الاستفسار: عدم دلالة اللفظ، ولذلك قد يدل اللفظ على معنى لكن باحتمال فيحسن الاستفسار عنه، وبهذا نعلم **رجحان قول الجمهور**: **في عدم دلالة الأمر على التكرار**.

المسألة الثانية: هي مسألة تعليق الأمر على شرط هل يقتضي التكرار أو لا يقتضيه؟ وقد أشار المؤلف إلى هذه المسألة بجعلها قولاً من الأقوال المحكية في مسألة دلالة الأمر على التكرار، **وبهذا نعلم أن العلماء لهم قولان في هذه المسألة**:

القول الأول: الجمهور يقولون: تعليق الأمر على شرط ليس قرينة صارفة للأمر من دلالته على عدم التكرار إلى أن يكون دالاً على التكرار، **واستدلوا على ذلك**: بعموم الأدلة الواردة في مسألة عدم دلالة الأمر على التكرار.

القول الثاني يقول: بأن تعليق الأمر على شرط قرينة تجعل الأمر يقتضي التكرار، **واستدلوا على ذلك بدليلين**:

الدليل الأول: قياس الشرط على العلة، فإذا علق الأمر بعلة فإن الأمر يتكرر بتكرر العلة، وكذلك إذا علق الأمر على شرط فإنه يتكرر الأمر بتكرر الشرط.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بالفرق بين العلة والشرط، فإن العلة يثبت الحكم بوجودها بخلاف الشرط، **ومثال ذلك**: من علة وجوب الصلاة: دخول الوقت، فهذا علة وكلما وجدت العلة وجد الحكم، بخلاف الشرط، فإن من شرط صحة الصلاة: الوضوء، ولا يلزم من وجود الوضوء وجوب الصلاة أو صحة الصلاة.

الدليل الثاني لهم: قياس الأمر على النهي، فإن النهي المعلق على شرط يقتضي التكرار، فيكون الأمر المعلق على شرط يقتضي التكرار.

وقد أجبنا عنه: بوجود الفرق بينهما، وذلك لأن تعليق النهي بشرط معناه أنه جعل ذلك الشرط سببًا لثبوت النهي، بخلاف تعليق الأمر على شرط فإنه لا يجعل الشرط سببًا للأمر.

وبهذا نعلم الراجح في المسألة: وهو أن الشرط إن أريد به الشرط اللغوي فحينئذ نقول بأن الأمر المعلق على الشرط اللغوي يقتضي التكرار فيتكرر الحكم بوجود شرطه اللغوي، كما لو قال: إذا زالت الشمس فصلِ الظهر، معناه تكرار وجوب صلاة الظهر كلما زالت الشمس، بينما إذا أريد بكلمة الشرط هنا: الحكم الوضعي المعلوم فإن تعليق الأمر عليه لا يقتضي تكرر الحكم.

أما المسألة الثانية فهي: هل تكرار الأمر قرينة تجعله يدل على التكرار أو لا؟ **مثال ذلك**: لو قال: صل غدًا ركعتين صل غدًا ركعتين، **اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:**

القول الأول: بأن تكرار الأمر لا يعني وجوب تكرار الامتثال، وهذا قول الجمهور، **واستدلوا عليه**: بعموم الأدلة الدالة على عدم اقتضاء الأمر للتكرار.

القول الثاني: أن تكرار الأمر يقتضي وجوب تكرار الامتثال، **واستدلوا على ذلك بأدلة:**

الدليل الأول: أننا اذا قلنا بالتكرار فمعناه أن الأمر الثاني له فائدة، وإذا قلنا بعدم التكرار فلا فائدة له، وحمل كلام الشارح على ما فيه فائدة أولى.

وأجيب عن هذا: بأن تكرار الأمر قد يراد به تأكيد ذلك الأمر وهذه فائدة، والتأكيد كثير في لغة العرب قال تعالى: (فإن مع العسر يسرًا * إن مع العسر يسرًا) وقال: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون).

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الأمر الثاني يدل على الوجوب فهكذا ينبغي أن يدل على التكرار، لأن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ.

وأجيب عن هذا: بأنه إذا كان اللفظ الثاني يدل على ما يدل عليه الأول فحينئذ لا يصح أن نحمله على واجب آخر كما في اليمين والنذر.

وبهذا يظهر ترجيح قول الجمهور: في عدم اقتضاء الأمر للتكرار حال وجود قرينة تكرير لفظ الأمر.

الملف الصوتي الثاني والسبعون:

قد تقدم معنا مسألة: دلالة الأمر على الوجوب، ودلالة الأمر على التكرار، فيبقى عندنا عدد من مسائل دلالات الأمر أولها: مسألة دلالة الأمر على الفورية، هل الأمر يُفهم منه إيجاب امتثاله على الفور أو يجوز التأخير فيه؟

فصل: مسألة: الأمر المطلق هل يقتضي الفور

الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور، في ظاهر المذهب.

وهو قول الحنفية.

وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي؛ لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان: فهو لازم الفعل، كالمكان والآلة والشخص، فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدل على تعيين الزمان، كما لا يدل على تعيين المكان والآلة.

ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان فالتعيين تحكم.

ويعتضد هذا بالوعد واليمين، لو قال: "سوف أفعل" فمتى فعل. كان صادقًا، وكذا اليمين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه.

وهو بيّن البطلان؛ فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة، مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء.

ولو قيل لرجل: "قم" فقام في الحال: عُدَّ ممتثلًا، ولم يُعدَّ مخطئًا باتفاق أهل اللغة.

وقد أثنى الله –تعالى– على المسارعين فقال: {أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ}.

ولنا أدلة: أحدها: قوله –تعالى– {وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} {فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ} أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب.

الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان: الفور فإن السيد لو قال لعبده: "اسقني" فأخر: حسن لومه وتوبيخه وذمه.

ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك: بأنه خالف أمري وعصاني: لكان عذره مقبول.

الثالث: أنه لا بد [للأمر] من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ ولأنه يكون ممتثلا يقينًا، وسالما من الخطر قطعًا.

ولأن الأمر سبب للزوم الفعل، فيجب أن يتعقبه حكمه، كالبيع، والطلاق، وسائر الإيقاعات؛ ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب؛ فإنه لا يخلو:

إما أن يؤخر إلى غاية. أو إلى غير غاية.

فالأول: باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفًا لما لا يدخل تحت الوسع.

وإن جعلت الغاية: الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه: فباطل –أيضًا–؛ فإن الموت يأتي بغتة كثيرًا.

ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات.

لا سيما العبادات الشاقة، كالحج، لا سيما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشب أمله.

وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية: فباطل –أيضًا–؛ لأنه لا يخلو من قسمين:

إما أن يؤخر إلى غير بدل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات.

أو إلى بدل: فلا يخلو البدل: إما أن يكون بالوصية به، أو العزم عليه:

والوصية لا تصلح بدلًا؛ لأن كثيرا من العبادات لا تدخلها النيابة.

ولأنه لو جاز التأخير للموصي: جاز للوصي –أيضًا– فيفضي إلى سقوطه.

والعزم ليس ببدل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل.

ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور، فكذلك البدل.

ولأن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزئ عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟

ثم لا ينفعكم تسميته بدلًا، مع كون الفعل واجبًا، فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟

فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: "افعل أي وقت شئت، فقد أوجبته عليك" فإنه لا يتناقض.

قلنا: يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقًا، وهذا جائز الترك مطلقًا.

وقولهم: "إن الأمر لا يتعرض للزمان" فهي مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه.

والفرق بين الزمان، والمكان، والآلة: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته، بخلاف المكان.

ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الحظر، والخروج من العهدة يقينًا، فافترقا.

المراد بهذه المسألة: هل يجب على المأمور المبادرة لامتثال ما أُمر به أو يجوز له تأخيره؟

وفي **تحرير محل النزاع** يقال: اتفق العلماء على أنه إذا كان هناك دليل أو قرينة على أن الأمر للفور أو للتراخي عمل بمقتضى تلك القرينة، وأما من جهة أقوال أهل العلم فقبل هذا ننبه إلى أن من قال الأمر يفيد التكرار لزمه أن يقول الأمر يفيد الفور، وأما من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار فيقع النزاع بينهم بدلالة الأمر على الفور، وقد ذكر المؤلف هنا ثلاثة أقوال للعلماء في هذه القاعدة:

القول الأول: أن الأمر لا يفيد الفور ونسبه إلى أكثر الشافعية. وقوله هنا: (هو على التراخي) لا يريد ظاهر هذا اللفظ فإنه لو كان على ظاهره لما صح امتثاله على الفور، فإنه لو قال الأمر يدل على التراخي معناه أنه من بادر إلى امتثاله لم يكن قد امتثل وهذا ليس مرادًا بل المراد أنه يجوز تأخيره، **واستدل من قال بهذا الدليل بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الأمر لم يتعرض للزمان وإنما تعرض للمطالبة بالفعل، وبالتالي لا يصح أن نقول بأنه يدل على زمان إلا بدليل. وهذا استدلال غايته مطالبة الخصم بالدليل على تميز الزمان الأول بالنسبة للأمر.

الدليل الثاني: قالوا بأن الأمر لا يستلزم مكانًا فهكذا لا يستلزم زمانا، وذلك لأن الأمر له متعلقات فإذا لم ينص على هذه المتعلقات فإنه يفيد الإطلاق بحيث يعن الشخص ممتثلاً بأي صورة من صور لازم الأمر، مثل الآلة التي يستعمل فيها، كالأمر بالذهاب إلى المسجد بدون إشارة إلى الآلة التي يذهب بها سواء على الأقدام أو على الدواب أو على السيارات فحينئذ يكون ممتثلاً بأي وسيلة، قالوا: فهكذا في الزمان لأن الأمر لا يتعرض لزمان فتكون جميع الأزمنة سواء في امتثال الأمر بها.

دللوا على هذا: بأن الزمان في الأمر إنما جرى الكلام فيه لأنه لا يمكن الامتثال إلا بالفعل في أي زمان.

وأجيب عن هذا: بالفرق بين المكان والزمان، لإن الأمكنة متساوية بالنسبة للفعل بخلاف الزمان، فإن الزمان المباشر للأمر أولى بالامتثال، وفيه الاحتياط لبراءة الذمة والخروج من العهدة، ففرق بين مسألة الزمان ومسألة المكان وغيره.

الدليل الثالث: قالوا أنه في الوعد واليمين يعد الإنسان ممتثلاً ولو تأخر في الوفاء، فهكذا في الأمر.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن الوعد واليمين فيهما قرينة تدل على أن المراد الفعل في المستقبل بدون تمييز زمان في امتثاله.

القول الثاني: قول الواقفية هم أكثر الأشاعرة الذين يتوقفون في دلالة الألفاظ، وهم قالوا: بأنه يتوقف في دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وهذا مبني على قولهم: بإن الكلام لا يدل على معنى إلا إذا وجد معه دليل وقرينة. وقد أشار المؤلف إلى مناقشة من المناقشات التي تكون معهم منها: أنه لا ينبغي أن يتوقفوا في دلالته على الفور، وذلك أن من امتثل في الزمان الأول فإنه يعد ممتثلاً بإجماع الأمة وأهل اللغة.

القول الثالث: بأن الأمر يقتضي الفورية وأن من تأخر في الامتثال عد عنده مخالفه في الأمر وإن لم يكن مخالفًا بالكلية، وهذا هو قول جماهير أهل العلم، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: ثناء الله على المبادرين في امتثال الأوامر كما في قوله: (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) وقوله: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) هنا أُمر بالمبادرة للامتثال وقد يؤخذ منه أن هذا الأمر للوجوب.

الدليل الثاني: الاستدلال باللغة فإن أهل اللغة يجعلون من مقتضى الأمر الامتثال فورًا، مثّل له بمسألة: السيد مع العبد عندما يوجه له أمرًا فإنه لو أخر الامتثال لحسن لومه، ولو أدبه لجاز له ذلك قُبل منه أن يقال بأنه لم يمتثل مع أنه لم يتمثل في أول الزمان، قد يقول قائل بأنه يحتمل أن يمتثل بعد ذلك.

الدليل الثالث: يتعلق بالمقارنة بين الأزمنة في امتثال الأمر، فيقال: الزمان الأول أولى الأزمنة بأن يكون محلاً للامتثال، ولأنه يحتاط بذلك ويخرج من عهدة الواجب بيقين.

الدليل الرابع: أن أسباب اللزوم في الشريعة تؤثر على الفور، ولذلك إذا أوقع الطلاق وقع في الحال لأنه من الأسباب ومثله في البيع والطلاق.

الدليل الخامس: دليل مبني على السبر والتقسيم يقول: امتثال الأمر لا يخلو من أحوال: **الأول:** أن نقول بأنه يجوز تأخيره مطلقًا بدون تحديد وقت وهذا يتنافى مع دلالته على الوجوب. **الاحتمال الثاني:** أنه يجوز تأخيره إلى وقت مجهول، وهذا أيضًا لا يصح لأنه لم يعهد من الشارع ربط أحكامه بأمر مجهول. **الاحتمال الثالث:** أن نجعل الامتثال مؤقتًا بوقت يغلب على الظن البقاء إليه، وهذا أيضًا احتمال باطل لأن الانسان لا يدري ما الوقت الذي يأتيه الموت فيه، والموت يأتي بغتة كثيرًا، ثم يكون في تلك الحال لا يتمكن من الامتثال لأنه يصبح في سياق الموت يعجز عن الامتثال. **الاحتمال الرابع:** أن يقول: يجوز تأخيره إلى غير وقت، وهذا باطل لأنه يؤدي إلى جعل الواجب من المندوبات.

وإذا قلنا كما يقول الخصم بأنه على التراخي فهذا يفضي إلى سقوط الواجب وما أدى إلى سقوط الواجب بدون سبب فإنه لا يقبل منه. وبهذا يتبين لنا أنه لم يبقى إلا احتمال واحد أن يقال بأن الأمر يدل على الفور.

وقد اعترض على هذا القول: بأنه يمكن أن يعلق الأمر على جواز التراخي ولا يكون متناقضًا مما يدل على أنه لا يدل على الفورية كما لو قال افعل في أي وقت شئت.

أجيب عن هذا: بأن هذا خارج محل النزاع لأن هذه اللفظة فيها قرينة تدل على إطلاق وقت الامتثال فهذا خارج محل النزاع، وبهذا يتبين **رجحان القول بأن الأمر يفيد الفورية**.

وقد رتب العلماء على هذه القاعدة عدد من المسائل: منها: مسألة الحج هل يجب على الفور أم يجوز تأخيره؟ ومنها: وجوب القضاء لصيام رمضان هل يجب قبل رمضان الآتي أو لا؟

ننتقل للقاعدة التي تليها.

فصل: الواجب المؤقت إذا فات وقته لا يحتاج إلى أمر جديد

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر إلى أمر جديد. وهو قول بعض الفقهاء.

وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلا بأمر جديد. اختاره أبو الخطاب.

لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان، كتخصيص الحج: بعرفات، والزكاة: بالمساكين، والصلاة: بالقبلة، والقتل: بالكفار. ولا فرق بين الزمان، والمكان، والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلا بأداء أو إبراء، كما في حقوق الآدميين.

وخروج الوقت ليس بواحد منهما.

ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر، لا يزول الشغل إلا بمزيل.

والفرق بين الزمان والمكان: أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده، بخلاف الأمكنة والأشخاص.

هذه القاعدة متعلقة بالواجب المؤقت الذي حُدد له وقت لأدائه وامتثاله، **والمراد منها**: أن العبد إذا لم يمتثل في الوقت فهل يتعلق الوجوب بذمته فيجب عليه القضاء أم يحتاج إلى دليل أخر؟

من أمثلة هذه المسألة: ما لو نام عن صلاة الفجر لم يستيقظ إلا بعد طلوع الشمس، فهل يجب عليه القضاء بمجرد الأمر الأول أو يحتاج إلى أمر جديد؟ في مسألة الصلاة هذه قد ينازع الخصم ويقول بأنه خارج محل النزاع لأنه وجدت فيه قرينة تدل على وجوب القضاء من غير حاجة لأمر جديد.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

قول يقول: بأن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته ويجب قضاءه ولو لم يأتي أمر مستقل بإيجاب القضاء. **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة منها:**

الدليل الأول: أننا تيقنا أن الذمة قد اشتغلت بالواجب ثم شككنا في ارتفاع هذا الواجب فالأصل بقاء ذلك الواجب، **مثال ذلك**: أوجب الشارع على العباد صوم شهر رمضان فإذا لم يمتثل أحد المكلفين تعلق الوجوب بذمته ولم يسقط الوجوب عنه إلا بإبراء أو أداء ولم يحصل شيء من هذا.

الدليل الثاني: قياس الأوامر على حقوق المكلفين، كما أن حقوق المكلفين لا تسقط بفوات وقتها فهكذا في الواجبات الشرعية.

القول الثاني: بأن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد وقد نسبه المؤلف للأكثر، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن فوات مكان الواجب يؤدي إلى سقوطه، مثل: الوقوف في عرفات لو ترك الوقوف فمضى ذلك اليوم حينئذ نقول له يأتي بعمرة يتحلل من إحرامه ولا نوجب عليه القضاء قالوا فإذا كان هذا في المكان فمثله في الزمان.

وأجيب عن هذا: بوجود الفرق بين المكان والزمان، لأن في الزمان: الزمان الثاني يتبع الزمان الأول، بخلاف المكان فإنها ليس بعضها تابعًا للبعض الآخر، وبهذا يتبين ر**جحان القول القائل**: **بأن القضاء لا يحتاج لأمر جديد.**

ومن ثمرات هذه المسألة: حكم من ترك صيام رمضان أو أفطر في رمضان تهاونًا يجب عليه القضاء أو لا؟

مثله: من فاته وقت الصلاة لعذر هل يجب عليه القضاء مطلقًا أو لا؟ وهكذا بقية الواجبات الشرعية.

طالب: المسألة هذه هل يدخل فيها من ترك الواجب متعمدًا حتى خرج الوقت؟

الشيخ: أي واجب؟

طالب: المؤقت.

الشيخ: هناك واجبات مؤقتة قد يرتب عليها بعض العلماء التكفير مثل الصلاة، فإذا رتب عليها التكفير فإنه لا يقول بوجوب القضاء عليه، لكن في مسائل أخرى مثل الصيام فإنه إذا فات وقته يتعلق الوجوب في الذمة ويجب عليه الفعل قضاءً كما تقدم.

طالب: وإذا لم يكن فيه تكفير مثل صلاة واحدة لكن من جنس الصلاة؟

الشيخ: على العموم لما ارتبطت بمسألة التكفير فحينئذ قد يوجد من يُلزم بالقضاء مع أنه في هذه المسألة يقول لا يلزمه القضاء لوجود معنى آخر.

طالب:

الشيخ: ليس من مذهب الحنفية أنهم يقولون الواجب الموسع لا يجب في آخر الزمن وإن كان هذا بعض أقوالهم هذا من جهة، الجهة الثانية لا تنافي بين الأمرين لأن الكلام هناك في الواجب المؤقت ما دام الوقت باقيًا وبحثنا اليوم في الواجب المؤقت إذا زال وقته.

طالب:

الشيخ: على كل تقدم معنا في مسألة الفورية أن من تحرير محل النزاع فيها أنه إذا وجدت قرينة خرج عن محل النزاع هنا المخالف يقول هنا وجدت قرينة وهي التوقيت الواجب.

طالب: أصحاب القول الثاني لما قالوا ... كالمسافر والمريض، ولا يجوز قياس المعذور على غير المعذور.

الشيخ: لا أعلم أحدًا فرق بين المعذور وغير المعذور الكلام على من فاته الوقت في الواجب الموسع أو المضيق فهل يجب عليه القضاء بناءً على الأمر السابق أو لابد من أمر جديد، هذا هو حقيقة المسألة، أعد سؤالك.

طالب: أصحاب القضاء ... إذًا ما الفائدة من ذكر ...؟

الشيخ: المريض والمسافر ما بهما؟

على العموم تقدم معنا في مباحث القضاء شيء من التأصيل في هذا الباب وقسمنا المسائل في حينه إلى عدد من التقسيمات بالتالي من المناسب أن تراجع هذه التقسيمات.

الملف الصوتي الثالث والسبعون:

فصل: مقتضى الأمر: حصول الإجزاء بفعل المأمور به

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به.

إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشرطه.

وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال: بدليل المضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء.

ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة، إذا صلى فهو ممتثل مطيع، ويجب القضاء.

ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله.

يدل عليه: أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

ولنا: ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني أمرت أن يُسأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن أمها ماتت ولم تحج، أفيجزئ عنها أن تحج عنها؟

قال: "نعم لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزئ عنها؟ فلتحج عنها".

وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء: كان مقررًا عندهم.

ولأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته: الإتيان به فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين.

وفي المحققات: إذا اشتغل الحيز بجوهر، فبرفعه يزول الشغل.

ولأنه لو لم يخرج عن العهدة: للزمه الامتثال أبدًا، فإذا قال له: "صم يومًا" فصامه، فالأمر يتوجه إليه بصوم يوم كما كان، قبل منه ذلك أبدًا، وهو خلاف الإجماع.

قولهم: "إن القضاء يجب بأمر جديد": ممنوع.

وإن سلم: فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها.

وإن لم يكن كذلك: استحال تسميته قضاء.

والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة، أمر بها مع الخلل، ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل.

أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل، فلا يعقل إيجاب القضاء.

والمفسد لحجة لا يقضي الفاسد، وإنما هو مأمور بحج خال عن الفساد، وقد أفسده على نفسه، فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام.

وقولهم: "لا يقتضي الأمر إلا الامتثال": هو محل النزاع فلا يقبل.

هذه المسألة من مسائل دلالات الأمر، هل وجود الأمر يدل على صحة الفعل المأمور به عند فعله أو لا؟

قد تقدم معنا البحث في الصحة، هل تعني حصول الأجر وموافقة الأمر؟ أو أن المراد بها سقوط القضاء؟

فإذا قلنا بأن الإجزاء والصحة يراد بها حصول الأجر، فبالاتفاق أن الأمر يقتضي ثبوت الأجر لمن فعل المأمور به على وجهه.

ولكن الخلاف في سقوط القضاء.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة: هل امتثال الأمر يكون بحسب ما في نفس المكلف وعلمه؟ أو أنه تابع لما في نفس الأمر سواء وافق ما في نفس المكلف أو لا؟

فإن قلنا بأن الأمر يتعلق بما في نفس المكلف، فقد يفوت المكلف شرط فيؤدي الفعل على غير ما يوافق الأمر وبالتالي لا يحصل الإجزاء: كمن صلى محدثاً يظن أنه متطهر، فهنا يحصل أجر، وهذه الصلاة موافقة لما في نفس المجتهد أو ما في نفس المكلف وليست موافقة للمأمور به على ما في واقع الأمر.

ومن هنا حصل الخلاف في هذه المسألة، **والعلماء لهم قولان:**

القول الأول: لبعض المتكلمين من الشافعية وغيرهم: بأن الأمر لا يقتضي الإجزاء.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن من جامع في الحج قبل التحلل يفسد حجه ومع ذلك يؤمر بإكمال الحج الفاسد، مع أن إكمال الحج الفاسد لا يسقط القضاء.

وأجيب عن هذا: بأن الأمر بالمضي في الحج الفاسد من أجل ضرورة الخروج من الإحرام.

كما أجيب: بأن الأمر هنا ليس أمرًا بالحج بحيث يدل على سقوط القضاء، وإنما هو أمر بإكمال النسك.

الدليل الثاني: أن من ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة وإذا صلى فهو ممتثل مطيع مثاب ومع ذلك يجب عليه قضاء الصلاة، مما يدل على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، فإن هذه الصلاة مأمور بها ومع ذلك لا يسقط القضاء.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذه الصلاة قد ظن المكلف أنه مأمور بها لكنه ليس مأمورًا بها في حقيقة الأمر، ليس مأمورًا بها على هذه الصفة، فيدل هذا على أن هذه الصلاة ليست مأمورًا بها.

الدليل الثالث: أن القضاء لا يجب بالأمر الأول ويجب بأمرٍ جديد، ولا يمتنع أن يؤمر بالشيء ثم يؤمر مَن فَعله بقضائه، وذلك لأن الأمر يدل على طلب الفعل المأمور به ولا يدل على عدم المطالبة بالقضاء.

وأجيب عن هذا: بأن المخالف لا يسلم ويقول بأن القضاء لا يلزم أن يكون بأمر جديد، فإن الأداء قد تعلق بالذمة فلا يسقط إلا بإبراء أو أداء، ولم يحصل شيء منهما.

وعلى التسليم بأن القضاء يجب بأمر جديد فإن القضاء إنما يكون من أجل تدارك ما فات المكلف من أصل العبادة أو صفتها ولذلك لا يمتنع أن يكون القضاء قد وجب بأمر جديد، مع أننا نقول بأن الأمر الأول قد دل على إجزاء الفعل الأول عند امتثاله.

القول الثاني في هذه المسألة: أن الأمر يقتضي الإجزاء عندما يفعل المكلف المأمور به، ولكنهم يقولون أن فعل المأمور به لا يكون كذلك إلا عند موافقته للأمر في حقيقة الحال.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: حديث امرأة سنان بن سلمة عندما قالت بأن أمها ماتت ولم تحج، فلو حجت عنها هل يجزئها؟ فقال: نعم، فدل هذا على أن امتثال المأمور يدل على الإجزاء.

الدليل الثاني: أن الأصل قبل الأمر أن الذمة بريئة، فإذا ورد الأمر اشتغلت الذمة بالفعل المأمور به، ولا يتمكن من الخروج من عهدة هذا الواجب إلا بفعله أو إبراء الشارع، فإذا فعله عادت الذمة بريئة كما كانت، فهكذا إذا امتثل الأمر عادت الذمة بريئة، وهذا معنى قولنا: بأن الأمر يقتضي الإجزاء.

الدليل الثالث: القياس على ديون الآدميين، فإن من أدى دين الآدمي سقط من ذمته، فهكذا من أدى الواجب الشرعي وامتثل الأمر.

الدليل الرابع: لو كان الأمر لا يقتضي الإجزاء لكان الأمر دالاً على وجوب الامتثال لمرات عديدة على سبيل التكرار بحيث يجب عليه الامتثال في جميع الأوقات وهذا خلاف الإجماع.

وكما تقدم أن منشأ الخلاف هو في امتثال الأمر، هل يكون بحسب حقيقة الحال أو بحسب ما في النفس من صفات؟

فإذا قلنا بأن المراد بالامتثال بأن امثال الأمر يراد به موافقة الأمر الشرعي الصادر من الشرع، فحينئذ من أدى الأمر على وفق صفة الشرع فإنه يعد ممتثلاً فيسقط عنه القضاء.

وإن قلنا بأن المراد بامتثال الأمر هو فعل المأمور بحسب اعتقاد المكلف، فهنا قد يؤدي هذا الامتثال إلى الإجزاء وإسقاط القضاء وحصول الأجر، وقد يؤدي إلى حصول الأجر فقط بدون إسقاط القضاء.

بهذا نعلم أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، فكل واحد من القولين أراد أمراً مغايراً لما يريده الآخر.

أسئلة:

طالب: أليس كل الطائفتين يقول من صلى محدثاً فعليه القضاء؟

الشيخ: لكن هل هذا أدى المأمور؟ من صلى محدثًا هل أدى المأمور؟ إن قلنا بأن امتثال الأمر وموافقة ما في النفس هذا امتثل لكنه لم يسقط القضاء عنه، وإن قلنا امتثال الأمر وبفعل المأمور بحسب ما ورد من الشرع، فهذا الذي صلى بدون وضوء ظانّاً أنه على وضوء لم يمتثل الأمر، فهل هنا امتثال؟ هذا الذي صلى هل امتثل الأمر؟

طالب: ...

الشيخ: هذه المسألة تتعلق بالشروط والموانع، هل وجود النجاسة في اللباس تفويت لشرط الصلاة أم هو أداء للصلاة مع وجود مانع؟ فإن قلنا هو تفويت لشرط الصلاة، فحينئذ نقول بأنها تُقضى، وإن قلنا بأنها أداء للصلاة مع وجود المانع قلنا بأنها لا تقضى، ولذلك وقع خلاف بينهم في هذه المسألة.

مسألة: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا به، ما لم يدل عليه دليل.

مثاله: قوله –عليه السلام– "مروهم بالصلاة لسبع" ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجابًا عليه، مع أن الأمر واجب على الولي.

لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي –صلى الله عليه وسلم– كان واجبًا بأمر النبي –صلى الله عليه وسلم–؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي –صلى الله عليه وسلم– وتحريم مخالفته.

أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصة به.

ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفله على طفل آخر شيئًا: عليك المطالبة بحقه.

ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئًا يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم.

هذه القاعدة أيضاً من مدلولات الأمر، فعندنا إذا طُلِب من المكلف أن يأمر غيره فحينئذ هل هو أمر من الشارع للمأمور أو ليس كذلك؟

من ثمرات هذه المسألة: حديث "مروهم بالصلاة لسبع" فهنا أمر للأولياء بأمر أولادهم بالصلاة، فهل يكون الأمر هذا من قبل الشارع يعد أمراً من الشارع للصبيان أو لا؟ ويترتب عليه: هل الصبي مكلف أو ليس بمكلف؟

وقد بت المؤلف الكلام في هذه المسألة ولم يذكر فيها خلافاً، وقال: (**الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا به، ما لم يدل عليه دليل**) إلا إذا وجد دليل يدل على خلاف ذلك.

فهنا الأمر قد توجه للولي بمطالبة الصبي بالصلاة، والولي قد يأمر الصبي بأداء الصلاة وقد لا يأمره بها، ولذلك لا يعد أمراً للصبي بالصلاة.

بقي هنا إشكال وهو: إذا ورد أمر من الشرع للنبي صلى الله عليه وسلم للأمة فهل يكون أمراً للأمة؟

من مثل قوله تعالى: (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) هنا أمر من الله لنبيه أن يأمر المؤمنين، فهل يكون أمراً للمؤمنين؟

نقول: نعم كان أمرًا للمؤمنين لأن النبي صلى الله عليه وسلم سيمتثل وقد أمر أمته بما أمره الله به وبلغ الأمة ذلك، فحينئذٍ يكون المكلف مأموراً باعتبار أن الأمر توجه من النبي صلى الله عليه وسلم، وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم واجبة.

أما إذا كان الأمر يتعلق بغير النبي صلى الله عليه وسلم كما في الأولياء الذين يأمرون صبيانهم، فلا يبعد أن يتعلق الأمر بالمطالبة للأولياء، والأمر بالصلاة يتعلق بأمر الأولياء لا أمر الله عز وجل.

ومن هنا لا يمتنع ولا يبعد أن يطالَب الولي بقبض حق مولاه الصبي، ويقال لولي الطفل الآخر: امتنع من تسليم هذا الحق، فهنا يقال للولي: أأمر ولي الصبي الآخر بأن يعطيك، ويقال لولي الصبي الآخر: لا تعطه، فلو كان الأمر بالأمر بالشيء أمرًا به لكان الولي الثاني قد وُجه له أمران متناقضان:

أحدهما: أمر الشارع المباشر له بعدم الأداء.

والثاني: الأمر الذي وصل إليه من طريق ولي الصبي الآخر.

وبهذا يتبين أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا بذلك الفعل.

ومن أمثلة هذه المسألة: في قوله تعالى: **(خذ من أموالهم صدقة)** وهنا أمر من الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بالصدقة.

فصل: أمر الجماعة أمر لكل واحد منهم

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم، إلا أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} فيكون فرض كفاية.

[فرض الكفاية]

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية؟

أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض؟

أم على واحد غير معين، كالواجب المخير؟

أم واجب على من حضر دون من غاب، كحاضر الجنازة -مثلًا-؟

قلنا: بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع: نال الكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا: عم الإثم الجميع، ويقاتلهم الإمام على تركه.

وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن: إما بالنسخ أو بسبب آخر.

أما الإيجاب على واحد لا بعينه: فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم.

بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين؛ فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال.

الأمر الذي يتوجه إلى الجماعة على نوعين:

الأول: الأمر العيني، بحيث يُطلب من كل شخص أداء هذا الواجب، **من أمثلته**: في قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقوله تعالى: (يا أيها الذين ءامنوا كتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم) فهنا يتعلق الواجب بكل واحد من المكلفين على سبيل الانفراد.

النوع الثاني من الواجبات: ما يجب على المجموع دون الآحاد، **من أمثلته**: وجوب الجهاد على الأمة، بحيث لابد أن يكون هناك جماعة يتوجه إليهم الخطاب.

وهناك نوع ثالث يقال له: الأمر الكفائي، بحيث يتعلق الواجب بالجميع لكن يجزئ فيه فعل البعض، **ومثل له المؤلف**: بقوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) فهذا

النوع يتعلق الوجوب فيه ببعض الأفراد دون جميعهم، **من أمثلته:** في تغسيل الميت، **ومن أمثلته:** الصلاة على الجنازة.

وبهذا يتبين أن فرض الكفاية يتعلق الوجوب فيه بالجميع ويسقط الإثم بفعل بعضهم لذلك الواجب، وليس الواجب هنا قد تعلق بالبعض وإنما قد تعلق بذمة الجميع.

وبهذا نعلم **الفرق بين الواجب المخير وفرض الكفاية:** فإن فرض الكفاية قد تعلق الوجوب بالذمم فيكون الواجب على جميعها، بخلاف الواجب المخير فإن الوجوب متعلق بذمة شخص بعينه ومن ثم يعلم المكلف بأنه قد تعلق بذمته واجب، بخلاف فرض الكفاية فإننا إذا قلنا بأن الوجوب لا يتعلق إلا بالبعض، فحينئذ لا نعلم من هو الذي تعلق الوجوب في ذمته.

ولا يقال بأن الواجب على من حضر فقط، بل الواجب والوجوب تعلق بذمة الجميع، ولذلك لو أدى الجميع هذا الواجب، لنالهم أجر أداء الواجب وليس أجر أداء السنة، وهكذا أيضاً لو امتنع الجميع عن الفعل للحق الإثم للجميع، ولو كان الوجوب تعلق بذمة البعض فقط لما أثم الجميع، مما يدل على أن فرض الكفاية قد تعلق الواجب بذمة الجميع.

فإن قال قائل: بأنه في فرض الكفاية من لم يفعل لا يلحقه إثم مما يدل على أن الواجب لم يتعلق بذمة هؤلاء.

وأجيب عنه: بأنه لا يمتنع أن تجب بعض الواجبات في ذمة المكلف ثم بعد ذلك يرفع هذا الواجب من ذمة المكلف قبل فعله إما بسبب النسخ كما في الصلاة، فإنه قد كان في أول الأمر تجب خمسون صلاة وتعلق الواجب بالذمم، ثم بعد ذلك سقط هذا الواجب عندما نسخت من خمسين إلى خمس صلوات، وقد تسقط أيضا بأسباب أُخر، مثل: الأعذار، ومثل: والجهل، **من أمثلة ذلك:** من كان في مدينة لا يعلم بأنه تقام فيها صلاة الجمعة فإن الصلاة تتعلق بذمته فإذا فات الوقت سقط هذا الواجب عن ذمته بسبب جهله بوجود صلاة الجمعة في هذا البلد، فهنا تعلق الوجوب بذمته وسقط من الذمة بدون الأداء، فلنقل بمثله فيفرض الكفاية ونقول بأنه قد سقط الواجب من ذمة من لم يؤدِ هذا الفعل بوجود من يفعل الواجب الكفائي.

الملف الصوتي الرابع والسبعون:

فصل: أمر الله تعالى للنبي أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص

إذا أمر الله –تعالى–نبيه –صلى الله عليه وسلم–بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ}، أو أثبت في حقه حكمًا: فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم، ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي –صلى الله عليه وسلم–نحو قوله: "إن الله فرض عليكم صيامه"

هذا قول القاضي، وبعض المالكية، وبعض الشافعية.

وقال أبو الحسن التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر؛ لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبدا من عبيده بأمر: لاختص به دون بقية عبيده.

ولو أمر الله –تعالى–بعبادة، لم يتناول –بمطلقه–عبادة أخرى.

ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه وكذلك الخصوص لا يحمل على العموم

ولنا قول الله تعالى {فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم} فعلل اباحته لنبيه عليه السلام بنفي الحرج عن أمته ولو اختص به الحكم لما كان علة كذلك وأيضاً قوله تعالى {خالصة لك من دون المؤمنين} ولو كان الأمر مختصاً به لما احتيج به إلى بلفظ التخصيص.

وروي أن النبي سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم فقال رسول الله وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم فقال: لست مثلنا يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فقال: "والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي".

وروي عنه –صلى الله عليه وسلم–في القبلة للصائم مثل ذلك. رواه مسلم.

فالحجة فيه من وجهين:

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص به الحكم، لم يكن جوابًا لهم.

الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده.

ولأن الصحابة –رضي الله عنهم–كانوا يرجعون إلى أفعال لنبي –صلى الله عليه وسلم–فيما يختلفون فيه من الأحكام: كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال، وإيجاب الوضوء من

الملامسة، وصحة الصوم ممن أصبح جنبًا، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله، حتى عدوا ذلك ناسخًا لما قبله، معارضًا لما خالفه من أمره ونهيه.

ولأن الله –تعالى–أمر نبيه –صلى الله عليه وسلم–بقيام الليل، ودخل فيه أمته، حتى نسخه بقوله: {عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ}.

ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله ما أحل الله له، قال –عقيبه–: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ}.

وابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ.}.

وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به.

وقد أشار إليه –عليه السلام–بقوله: "إِنَّمَا أَسْهُو لأَسُنَّ".

فإذا ثبت أن امته يشاركونه في حكمه: فلزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهرًا؛ فإن ما ثبت في أحد المتلازمين ثبت في الآخر؛ فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه: لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه.

لذلك: قالت حفصة للنبي –صلى الله عليه وسلم–: ما شأن الناس حلُّوا ولم تحل من عمرتك؟ قال: "إِنِّي لَبدَتُّ رَأْسِي، وَقَلَّدتُّ، هَدْيِي، فَلاَ أُحِلَّ حَتىَّ أَنْحَرَ".

فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام: ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك، وبين لهم عذره.

والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره: قوله –عليه السلام–: "خطابي للواحد خطاب للجماعة".

ولأن الصحابة –رضي الله عنهم–كانت ترجع في أحكامهم إلى قضايا النبي –صلى الله عليه وسلم–في الأعيان: كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي "المفوضة" إلى قصة بروع بنت واشق، و"في السكنى والنفقة" إلى حديث فاطمة بنت قيس، وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية الأنصارية في: "سقوط طواف الوداع عن الحائض" وغير ذلك.

ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله –لأبي بردة–في التضحية بالجذع من المعز: "تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك".

دليل آخر:

أن قول الراوي: "نهي رسول الله –صلى الله عليه وسلم–أو أمر، أو قضى" يعم، ولو اختص الحكم من شوفه به: لم يكن عامًا؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي –صلى الله عليه وسلم–أو أمره لواحد فلا يكون عامًا.

ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شوفه به أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم–ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار.

بحث المؤلف في هذا الفصل قاعدتين:

القاعدة الأولى: الأوامر الموجهة إلى النبي صلى الله عليه وسلم هل تشمل أمته كما في قوله تعالى: {يا أيها المدثر، قم فأنذر، وربك فكبر، وثيابك فطهر، والرجز فاهجر، ولا تمنن تستكثر، ولربك فاصبر} ونحو ذلك من النصوص.

وتحرير محل النزاع: في أن الخطاب الموجه إلى النبي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما قام دليل على اختصاصه صلى الله عليه وسلم به، فيكون خاصاً به.

النوع الثاني: ما قام دليل على شموله للأمة، فيكون عاماً للأمة.

مثال الأول: في قوله تعالى: {وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين} فإن الخطاب هنا موجه للنبي صلى الله عليه وسلم وقد قام الدليل على اختصاصه بهذا الحكم.

مثال الثاني: في قول الله عز وجل: {يا أيها النبي إذا طلقتم المؤمنات فطلقوهن لعدتهن} فإن الخطاب هنا موجه للنبي صلى الله عليه وسلم لكن قام دليل على شموله لأفراد الأمة.

والنوع الثالث: الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم الذي لم يقم معه دليل أو قرينة على اختصاصه أو على تعميمه للأمة، فهل يكون هذا الخطاب شاملاً لكل أفراد الأمة أو لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يقول بأن الخطاب هنا يختص بالنبي صلى الله عليه وسلم، **واستدلوا على ذلك:**

الدليل الأول: بأن الواحد من أهل اللغة إذا خاطب واحداً اختص الحكم به دون غيره.

وأُجيب عن هذا: بأن هذا وإن صح في الخطاب اللغوي لكنه لا يصح في خطاب الشرع، لأن الشارع قد أقام أدلة تدل على أن خطابه للنبي صلى الله عليه وسلم يشمل أمته كما سيأتي.

الدليل الثاني: بأن الخطاب الذي يتوجه لعبادة لا يشمل عبادة أخرى، فهكذا الخطاب الموجه لواحد من الأمة لا يشمل غيره.

وأُجيب عن هذا: بالفرق بينهما، فإن الأمر بعبادة لا يستلزم أن تكون العبادة الأخرى تماثلها في الحكم بخلاف الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم فالأصل أن يشمل جميع أفراد الأمة.

الدليل الثالث: بأن الخطاب خاص، والخطاب الخاص لا يحمل على العموم كما أن الخطاب العام لا يحمل على الخصوص.

والقول الثاني في هذه المسألة: قول جماهير أهل العلم بأن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم يشمل جميع أفراد الأمة.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: {فلما قضى منها زيد وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم} فإن الحكم في أوله قد قيد بالنبي صلى الله عليه وسلم في جواز الزواج من مطلقة الربيبة، ثم علله بعلة عامة تشمل جميع أفراد الأمة في قوله: {لكيلا يكون على المؤمنين} ومما يدل على أن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم يشمل جميع الأمة.

الدليل الثاني: في قوله تعالى: {خالصة لك من دون المؤمنين} قالوا لما قيد هذا الحكم باختصاصه بالنبي صلى الله عليه وسلم دل هذا على أن بقية الخطابات الموجهة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تختص به.

وفي هذا الاستدلال شيء من الضعف، وذلك لأن تأكيد اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بالخطاب في قضية لا يلزم منه اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بالخطاب في غيرها من القضايا التي لم يحصل فيها مثل هذا التذكير.

الدليل الثالث: أن النبي في وقائع كثيرة يبين أن الأحكام الموجهة له تشمل الأمة، **وقد مثل المؤلف بذلك على عدد من الأمثلة منها:**

أن رجلاً سأل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب أفأصوم؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال: لست مثلنا، فبين له النبي صلى الله عليه وسلم خطأه في ذلك، فقال: إني لأرجو أن أكون أخشاكم وأعلمكم بما أتقي.

وكذلك سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم، فقال: أفعله أنا وهذه، مما يدل على أن الأصل في الأحكام الموجهة إليه شمولها لجميع الأمة.

وكذلك في حديث الوصال، فإنه لما احتج الصحابة عليه لما نهى عن الوصال قالوا: يا رسول الله إنك تواصل، فقال: "إني لست كهيأتكم إني أبيت أطعم وأسقى" فلم يعترض عليهم ويقول لهم بأنه لا يصح لكم أن توجهوا لي مثل هذا السؤال لأن لي من الأحكام ما ليس لكم، فحينئذ كونه أجاب بفعله يدل هذا على أن الأصل أن الخطاب الموجه إليه يشمل أمته.

وكذلك أنه أنكر عليهم لما ظنوا أن الحكم يختص به، فدل هذا على أن الأصل في الخطاب الموجه إليه أن يشمل أمته.

الدليل الرابع: اتفاق الصحابة على الرجوع إلى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، ولو كان الخطاب الموجه له لا يشمل أمته لما صح لهم أن يرجعوا إلى فعله.

ومن أمثلة ذلك: أنهم رجعوا إلى فعله في الاغتسال من التقاء الختانين من غير إنزال، وكذلك استدلت عائشة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم على عدم وجوب الوضوء من القبلة.

واستدلوا بفعله صلى الله عليه وسلم على صحة الصوم لمن أصبح جنباً، واستدلوا بفعله في أن من بعث هديه إلى مكة فلا يلزمه أحكام الإحرام، إلى غير ذلك من القضايا، بل قدموا فعله صلى الله عليه وسلم في بعض القضايا وجعلوه ناسخاً لقوله صلى الله عليه وسلم.

الدليل الخامس: أن النبي صلى الله عليه وسلم أُمر بقيام الليل ثم لما نُسخ قال تعالى: {علم أن لن تحصوه فتاب عليكم} فدل هذا على أن الخطاب الأول يشمل أمته.

الدليل السادس: أن الله عز وجل قال: {يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك} فالخطاب هنا موجه للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال بعده: {قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم} فدل هذا على أن الخطاب الموجه له يشمل أمته.

الدليل السابع: أن هناك مواطن ابتدأ الله عز وجل بمناداة النبي وحده ثم بعد ذلك عقبه بلفظ الجمع كما في قوله: {يا أيها النبي إذا طلقتم النساء} فدل هذا على أن الخطاب الموجه إليه لا يختص به.

وفي الاستدلال بهذه الأدلة الثلاثة نوع نظر، لأن المخالف قد يقول: بأنها خارج محل النزاع لأن هذه الأدلة فيها قرينة تدل على تعميم الحكم.

كذلك استدلوا بما ذكر الإمام مالك في الموطأ بلاغاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما أسهو لأسن" وإن كان هذه اللفظة لم تثبت له.

وقد يستدل على هذه القاعدة: بالأدلة الواردة بعموم الشريعة، مثل قوله: {قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا}

وقد يستدل عليها أيضاً: بالأدلة الواردة بحجية الأفعال النبوية، كما في قوله تعالى: {واتبعوه لعلكم تهتدون} وقوله: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم} وقوله جل وعلا: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة} فلما أمر بالاقتداء بفعله دل هذا على أن الخطاب الموجه إليه صلى الله عليه وسلم يشمل أمته في الأصل.

المسألة الثانية: أن الخطاب الموجه للأمة يشمل النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يذكر أهل العلم هذه القاعدة تحت باب في العموم، وهو مسألة: المتكلم هل يدخل في عموم خطابه أو لا؟

ولهذا قالت حفصة للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الناس قد تحللوا ولم تفعل ذلك، فقال صلى الله عليه وسلم: "إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أُحل حتى أنحر" فدل هذا على أن الخطاب الموجه للأمة الأصل أن يشمله صلى الله عليه وسلم، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لقال لها صلى الله عليه وسلم بأني لا أدخل في عموم خطابي ونحو ذلك.

القاعدة الأخرى قاعدة: الخطاب الموجه لواحد من أفراد الأمة هل يشمل بقية أفراد الأمة أو لا؟

ومن أمثلة هذا: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك" هنا أمر موجه لواحد، فهل يشمل بقية أفراد الأمة أو لا؟

ذهب طائفة: إلى أنه يختص بذلك المخاطب، وقد قال به بعض الحنابلة وبعض الشافعية، **واستدلوا على ذلك**: بأن أهل اللغة لا يفهمون من الأمر الموجه لواحد إلا اختصاصه بذلك الواحد.

وأُجيب عن هذا: بالفرق فإن الواحد من المتكلمين العرب لم يقصد بكلامه أن يكون عاماً شاملاً لجميع الأفراد بخلاف كلام الشرع.

واستدلوا: بأن اللفظ العام لا يجوز أن يحمل على الخصوص فهكذا اللفظ الخاص الأصل ألا يحمل على العموم.

وأُجيب عن هذا بعدد من الأجوبة منها: وجود الفرق بين هاتين القاعدتين فإن الشارع يريد تعميم أحكامه ولا يريد تخصيصها.

والقول الثاني في المسألة: أن الخطاب لواحد من الأمة يشمل جميع أفراد الأمة، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: حديث: "خطابي للواحد خطابي للجماعة" لكن هذا الحديث ضعيف الإسناد لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قيل بأنه ليس له إسناد.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة، فإن الصحابة كانوا يستدلون بالخطاب الموجه لواحد من أفراد الأمة على شمول الحكم لجميع أفراد الأمة.

الدليل الثالث: أن كثيراً من الأحكام نزلت في أسباب شخصية تتعلق بأشخاص، ومع ذلك وقع الاتفاق على أن تلك الأحكام تشمل جميع الأمة، **ومن أمثلة ذلك**: رجم الزاني، ودية الجنين، والمفوضة وهي: التي تزوجت بدون أن تذكر المهر وقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم أن لها مهر أمثالها متى ما دخل بها زوجها، وفي حديث فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل للمبتوتة سكنى ولا نفقة، وفي حديث صفية وحديث الأنصارية الذي بينوا أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم على الحائض بسقوط طواف الوداع عنها، فاستدلوا بذلك على عموم هذا الحكم لجميع النساء الحِيّض.

الدليل الرابع: أنه قد ورد في عدد من الخطابات الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك الحكم يختص بالمخاطب، فدل هذا على أن غيرها من القضايا تدل على جميع الأشخاص ولا تختص بالمخاطب، كما في حديث أبي بردة لما قال: "تجزؤك ولا تجزؤ أحداً بعدك".

ولكن هذا الاستدلال فيه نظر لأنه خارج محل النزاع ولأن هناك قضايا قد قام الدليل على تعميمها فلم يستفد من ذلك أن غيرها لا يُعم حكمها.

الدليل الخامس: أن قول الراوي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أمر أو قضى يعم جميع الأفراد ولو اختص الحكم لمن وجه الخطاب إليه لم يكن الخطاب عاماً.

الدليل السادس: قالوا بأن الخطاب بالكتاب والسنة وجه إلى الصحابة مباشرة ومع ذلك وقع الإجماع على أن هذا الخطاب لا يختص بالصحابة وأنه يشمل جميع أفراد الأمة إلى قيام الساعة في جميع الأزمان.

وقد يستدل بأدلة أُخر على هذه القاعدة منها: أدلة عموم الشريعة كما في قوله تعالى: {قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا} وكما في قوله جل وعلا: {وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً} وبالتالي يظهر أن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم يشمل أمته، والخطاب الموجه لأحد أفراد الأمة يشمل جميع أفراد الأمة.

فصل: في تعلق الأمر بالمعدوم

الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة، بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه.

خلافًا للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به؛ لأنه يستحيل خطابه، فيستحيل تكليفه.

ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك، فلم يصح أمره، كالعاجز والمجنون، ولأن المعدوم ليس بشيء، فأمره هذيان.

وكما أن من شرط القدرة: وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر: وجود المأمور.

ولنا:

اتفاق الصحابة –رضي الله عنهم–والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله –سبحانه– وأوامر نبيه –عليه السلام–على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد.

ولأنه قد ثبت أن كلام الله –تعالى–قديم، وصفة من صفاته، لم يزل آمرا ناهيًا.

وقال الله –تعالى–: {فَاتَّبِعُوه} وهذا أمر باتباع النبي –صلى الله عليه وسلم–ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين.

قولهم: "إن خطاب المعدومين محال".

قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه.

أما أمره بشرط الوجود: فغير مستحيل، بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدمًا، كما يقول: الوالد يوجب على أولاده، ويلزمهم التصدق عنه إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلا بشرط الوجود.

ولو قال لعبده: "صم غدًا" فهو أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

وأما العاجز: فإنه يصح أمره بشرط القدرة، كمسألتنا بغير فرق.

فإن قيل: هذا مخالف لقوله –عليه السلام–: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي ... " قلنا: المراد به: رفع المأثم والإيجاب المضر، بدليل أنه قرن به النائم.

ولا نسلم أن شرط القدرة: وجود المقدور؛ فإن الله –سبحانه وتعالى–قادر قبل أن يوجد مقدور.

المراد بالمعدوم: من لم يوجد حال الخطاب، **المراد بهذه القاعدة**: هل أوامر الشرع يمكن أن تتوجه إلى المعدومين الذين لم يوجدوا بعد أو لا تتوجه إليهم؟

وهذه المسألة وقع فيها اختلاف ونزاع ومُحاجة كبيرة بين المعتزلة والأشاعرة، فإن المعتزلة شنعوا على الأشاعرة في قولهم بأن الخطاب قديم بإيراد هذه القاعدة، فإن **الأشاعرة يقولون**: صفة الكلام قديمة بنوعها وآحادها، وبالتالي قالوا بأن خطاب الشرع وجد في الأزل موجهاً إلى المكلفين الذين لم يوجدوا بعد، وبالتالي قالوا بأن الأصل في الخطاب أن يكون متوجهاً إلى مخاطَب موجود، وأهل السنة لا يلزمهم مذهب الأشاعرة في هذه القضية لأنهم يقولون: الكلام قديم النوع لكن من آحاده ما هو حادث كما في قول الله عز وجل: {ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث} الآية، وبالتالي لا يقع عليهم هذا الإلزام الذي يذكره المعتزلة ضد الأشاعرة.

وقد ذكر المؤلف الخلاف فقال بأن **المعتزلة يقولون**: لا يتعلق الأمر بالمعدوم.

واستدلوا على ذلك:

الدليل الأول: بأن المعدوم يستحيل أن يوجه إليه الخطاب ويستحيل أن يكون مكلفاً.

الدليل الثاني: بأن المعدوم لا يفعل ولا يترك ومن كان كذلك لا يصح أن يوجه إليه الأمر بالفعل أو الترك كالعاجز والمعدوم.

الدليل الثالث: المعدوم ليس بشيء وبالتالي توجيه الأمر له من الهذيان.

وهذه القاعدة: **هل المعدوم شيء؟** مما وقع النزاع فيها:

فإن **الأشاعرة يقولون**: بأن المعدوم شيء، **ويستدلون على ذلك**: بقوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} فسماه شيئاً وهو لم يكن بعد.

والمعتزلة يقولون: بأن المعدوم ليس بشيء، **ويستدلون عليه**: بقوله تعالى: {وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً} وبقوله تعالى: {هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً}.

وأهل السنة: لهم منهج وسط في هذا الباب فيقولون: المعدوم شيء في الأذهان وليس بشيء في الأعيان، فاختاروا منهجاً وسطاً في هذا الأمر.

ومن أدلة من يرى أن المعدوم شيء: قوله عز وجل: {إن زلزلة الساعة شيء عظيم} مع أن الساعة لم توجد بعد.

ذكر المؤلف هنا القول الآخر: بأن المعدوم قد يتوجه إليه الأمر بشرط وجودهم، وهناك من قال يتوجه الأمر للمعدوم على جهة التبع لكن لا يتوجه إليه أصالةً.

وقد استدل المؤلف على هذه القاعدة بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: إجماع الصحابة والتابعين على أن النصوص تشمل من لم يوجد في زمن النبوة ومن كان سيوجد في الأعصُر التالية.

الدليل الثاني: بأن كلام الله تعالى قديم فدل هذا على أن كلامه القديم يتوجه إلى المعدوم.

وأُجيب عن هذا: بأن صفة الكلام قديمة لكن آحادها حادثة ولذلك لا يصح الاستدلال بهذا.

واستدلوا بقوله: {فاتبعوه} على أنه يجب على كل فرد من أفراد الأمة إلى قيام الساعة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، وفي زمن نزول الخطاب لم تكن الأمة الذين شملهم الخطاب موجودين بل كانوا معدومين.

وأورد المؤلف بعد ذلك احتجاجات الخصم فعندما قالوا: بأن خطاب المعدوم مستحيل.

فأجاب: أن الاستحالة في أن يطلب من المعدوم إيجاد الفعل وقت عدمه، أما توجيه الخطاب إليه فهذا ممكن فهو كما لو كتب كتاباً لأولاده أو لأحفاده أو لذريته من بعده فإنه يشمل من لم يولد منهم بعد، لو جانا واحد وسجل مسجل وقال أوصي أحفادي وأحفاد أحفادي وأحفاد أحفادهم بأن يفعلوا الفعل الفلاني، هل هذا الخطاب معقول؟ مع أنه يتوجه إلى معدوم؟ نقول معقول، فيكون الإلزام هنا حاصلاً بشرط وجود من يتوجه إليه الخطاب، ولذلك لو قال: صم غداً، لكان أمراً معقولاً مع أنه قد يكون عاجزاً عن الصوم في ذلك اليوم.

فإن قيل: وأما العاجز فهذا يصح أن يؤمر والقول بأنه لا يصح أمره ليس بصحيح لكن الأمر الموجه إليه مشروط بشرط القدرة.

واعترض على هذا: بحديث: "رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي" قالوا فدل هذا على أنه لا يخاطب.

وأُجيب: بأن خطابه قد يصدر وقت عدم تكليفه لكنه لا يلزمه إلا بعد التكليف، والله عز وجل قادر سواءً وجد المقدور أو لم يوجد.

قال هذا مخالف لقوله: "رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي" وجه استدلالهم قالوا: بأن غير المكلف لا يتوجه إليه الخطاب فهكذا غير المعدوم.

أُجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن المراد بالحديث رفع الإثم وليس المراد به عدم توجيه الخطاب إليهم ولذلك قرنه بالنائم مع أن النائم يتوجه إليه الخطاب.

وهم استدلوا: بأن من شروط القدرة أن يوجد المقدور، وهذا ليس بالصحيح فإن الله عز وجل قادر على كل شيء مع أن هناك أشياء لا يوقعها ولا يفعلها.

الملف الصوتي الخامس والسبعون:

فصل: في التكليف بغير الممكن

ويجوز الأمر من الله –سبحانه– لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله.

وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولا عند الآمر، أما إذا كان معلوما أنه لا يتحقق الشرط، فلا يصح الأمر به؛ لأن الأمر طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟

وكيف يقول السيد لعبده: خط ثوبي إن صعدت السماء؟

وبهذا يفارق أمر الجاهل؛ لأن من لا يعرف عجز غيره عن القيام: يتصور أن يطلبه منه.

أما إذا علم امتناعه: فلا يكون طالبًا، وإذا لم يكن طالبًا: لم يكن آمرا. ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطًا بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن، أو يتقدم أما أن يتأخر عن المشروط، فمحال.

وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن، وأن فيه فائدة، على ما مضى.

ولنا: الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقة، ويثاب على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقربًا بذلك وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يتمكن من زنا ولا سرقة.

وعلمه بأن الله –تعالى– عالم بعاقبة الأمر: لا ينفي عنه ذلك.

وإن احتمل أن لا يكون مأمورا منهيًّا، لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأمورًا منهيًّا، وفي كونه متقربًا؛ إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب وهذا خلاف الإجماع.

ودليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية، إلا بعد معرفة الفرضية والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر، وربما مات في أثنائها، فتبين –عندهم– أنها لم تكن فرضًا،

فليكن شاكًّا في الفرضية، فتمتنع النية لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟

قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر بشرط أمر في الحال، وليس بمعلق من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات؛ فإن قول السيد لعبده: "صم غدًا" أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

ولو قال: "فرضت عليك بشرط بقائك": فهو فارض في الحال، لكن بشرط.

ولو قال لوكيله: "بع داري في رأس الشهر": كان وكيلًا في الحال، يصح أن يقال: وكّله، ويصح عزله.

وإذا قال: وكّلني، وعزلني: كان صادقًا، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه.

بخلاف ما إذا قال: "إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي"، فإنه لا يكون وكيلًا في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوّز، فيصير مشكوكًا فيه، فكيف تلزمه العبادة؟

قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تنبني عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع: لم يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب: لم يتصور امتثال أمر.

قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال.

وأما الهرب: فحزم، وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق، أو لص: حسن منه الاحتراز عنه.

وأما الوجوب: فلا يثبت بالشك والاحتمال، بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصيًا؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر.

وقولهم: "الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال".

قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: "افعل" مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة.

وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب، فليس الطلب من الله –تعالى– كالطلب من الآدميين؛ وإنما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة؛ لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال، أو الترك؛ لطفًا به في الاستعداد، والانحراف عن الفساد، وهذا متصور.

ويتصور من السيد –أيضًا– أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على فسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحانًا للعبد واستصلاحًا له.

ولو وكل رجلًا في عتق عبده غدًا، مع عزمه على عتق العبد: صح، ويتحقق فيها المقصود من: استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة، فكذا ههنا.

وقولهم: "يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط".

قلنا: ليس هذا شرطًا لذات الأمر، بل الأمر موجود، وجد الشرط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكروه.

هذه المسألة التي ذكر المؤلف لها علاقة بعدد من القواعد الأصولية والعقدية:

القاعدة الأولى: قاعدة التكليف بالمحال، قد تقدم معنا الخلاف في هذه المسألة في أوائل مباحث الأحكام وقلنا بأن **المحال على ثلاثة أنواع**:

١-محال لذاته فهذا لا يقع التكليف به اتفاقاً. ٢-محال لتعلق قضاء الله وقدره بعدم وقوعه فهذا يقع التكليف به بالاتفاق. ٣-محال لعدم آلته فهذا الصواب أنه لا يقع التكليف به.

وهذا مبني على أصل وهو عند المعتزلة وهو قولهم: بأن أفعال العبد ليست بخلق الله ومشيئته بل هي من خلق العبد لفعل نفسه ومشيئته المجردة.

وأما الأصل الآخر الذي يتعلق بهذه القاعدة فهو مسألة: **فائدة التكليف**، فإن المعتزلة يقولون فائدة التكليف هي تحقيق مصالح العباد ولذلك قالوا بأن مالا يمكن امتثاله لا فائدة منه ولا يتحقق من التكليف به مصلحة، وعند الجمهور أن فائدة التكليف لا تنحصر بذلك بل عند الأشاعرة يقولون فائدة التكليف الاختبار والابتلاء فقط، وأما أهل السنة فيقولون هناك فوائد كثيرة للتكليف منها تحقيق مصالح العباد، ومنها ابتلاء العباد واختبارهم، ومنها أمور تعود الى الله جل وعلا من رضاه عن الطاعة ومحبته لأهلها ونحو ذلك. **ولنضرب لذلك بمثل**: هناك مسألة النسخ قبل التمكن التي أشار اليها المؤلف، فإن الجمهور يجيزون وقوع نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها، قالوا: لأن من مقصود الشارع في التكليف بهذا الفعل اختبار العباد، هل يقبلون وهل يسلمون أو يكون عندهم اعتراض ولا يكون عندهم امتثال؟

وأما على قول من يقول بأن فائدة التكليف منحصرة بتحقيق مصالح العباد فحينئذ يقولون بأنه لا فائدة من التكليف بما يعلم الله عزول أنه لا يقع، وبالتالي نشير هنا إلى مسألة وهي مسألة القدر، فإن المعتزلة لما قالوا بأن الله عز وجل لا يخلق المعاصي ولا يشاؤها، قالوا بأنه لا يمكن أن يكلف العبد بما يقع في علم الله وفي خلق الله وفي مشيئة الله بأن العبد لا يفعله، وبذلك تتضح لنا منشأ الخلاف في هذه المسألة، وكذلك يتضح لنا تحرير محل النزاع فيها، يبقى عندنا هل الخلاف في هذه المسألة حقيقي أو أن الخلاف فيها كلامي أو هو أثر عن الخلاف الذي في علم الكلام والعقيدة فقط؟

وقد رتب بعض أهل العلم عددًا من المسائل على هذه القاعدة، **فمن تلك المسائل**: من جامع في نهار رمضان ثم جنّ في أثناء اليوم فهل يلزم إخراج الكفارة من ماله أو لا؟ فإن قلنا بأن العبد يجوز أن يكلف بما يعلم الله أنه لا يتمكن من فعله فحينئذ نقول: تجب عليه الكفارة، وإن قلنا بأن ذلك لا يجوز قلنا بأنه لا تجب الكفارة عليه لأن الله عز وجل قد علم أن العبد لا يتمكن من صوم هذا اليوم بالتالي لا يتعلق وجوب الكفارة بذمته. **ومما يُلحق بهذا**: من جامع ثم مرض في نهار رمضان.

من الفروع أيضاً: أن المرأة إذا جزمت بورود الحيض عليها في يوم من أيام رمضان فهل يلزمها الصيام؟ ولو صامت وتأخر مجيء الحيض هل يعتبر صيامها صحيحاً؟

على مذهب الجمهور يقولون: نعم يصح الصوم ويجب عليها، وهذا التفريع الفقهي في هذه المسائل إنما هو من الأخذ بلازم هذه الأقوال وقد ذكر المؤلف هنا عن العلماء قولين، **قول يقول**: بأنه لا يجوز تكليف

العبد بما يعلم الله أن العبد لا يتمكن من فعله وهذا هو قول المعتزلة، **استدلوا على ذلك**: بأن ما يُعلم أنه لا يُفعل فلا يصح طلب فعله لأن الحكيم لا يطلب ما يُعلم أنه لن يُفعل. **واستدلوا ثانياً على ذلك**: بأن أهل اللغة والعرف لا يجيزون الأمر بما نجزم بأنه لن يُمتثل.

وفي هذا نظر، فإن العبد قد يؤمر بما يجزم بأنه لن يمتثل لتحقيق مقاصد أخرى من عقوبة ذلك العبد أو تمهيد لعذر السيد لأن يفعل به ما يناسبه من العقوبة.

واستدلوا ثالثاً: بأن الأمر لابد أن يكون مشتملاً على إرادة وقوع المأمور به، وهذا الاستدلال مبني على قول المعتزلة في اشتراط الإرادة للأمر والجمهور يخالفونهم.

وذهب **جمهور أهل العلم** إلى أنه يجوز أن يؤمر بما يُعلم أن العبد لن يتمكن من فعله، واستدل المؤلف في هذه المسألة بثلاث إجماعات ثم قاس المسألة عليها، أو كان ذلك الاجماع في أثر من آثار هذه المسألة.

أما **الإجماع الأول**: فهو أن الصبي يجب عليه بمجرد بلوغه أن يعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام وبالتالي يثاب على هذا الاعتقاد ويثاب على عزمه على الامتثال مع أنه قد يموت بعد لحظات.

وأما **الإجماع الثاني**: فالإجماع على أن الفرض المؤدى في أول الوقت يعد فرضا، مع أن العبد قد يموت في أثناء الوقت، مما يدل على أن المكلف قد يؤمر بما يعلم الشارع أنه لن يتمكن من فعله.

ومثله: الإجماع على لزوم صوم رمضان من أول الشهر مع أن المكلف قد يموت في اثنائه، فكلف العبد أن يعزم على صوم جميع رمضان مع أنه قد لا يتمكن من فعله.

وإذا علمنا الراجح في الأصول التي نشأت عنها هذه المسألة علمنا **الراجح في هذه المسألة**: من كون العبد قد يؤمر بما يعلم الله أن العبد لن يتمكن من فعله.

فصل: في النهي

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر، تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير.

من ذلك: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها.

وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه: يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه؛ لأن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى على ما مضى.

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه؛ لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والأمر والنهي يتضادان، فلا يكون النهي مأمورًا، فلا يكون طاعة ولا عبادة.

ولأن النهي يقتضي التحريم وكون الشيء قربة محرمًا محال.

وحكي عن طائفة، منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة؛ لأن النهي يدل على التصور، لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه، المستحيل في ذاته، لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي، كنهي الزَّمِن عن القيام، والأعمى عن النظر.

وكما أن الأمر يستدعي مأمورًا يمكن امتثاله: فالنهي يستدعي منهيًّا يمكن ارتكابه، إذا ثبت تصوره.

فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي فإذا نهى عن صوم يوم النحر، دل على تصوره شرعًا.

وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين: لا يقتضي فسادًا ولا صحة؛ لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الأخبار، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا، فإذا فعلته رتبت عليك حكمه.

فإن قيل: معناه: ليس بمقبول قربة ولا طاعة.

قلنا: قوله: "مردود" يقتضي رد ذاته، فإن لم يكن، اقتضى رد ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحدًا.

والثاني: أن الصحابة –رضي الله عنهم– استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها:

فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله –عليه السلام–: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلًا بمثل".

واحتج ابن عمر –رضي الله عنه– في فساد نكاح المشركات بقوله –تعالى–: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ}، وفي نكاح المحرم بالنهي.

وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي. وغير ذلك مما يطول.

الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق.

الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سببًا تمكين من التوسل، والنهي منع من التوسل.

ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي ولا يليق ذلك بحكمة الشرع.

ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما يتعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم.

وقولهم: "إن النهي لا ينافي الصحة". قد بينا تناقضهما.

وإن سلمنا أنه لا ينافيه، لكن يدل على الفساد ظاهرًا، ويكفي ذلك.

وفي المواضع التي قضينا بالصحة، خولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

وقولهم: "إنه يدل على الصحة". بعيد جدًّا؛ فإنهم إذا لم يجعلوه دليلًا على الفساد مع قربه منه، كيف يجعلونه دليلًا على الصحة؟!

قولهم: "إنه يدل على التصور".

قلنا: يدل على تصوره حسًّا، وهو الأفعال.

أما الصحة والفساد: فحكمان شرعيان، لا ينهى عنهما، ولا يؤمر بهما، ودليله: مناهي الشرع: كالمحاقلة والمزابنة، والمنابذة والملامسة، وقوله –تعالى–: {وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ}، {وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا}، وقوله –عليه السلام–: "دعي الصلاة أيام أقرائك". إلى نظائره.

قولهم: "إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع".

عنه جوابان:

أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية، إلا ما صرف عنه الاستعمال الشرعي.

وفي الأوامر: ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي.

أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف.

الثاني: أنا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية: هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها؛ لما ذكرناه.

هذا الفصل متعلق بالنهي، **والمراد بالنهي**: طلب ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، **والنهي في أصل اللغة**: تعني المنع.

وللنهي **صيغ متعددة**، منها ما هو صريح مثل: لفظة نهى، ومنها ما كان على صيغة لا تفعل كقوله: (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً) وقوله: (لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ).

ومن صيغ النهي أيضاً: ترتيب العقوبة على الفعل، **ومن صيغ النهي**: ذم الفاعل، والنهي إذا كان معه قرينة تحدد المراد منه حُمل على ما دلت عليه القرينة، وإذا لم يكن معه قرينة فالأصل أن يدل على التحريم لقوله تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه".

والنهي يلزم منه أو يدل على التكرار لأن المراد عدم وقوع الفعل في جميع الزمان، وبالتالي فهو يتكرر مضمونه بجميع الأزمنة.

وكذلك النهي يقتضي الفورية لأن من مقتضى النهي إعدام الفعل في جميع الأزمان، من ذلك الزمن الذي يكون بعد ورود النهي. ويحصل امتثال النهي بترك المنهي عنه.

ثم ذكر المؤلف مسألة: **اقتضاء النهي للفساد**، والنهي على اربعة انواع:

النوع الأول: النهي عن الفعل لذاته، هذا يقتضي الفساد ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا) هذا نهي عن الفعل لذاته ومن ثم لا تترتب عليه أحكام الوطء الصحيح من وجوب نفقة أو مهر أو ثبوت نسب، ومثله في قوله تعالى: (لا تَأْكُلُوا الرِّبَا) فإنه نُهي هنا عن الفعل بذاته بالتالي لا ترتب عليه شيء من آثار الفعل الصحيح من انتقال الملك ونحو ذلك.

النوع الثاني: أن يرد النهي عن الفعل حال اتصافه بصفة، وهذا الذي يشير المؤلف إلى وجود الخلاف فيه، وقد ذكر المؤلف فيه عدداً من الأقوال: **منهم من يقول**: بأنه لا يدل على الفساد، **وقول يقول**: بالتفريق بين العبادات والمعاملات، **وقول يقول**: بأنه يقتضي الصحة، **وقول يقول**: بأنه يقتضي الفساد للبطلان بحيث يمكن تصحيحه بإزالة تلك الصفة، **والجمهور على أنه**: يدل على الفساد لحديث: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" فأفاد أن الفعل الواقع بمخالفة النهي يكون مردوداً، **واستدل ثانياً**: بإجماع الصحابة على أخذ الفساد من النهي، **واستدل ثالثاً**: بأن النهي عن الشيء يدل على أنه مفسدة، وما فيه مفسدة لا يقبل تصحيحه، ولأنه لو صحح الفعل مع النهي عنه لأدى ذلك إلى مناقضة مقصود الشارع في النهي، فإن مقصود الشارع في النهي ترك ذلك الفعل، وإذا أردت أبني عليه آثاره حينئذ يتناقض مع مقصود الشارع.

النوع الثالث: أن يرد النهي عن الصفة بدون ارتباطها بأصل الفعل المأمور به، فإذا فُعل الأمر على الصفة المنهية فهل يفسد الفعل ولا تترتب عليه آثاره؟ **قال الحنابلة**: نعم يفسد الفعل، استدلوا بالأدلة السابقة للجمهور. **القول الآخر**: بأنه لا يدل على فساد الفعل وهو مذهب جماهير أهل العلم.

النوع الرابع: أن يرد على فعل خارج عن الصفة المأمور بها، فحينئذ لا يدل على الفساد، **ومن أمثلته**: النهي عن غصب الإناء، فإذا غصب إناءً فوضع فيه ماء ثم توضأ منه فإن الوضوء لا يعد باطلاً ولا فاسداً، لماذا؟ لأنه حال الوضوء لا يستعمل الإناء المغصوب.

إذاً **الثالث**: النهي ورد على صفة، فإذا فُعل المأمور على الصفة المنهي عنها، **الثاني**: قال فيه مثل حديث: "لا تبيعو الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل" هنا النهي عن البيع حال كونه بيع ذهب بذهب، هذا عند الحنفية: فاسد يمكن تصحيحه، وعند الجمهور: باطل لا يصح تصحيحه، مثل حديث: (نهى عن نكاح الشغار).

القسم الثالث: أن يرد النهي عن الصفة فقط بدون أن تكون مرتبطة بالمأمور به، **من أمثلة ذلك**: نهيه عن لبس الحرير، لم يرد عندنا في الشرع لفظ يقول: لا تصلوا في ثوب الحرير، فإذا صلى في ثوب الحرير فحينئذ النهي بخطاب مستقل لكنه قد فُعل المأمور به على الصفة المنهي عنها، الجمهور: يصححون هذا الفعل ويؤثمون صاحبه، والحنابلة يقولون: لا يمكن أن يترتب على فعل واحد حكمان متناقضان، فالإثم ينافي الصحة.

والنوع الثالث أن يرد النهي عن صفة متصلة بالمأمور به لكن المأمور به لم يُفعل على تلك الصفة، وفي هذه الحال يصح الفعل، ففي مسألة الماء المغصوب هو يغسل أعضاءه بالماء المغصوب فيكون عاصياً بنفس غسل الأعضاء، لكن في مسألة الإناء المغصوب هو لا يعصي بنفس الوضوء وإنما يعصي بفعل آخر مستقل عنه، هذه خلاصة هذه المسألة وهناك مناقشات وأجوبة في هذه المسألة.

طالب: هل يمكن أن نمثل للنوع الرابع بصلاة المرأة بدون خمار؟

الشيخ: هل ورد نهي؟

طالب: لا تصلي المرأة إلا بخمار.

الشيخ: نعم أين النهي؟ النهي لفظ من قبل الشارع، لا يوجد نهي لا يدخل معنا.

طالب:

الشيخ: النهي عن الصلاة بدون خمار.

طالب: هذا هو السؤال يا شيخ.

الشيخ: لا أنا فهمت منه خلاف هذا.

طالب: أنا قلت هل هو مثال للنوع الرابع؟

الشيخ: النوع الرابع أمثلته كثيرة.

طالب: مثل قوله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى)؟

الشيخ: لا هذا من النوع الثاني، نهي عن الصلاة حال وجود الوصف، النوع الرابع نهي عن فعل، لا يُفعل المأمور به على تلك الصفة المنهي عنها وإنما يكون عن فعل خارج ملازم له، مثلاً: النهي عن لبس الحرير، فلبس عمامة حرير فهنا لم يفعل المأمور على الصفة المنهي عنها، لم يأتنا حديث يقول: لا تصلي وأنت لابس عمامة حرير فيكون من القسم الثاني ليس من القسم الثالث، ولم يأتنا الصفة المنهي عنها لم يُفعل المأمور به على تلك الصفة فهو عندما لبس على رأسه الحرير لم يغطي عورة وبالتالي لو كان يغطي عورة لكان من القسم الثالث لكن هنا في تغطية الرأس هذا فعل مستقل.

الملف الصوتي السادس والسبعون:

باب: العموم

أعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة.

وقد يطلق على غيرها، كقولهم: عمهم القحط، أو المطر والعطاء، لكنه مجاز، فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل -هو عطاء- نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين.

وعلوم الناس وقُدَرهم، وإن اشتركت في أنها: علم وقدرة، لا توصف بأنها عموم.

والرجل له وجود في الأعيان، والأذهان، واللسان.

فوجوده في الأعيان لا عموم له، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد، وإما عمرو.

وأما وجوده في اللسان: فلفظة "الرجل" قد وضعت للدلالة عليهما.

ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة، فسمي عامًّا لذلك.

وأما الذي في الأذهان من معنى "الرجل" فيسمى "كليًّا"، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأى عمرا: لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث، كنسبته إلى زيد الذي عهده أولًا.

فإن سمى عامًّا بهذا المعنى فلا بأس.

بحث المؤلف في هذا الباب عدد من المسائل:

المسألة الأولى: العموم هل هو من عوارض المعاني؟

والمراد بالعوارض: الصفات التي تأتي وتزول، **فإن الصفات كما تقدم على ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: صفات ذاتية لا تنفك عن الذات تنعدم الذات بانعدامها.

النوع الثاني: صفات لازمة تلازم الذات، وإن تُصور انفكاكها عن الذات فأنها لا تعود غالباً.

النوع الثالث: ما يأتي ويزول، يمكن أن يتصف به الشيء في وقت ولا يتصف به في وقت آخر، **ومن أمثلة ذلك:** بالنسبة للإنسان القلب وصف ذاتي، واليد وصف لازم، والذهاب والإياب أوصاف عرضية.

إذا تقرر هذا فإن العموم الذي بمعنى الشمول والاستغراق من عوارض الألفاظ، فإن هناك ألفاظًا تدل على العموم على جهة الحقيقة، وهناك ألفاظ لا تدل على العموم والاستغراق، وكون العموم من عوارض الألفاظ حقيقة موطن اتفاق بين العلماء، ولكن وقع الاختلاف في العموم هل هو من عوارض المعاني على جهة الحقيقة؟

وقد وقع اتفاق على أن لفظة العموم تطلق في اللغة على المعاني، ولذلك يقولون: عمهم القحط، عمهم العطاء، عمهم المطر.

ولكن اُختلف في هذا الإطلاق: هل هو إطلاق حقيقي أو إطلاق مجازي؟ وأكثر أهل الأصول على أن إطلاق العموم على المعاني من باب المجاز، وهذا هو اختيار المؤلف، **استدل المؤلف على ذلك بثلاثة أدلة:**

الدليل الأول: تميز أفراده، فإن كل فرد متميز عن الآخر، ولذا فإن عطاء زيد يتميز عن عطاء عمرو.

وهذا الاستدلال فيه نظر، فإن العموم في الألفاظ أيضًا متميز، فعموم الناس يتميز عن عموم الجمال والجبال، والتميز ليس دليلاً على أن الإطلاق مجازي.

الدليل الثاني: قالوا بأن النسبة إلى الإفراد في المعاني ليست واحدة بل متمايزة بل مختلفة.

وهذا أيضًا الاستدلال فيه نظر، إذ ليس من خاصية الصفات العارضة أن تكون النسبة واحدة، ولذا فإن لفظة اليد تطلق على اليد حقيقةً مع تفاوت النسبة في الأفراد، فرقٌ بين يد النملة ويد الفيل.

الدليل الثالث: بأن المعنى ليس واحدًا في إطلاق هذا اللفظ، ولذلك فإن صفة العلم تطلق على علم زيد وعلى علم عمرو ومع ذلك لا توصف بأنها عموم، والمخالف ينازع في هذا ويقول: بل صفة العلم صفة عامة تشمل علم زيد وعلم عمرو، ولذلك كانت من باب العموم.

واستدل بدليل آخر: على أن لفظة العموم لا تطلق على المعاني على جهة الحقيقة، لأن المعاني يتعلق المعنى فيها بمعنىً كلي يوجد في الأذهان ولا يوجد في الخارج، مثل معنى الرجل، فإنه لا يوجد معنى كلي موجود في الخارج إنما الذي يوجد في الخارج أفراده، والمعنى الكلي إنما يوجد في الذهن، وبالتالي لا يكون العموم من عوارض المعاني.

وهذا الاستدلال أيضاً فيه نظر، فإنه لا يمتنع أن يقال: بأن العموم متعلق بالصورة الذهنية، فإن العموم في المعاني يتعلق بالصورة الموجودة في الأذهان.

القول الثاني: بأن العموم من عوارض المعاني على جهة الحقيقة، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن أهل اللغة يسمون الشمول في المعاني عموماً كما في قولهم: عمهم المطر وعمهم العطاء، والأصل في الإطلاق اللغوي أن يكون على جهة الحقيقة.

الدليل الثاني: أن العموم الذي في الألفاظ يشترك مع العموم الذي في المعاني بكون الجميع للاستغراق والشمول، فكما أن العموم في الألفاظ حقيقة لأنه شامل مستغرق، فينبغي أن يكون العموم في المعاني كذلك، ومن ثم لا يوجد اشتراك بين اللفظين: العموم في المعاني والعموم في الألفاظ، بل هو إطلاق واحد يوجد في الأمرين: المعاني والألفاظ.

المسألة الأخرى: أنواع الوجود أو أنواع الإطلاق، **وقد ذكر المؤلف أنها على ثلاثة أنواع**:

النوع الأول: وجود في الأعيان، فهذا الذي أمامي زيد وعمرو وخالد، هذا وجود في الأعيان، وغالب أحكام الشريعة تكون مطبقة على الوجود في الأعيان.

النوع الثاني: الوجود الذي يكون في الأذهان مثل: تصوري للإنسان، هذا تصور ذهني لا يوجد في الخارج، لأنه لا يوجد في الخارج إلا على جهة أفراده.

النوع الثالث: الوجود اللساني، مثل: كلمة الرجل.

وهناك نوع رابع: هو الوجود البياني أو الكتابي، لما تكتب "الرجل" هذا وجود مكتوب أمامك.

التفريق بين هذه الأنواع من أنواع الوجود يفيد الإنسان كثيراً في تصور الأشياء، وعدد من المسائل العقدية نشأ الخلاف فيها بسبب عدم التفريق بين أنواع الوجود هذه، بل بعضهم قال: بأن هذه الأنواع لها صورة كلية موجودة في الخارج، فظن أن الوجود الذهني له صورة موجودة في الخارج، وهذا كما أنه مناقض للحس وما نشاهده فهو غير مقبول في العقل، هل منكم أحد شاهد الرجل يقابله في الشارع يسلم عليه؟ ماذا تقول؟ صورة الرجل التي تشمل فلان وفلان جميع كل من يسمى رجل، هل أحد قد قابله منكم في الشارع؟ نقول: لا وجود له في الخارج، بعض الناس أصحاب العقائد المنحرفة ظن أن هذا الوجود الكلي يوجد في الخارج على صفة كونه كلياً فوقع في التباس كثير في مسائل المعتقد، ومثل اعتقاد أن الحقيقة يلزم منها تماثل الأفراد في الاتصاف بها، ولذلك بعضهم أنكر الصفات بناءً على هذا الظن، بعضهم قال: يلزم من إثبات الصفات إثبات وجود معنى في الخارج أو عين في الخارج تشترك فيها صفة الخالق والمخلوق، وبعضهم قال: أنفي الصفات لأنه يلزم من إثبات هذه الصفات لله أن تكون مماثلة لصفات المخلوق.

فصل: تعريف العام

وحد العام: هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا.

واحترزنا بالواحد عن قولهم: "ضرب زيد عمرًا" فإنه يدل على شيئين، لكن بلفظين.

وبقولنا: "مطلقًا" عن قولهم: "عشرة رجال"، فإنه يدل على شيئين فصاعدًا، لكن ليس بمطلق، بل هو إلى تمام العشرة.

وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

بعد ذلك بحث المؤلف مسألة: تعريف العام. والعموم كما تقدم **في اللغة**: هو الاستغراق والشمول.

وأما **تعريف العام في الاصطلاح**: فقد ذكر المؤلف له تعريفين:

التعريف الأول: أنه اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً.

وقوله هنا: (اللفظ) لأن الكلام هو الأصوات والحروف الملفوظة أي المخرجة من البدن والفم، وفي هذا دلالة على أن العام له لفظ يخصه كما سيأتي، وقوله: (الواحد) ذكر المؤلف أنه أتى به للاحتراز عن قولهم: "ضرب زيد عمروًا" فإنه وإن دل على شيئين ولكنه بلفظين، بعض أهل العلم قال: لا حاجة لهذا اللفظ: لفظة الواحد، وقوله: (الدال على شيئين) للاحتراز مما دل على شيء واحد، وقوله: (فصاعداً) أي فأكثر، ولا يلزم من الصعود في اللفظ أن يكون مستغرقاً، وقوله: (مطلقاً) أي بدون قيد، فإن هناك ألفاظًا تدل على شيئين فصاعداً لكن بقيود مثل ألفاظ الأعداد فإنها مقيدة إلى عدد معين.

وأورد المؤلف تعريفًا آخر للعام: وأنه كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

و(مستغرق) أي أنه شامل لجميع ما يصلح له أي في الدلالة عليه وفي معناه، وقد تردد بعضهم في التعريف لوجود لفظة مستغرق، قال بأن الاستغراق والعموم مترادفان، وعلى كلٍ المعنى الكلي للفظ العام واضح، **ومن أمثلة ذلك**: لفظة الناس والمسلمون، فإنها لفظة مستغرقة لجميع ما يصلح له هذا اللفظ تشمل كل مسلم وهي لفظ واحد تدل على أكثر من شيء بدون أن يكون مقيدًا بقيد.

فصل: أقسام العام والخاص

ثم العام ينقسم إلى:

عام لا أعم منه، يسمى عامًّا مطلقًا، كالمعلوم، يتناول الموجود والمعدوم.

وقيل: الشيء.

وقيل: ليس لنا عام مطلق؛ لأن "الشيء" لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول.

والخاص ينقسم إلى خاص، لا أخص منه، يسمى خاصًّا مطلقًا، كزيد وعمرو، وهذا الرجل.

وما بينهما عام وخاص بالنسبة، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقًا: فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه.

فالموجود: خاص بالنسبة إلى المعلوم، عام بالنسبة إلى الجسم

والجسم: خاص بالنسبة إلى الجوهر، عام بالنسبة إلى النامي.

والنامي: خاص بالنسبة إلى الجسم، عام بالنسبة إلى الحيوان.

وأشباه ذلك يسمى عامًّا، لشموله ما يشملهن خاصًّا من حيث قصوره عما شمله غيره.

ثم قسم المؤلف العموم والخصوص إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الخاص المطلق الذي لا يوجد أخص منه، ومثاله: المعين كزيد.

المرتبة الثانية: العام المطلق وهو الذي لا يوجد ما هو أعلى منه، قال عنه المؤلف: بأنه ما لا أعم منه، وقد أُختلف في العام المطلق هل له وجود؟ هل هناك لفظ عام مطلق؟ **قال طائفة**: لا يوجد عام مطلق، **وقال الأكثر**: بأنه يوجد عام مطلق، وهؤلاء اختلفوا فيما هو العام المطلق الذي يتناول غيره، **وللعلماء في ذلك أقوال أشهرها قولان:**

القول الأول: أن العام المطلق هو المعلوم، قالوا لأنه يشمل الموجود والمعدوم.

ولكن اعترض على هذا: بأن المعلوم لا يشمل المجهول.

القول الثاني: بأن العام المطلق هو لفظة الشيء، فإن لفظة الشيء تشمل المعلوم وتشمل أيضاً المجهول.

لكن اعترض عليه بعضهم: بأن لفظة الشيء لا تشمل المعدوم، وبالتالي ليست عامة مطلقة.

وقد تقدم معنا الخلاف في لفظة الشيء هل تشمل المعدوم أو لا؟ **فقال طائفة:** بأنها تشمل المعدوم، واستدلوا عليه: بقوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).

وقال آخرون: بأن الشيء لا يشمل المعدوم، لقوله تعالى: (هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا).

والصواب: التوسط في هذه المسألة بأن يقال المعدوم شيء في الأذهان، لأن الذهن يتصوره، ومنه الآية: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا) لكن المعدوم ليس بشيء في الخارج وفي الأعيان.

النوع الثالث من أنواع الألفاظ: الألفاظ النسبية التي هي عامة بالنسبة لما تحتها خاصة بالنسبة لما فوقها، وأكثر الألفاظ من هذا القسم، ومثل له المؤلف بعدد كبير من الألفاظ قال: فالموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم، لأن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم، فعندنا أكبر شيء المعلوم ثم ينقسم المعلوم إلى قسمين ويقابل المعلوم المجهول.

والمعلوم ينقسم إلى قسمين: موجود ومفقود.

والموجود ينقسم إلى: جوهر وعرض، الجوهر ما يكون من الذات.

والجوهر ينقسم إلى: جسم وما ليس بجسم.

والجسم ينقسم إلى: نامي مثل الحيوانات والنباتات وغير نامي مثل الأحجار.

والنامي ينقسم إلى: حيوان ونبات.

والحيوان ينقسم إلى أقسام متعددة، فهو عام بالنسبة لشموله ما تحته من الأفراد لكنه خاص بالنسبة إلى ما فوقه من الألفاظ مما لم يشمل أفراده.

المؤلف قال: بأن العموم ينقسم إلى قسمين: عام مطلق وعام نسبي، والخصوص ينقسم إلى: خاص مطلق وخاص نسبي.

لكن إذا جمعناها وجدناها ثلاثة أقسام: عام مطلق، وخاص مطلق، وعامٌ خاصٌ بالنسبة.

هذا ما يتعلق بهذا الفصل.

فصل: في ألفاظ العموم

وألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرّف بالألف واللام لغير المعهود.

وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع، كالمسلمين والمشركين، والذين.

والنوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من لفظه، كالناس، والحيوان، والماء، والتراب.

والنوع الثالث: لفظ الواحد: كالسارق، والسارقة، والزاني، والزانية، و {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ}.

القسم الثاني: من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد، ومال عمرو.

القسم الثالث: أدوات الشرط: كـ"مَن" فيمن يعقل، و"ما" فيما لا يعقل، و"أي" في الجميع، و"أين" و"أيان" في المكان و"متى" في الزمان، ونحوه.

كقوله: {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} و {مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ} و {أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ}، وقوله عليه السلام: "أيُّما امرأةٍ نكحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا....".

القسم الرابع: "كل" و"جميع": كقوله تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}، و {وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ}، و {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: {وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ}، {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ}.

قال البستي: الكامل في العموم: هو الجمع، لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم؛ لأنه بصيغته إنما يتناول واحدًا، لكنه ينتظم جمعًا من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها، لا بصيغتها.

وقع الاختلاف في ألفاظ العموم من جهتين:

الجهة الأولى: هل للعموم صيغة تخصه وهل يمكن أن يكون هناك لفظ يدل على العموم بدون أن يكون معه قرينة؟

الجمهور قالوا: نعم، والأشاعرة خالفوا في هذا بناءً على قولهم بأن الكلام هو المعاني النفسية وأن الألفاظ لا تدل على المعاني إلا عند وجود القرائن.

والصواب مذهب الجمهور في قولهم: بأن الألفاظ تدل على معانيها بنفسها بدون أن يكون معها قرينة وسيأتي بحث هذه المسألة.

لكن الآن نعني بالألفاظ الدالة على العموم تدل على العموم بنفسها، **وجعلها المؤلف خمسة أقسام**:

القسم الأول: المعرف (بأل) الاستغراقية، (أل) تطلق في لغة العرب على معاني متعددة بعضهم ذكر لها ستة معاني منها أن تكون اسماً موصولاً، ومنها أن تكون كما في قول الشاعر: "وما أنت بالحكم الترضى خصومته" ومنها أن تطلق للمعهود، ومن شرط هذا: أن يكون هناك معهود سابق كما في قوله تعالى: (إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهدًا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا، فعصى فرعون الرسول) فإن كلمة الرسول فيها (أل) لكن (أل) عهدية لوجود معهود سابق قبل ذلك.

والنوع الآخر: (أل) الجنسية التي تطلق على الجنس ولا يراد بها استغراق الأفراد بحيث يكون حكماً في الجملة، **ومن أمثلة ذلك**: ما لو قال قائل: الرجل أفضل من المرأة، فإنه لا يراد به الاستغراق وإنما يراد به الجنس.

والنوع الآخر: (أل) الاستغراقية وهي المرادة هنا، **قد قسمها المؤلف إلى ثلاثة أنواع**:

النوع الأول: ألفاظ الجموع فإنها إذا عُرفت (بأل) دلت على العموم، **المراد بألفاظ الجموع**: الدالة على جميع معانيها لكن على سبيل استغراقها، كلفظة: المسلمين، سواء كانت جمع مذكر سالم أو جمع مؤنث سالم كالمسلمات، أو جمع تكسير كالرجال.

النوع الثاني من أنواع المعرف (بأل) الاستغراقية: أسماء الأجناس، **وقد عرف المؤلف اسم الجنس**: بأنه ما لا واحد له من لفظه، **والجمهور على أن اسم الجنس**: ما يصدق على القليل والكثير، **من أمثلته**: لفظة الماء والبحر والتراب.

والنوع الثالث مما يفيد العموم من المعرف (بأل) الاستغراقية: لفظ الواحد، فإنه أذا عُرف (بأل) الاستغراقية أفاد العموم، ومما يدل على هذا قول الله تعالى: (إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين أمنوا).

القسم الثاني من ألفاظ العموم: المضاف إلى معرفة، فالمضاف إلى معرفة مما سبق يفيد العموم، سواءً كان من ألفاظ الجموع كما لو قال: مسلمو أفريقيا، أو كان من أسماء الأجناس كما لو قلت: ماء البحر مالح،

فإن كلمة ماء اسم جنس إذا أضيفت إلى معرفة أفادت العموم. والنوع الثالث: المفرد المضاف إلى معرفة، وقد وقع الاختلاف فيه هل يدل على العموم أو لا؟

عند الحنابلة والمالكية: يدل على العموم، **وعند الشافعية والحنفية**: لا يدل على العموم، ومن أمثلته: قلم زيد، قلم مفرد مضاف إلى معرفة.

والصواب: أن المفرد المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم لأنه لم يوضع للاستغراق، وقوله تعالى: (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ليس من المفرد المضاف إلى معرفة، فإن نعمة اسم جنس يصدق القليل والكثير، ويستثنى من هذا ما لو كان المفرد مضافًا إلى المصدر فإنه يفيد العموم، كما لو قال: قلم الرصاص وقلم الحبر ورجل الأمن.

القسم الثالث من ألفاظ العموم: الأسماء المبهمة، سواءً كانت موصولة أو استفهامية أو شرطية، فقولنا (الأسماء) للاحتراز من الحروف فإنها لا تدل على العموم مثل: إن وإذا، وقولنا (المبهمة) ليشمل استعمالها في بقية المعاني فهذا أحسن من قولنا أدوات الشرط، لأن الأدوات إذا كانت حروفًا لا تفيد العموم، ولأن المفيد للعموم لا يختص بحال كونه شرطاً بل يشمل حال الاستفهام وحال الموصول، **ومثّل له**: بلفظة (مَن) فيمن يعقل، كما في قوله تعالى: (ألا إن لله من في السماوات) وكقوله: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) الأولى موصولة (لله من في السماوات) والثانية الشرطية، وكذلك إذا كانت استفهامية كما في قوله تعالى: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) الصيغة الثانية: (ما) فيما لا يعقل، سواءً كانت موصولة كقوله تعالى: (لله ما في السماوات) وقوله: (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) أو كانت شرطية كقوله تعالى: (ما تفعلوا من خير يعلمه الله) أو كانت استفهامية.

قال: و(أي) في الجميع أي فيمن يعقل ومن لا يعقل، **والصواب**: بأن (أي) لا تدل على العموم وإنما تدل على الإطلاق، وإفادتها للعموم إنما تكون في حال النفي وما شابهه كالشرط والاستفهام، بل هي أم الباب في مسائل الإطلاق، **والفرق بين العموم والإطلاق**: أن العموم مستغرق لجميع أفراده، وأما المطلق فإنه وإن شمل جميع أفراده لكن ليس على سبيل الاستغراق وإنما على سبيل البدلية، ولذا في قوله تعالى: (أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) هذا إطلاق، وتلاحظون أن المطلَق عند وروده في سياق النفي وما ماثله كالشرط والاستفهام ينقلب ليكون دالاً على العموم، ومن ألفاظ العموم: أين، كقوله تعالى: (أينما تكونوا يدرككم

الموت) هنا شرطية، وهكذا (أيان) في المكان، و(متى) في الزمان، وقد أورد المؤلف عليه عدد من الأمثلة، لكن في قوله صلى الله عليه وسلم: "أيما امرأة نكحت نفسها من غير إذن وليها فنكاحها باطل" العموم هنا ليس مستفاداً من أي وإنما أُستفيد من كون الكلام فيه نكره وردت في سياق الشرط، وليس مستفاداً من لفظة أي وحدها.

القسم الرابع من أقسام ألفاظ العموم: "كل" و"جميع" من أمثلة ذلك: قوله تعالى: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون).

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي وما ماثله كالشرط والاستفهام، فإنه يستفاد منه العموم، أصل الكلام في النكرة: أنها دالة على الإطلاق لكن نفي المطلق يلزم منه العموم، فدلالة هذا اللفظ على العموم (النكرة في سياق النفي) من باب الالتزام وليس من باب المطابقة، يُمثل له بقوله تعالى: (وما من إله إلا الله) (إله) نكره في سياق النفي، (ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) (الدابة) نكرة في سياق النفي.

نقل المؤلف عن البُستي أنه قال: (الكامل في العموم) **يحتمل أن يراد بهذا اللفظة:** أن أكمل الألفاظ السابقة في دلالتها على العموم هو الجمع، لأنه يوجد فيه صورة العموم ومعناه، **ويحتمل أن يراد به:** القوة في الدلالة، قال: العموم الكامل في الجمع لوجود صورة العموم بكون لفظه جمعاً ومعناه بدلالته على جميع أفراده على جهة الاستغراق، قال: وما عداه قاصر. أي أنه ليس عموماً كاملاً، **استدل على ذلك:** بأن صيغته لا تتناول إلا واحداً، فالعموم هنا مأخوذ من المعنى وليس من ذات الصيغة، ولعله لا يقصرها على الجمع المعرف بأل أو المضاف، وأنه يريد أيضاً: كل وجميع فإن العموم ظاهر في صورتها ومعناها، ولعلنا إن شاء الله تعالى أن نتباحث في لقاء قادم في أقوال العلماء في دلالة هذه الألفاظ على العموم.

الملف الصوتي السابع والسبعون:

هل للعموم صيغة تخصه حقيقة؟

واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة:

فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه، فيما بين الاستغراق وأقل الجمع: مشترك كاشتراط لفظ "النفر" بين الثلاثة والخمسة.

وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي.

قالوا: لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك، يحتمل أن يكون مرادًا، وأن لا يكون مرادًا، فيحمل على اليقين.

ولأن وضع هذه الصيغ للعموم: إما أن يعلم بعقل، أو بنقل.

فالعقل لا مدخل له في اللغات. والنقل: إما تواتر، وإما آحاد: فالآحاد لا يحتج بها. والتواتر لا يمكن دعواه.

ثم لو كان لأفاد علمًا ضروريًا.

ولأنا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها: قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر: كان متحكمًا.

وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخران فهما قولان متقابلان، فيجب تدافعهما، والقول والاعتراف بالاشتراك.

ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: "من دخل داري فأعطه درهمًا"

حسن أن يقول: "وإن كان فاسقًا"؟ ولو عم اللفظ: لما حسن الاستفسار. ولنا دليلان:

أحدهما: إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم، أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل على تخصيصه دليل؛ فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم:

فعملوا بقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم} واستدلوا به على إرث فاطمة –رضي الله عنها– حتى نقل أبو بكر، رضي الله عنه: "نحنُ معاشِرَ الأنْبِيَاءِ لا نُورَثُ، ما تَرَكْنَاه صَدَقَة".

وأجروا {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ}، {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي}، و {وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا}، و {وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا}، {وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُم} و {لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ}، و "لَا تُنْكَحُ المَرْأَة على عَمَّتِها"، "ومَنْ أَغْلَقَ عليه بابَهُ فهو آمِنٌ"، و" لا يَرِثُ القَاتِلُ"، وغير ذلك مما لا يحصى على العموم ولما نزل قوله تعالى: {لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} قال ابن أم مكتوم: "إني ضرير البصر" فنزل: {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ} فعقَل الضرير وغيره من عموم اللفظ.

ولما نزل {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ} قال ابن الزبعري: لأخصمن محمدًا، فقال له: قد عُبدت الملائكة والمسيح، أفيدخلون النار؟ فنزل: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ}.

فعقَل العموم، ولم ينكر عليه، حتى بين الله –تعالى– المراد من اللفظ. ولما أراد أبو بكر –رضي الله عنه– قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "أُمِرْتُ أنْ أقاتِلَ الناس حَتَّى يقولوا: يقولوا لا إلَه إلّا اللهُ ... " الحديث. فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال: "إلّا بِحَقِّهَا" والزكاة من حقها.

واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين:

فاحتج عثمان بقوله تعالى: {إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُم}.

واحتج علي بعموم قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ}.

ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد:

.... وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ

قال له: كذبت، إن نعيم الجنة لا يزول.

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة، يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته، والإجماع حجة.

ولو لم يكن إجماعهم حجة، لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة، وأعرف بصيغتها وموضوعاتها.

المسلك الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب.

فيبعد جدًّا أن يغفل عنها جميع الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدل على وضعه: توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوطه عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

فهذه أربعة أمور تدل على الغرض.

وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده: "من دخل داري فأعطه رغيفًا" فأعطى كل داخل: لم يكن للسيد أن يعترض عليه.

ولو قال: "لِمَ أعطيت هذا وهو قصير" وإنما أردت الطوال؟

فقال: "ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل" فعرض هذا على العقلاء: رأوا اعتراض السيد ساقطًا، وعذر العبد متوجهًا.

ولو أن العبد حرَم واحدًا، فقال له السيد: "لِمَ لم تعطه"؟ فقال: "لأن هذا أسود، ولفظك ما اقتضى العموم، فيحتمل أنك أردت الأبيض" استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: "ما لك وللنظر إلى اللون، وقد أمرت بإعطاء كل داخل"؟

وأما النقض: فإنه لو قال: "ما رأيت أحدًا" وكان قد رأى جماعة: كان كلامه خلفًا ومنقوضًا وكذبًا.

ولذلك قال الله تعالى: {... قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى}. وإنما أورد هذا نقضًا على كلامهم، فإن لم يكن هذا عامًّا: فلِمَ أورد النقض عليهم؟

فإن هم أرادوا غير موسى، فلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟

وأما إثبات الاستحلال والأحكام: فإذا قال: "أعتقت عبيدي وإمائي" ومات عقيبه، جاز لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة.

ولو قال: "العبيد الذين في يدي ملك فلان": كان إقرارًا محكومًا "به" في الكل.

ولو ادعى على رجل دينًا فقال: "مالك عليّ شيء" كان إنكارًا لدعواه، ولو حلف على ذلك: بريء في الحكم ولو كان له عليه دين، فحلف هذه اليمين، كان كاذبًا آثمًا.

وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.

فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ.

قلنا: هذا باطل؛ فإنه لو قدر انتفاء القرائن: لفهم العموم: فإنه لو قدر أن سيدًا أمر عبدًا له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زمانًا بأمر عام، ولا يعلم له غرضًا في إثباته وانتفائه، لتمهد عذره في العمل بعمومه، وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال.

ولو قال: "كل عبد لي حرٌّ" ولم تعلم منه قرينة أصلًا: حكمنا بحرية الكل.

وتقدير قرينة –ههنا– كتقدير قرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها.

ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم: لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر الشرع العامة كلها؛ لأن كل واحد يمكنه أن يقول: "لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال". وكذلك النواهي، يقول: "لست مخاطبًا بالنهي لعدم دلالته على العموم في حقي" فتختل الشريعة، وتبطل دلالة الكتاب والسنة.

ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة، لعدم دلالته عليها. ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة، ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئًا يعمهم بلفظ واحد.

وهذا باطل يقينًا، وفاسد قطعًا، فوجب اطّراحه.

وأما حجة الواقفية: فحاصلها: مطالبة بالدليل، وليس بدليل.

ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة.

وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء: الإكرام، ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم.

فلتوهم القرينة المخصصة: حسن السؤال.

ولذلك: لم يحسن في بقية الصفات، ولأنه لو لم يراجع، وأعطى الفاسق: لكان عذره متمهدًا.

ثم إنه إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه.

ولهذا دخل التوكيد في الكلام، لرفع اللبس، وإزالة الاتساع.

ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: "رأيت الخليفة" قيل له: "أنت رأيته"؟!

هذه المسألة يراد بها: هل صيغ العموم السابقة تدل على العموم بنفسها من غير حاجة إلى قرينة أو لابد في دلالة هذه الألفاظ على العموم أن يكون معها قرينة؟

وبهذا نعلم **تحرير محل النزاع:** فقد اتفقوا على أن ألفاظ العموم إذا كان معها قرينة تدل على العموم فإنها تُحمل على العموم، واتفقوا على أن لفظ العموم إذا كان معه قرينة تصرفه عن العموم عُمل بها، واختلفوا في صيغ العموم واختلفوا في الصيغ السابقة هل تدل على الاستغراق بنفسها أو تحتاج إلى قرينة.

كما يمكن تحرير محل النزاع: بذكر الاتفاق على دلالة هذه الألفاظ على أقل ما تصدق عليه وهو أقل الجمع، والاختلاف في دلالتها على ما زاد على ذلك.

وأما عن منشأ الخلاف: فإن الخلاف هنا نشأ من الاختلاف في حقيقة الكلام هل هو الألفاظ والأصوات والحروف كما قال الجمهور، فمن ثم تكون هذه الألفاظ دالة على العموم بنفسها بناءً على القول بأن الألفاظ المجردة لها معانٍ لغوية، وعند الأشاعرة: أن الكلام هو المعاني النفسية وأن الألفاظ والأصوات لا تدل على معنًى بنفسها حتى يكون معها قرينة ومن ذلك ألفاظ العموم.

وبهذا نعلم: أن الخلاف هو في العموم هل له صيغة تدل عليه بنفسها من غير حاجة لقرينة.

وأما عن الأقوال في المسألة فهنا قولان:

القول الأول: للأشاعرة ومن وافقهم: بأن الصيغة لا تدل على العموم بنفسها، ومن ثم لا صيغة للعموم ودلالة العموم مستفادة من القرائن، وهؤلاء يسمون الواقفية لكونهم يقولون: بأننا نتوقف في دلالة اللفظ، ويقفون في مدلول اللفظ في جميع أنواع الدلالات كالأمر والنهي والإطلاق ومنها العموم، وقد ذكر المؤلف في تحرير مذهبهم أنهم يقولون: بأن اللفظ يدل على أقل الجمع من أجل أن يصدق اللفظ في حكم الوضع، وأما في دلالته على ما زاد عن أقل الجمع فإنهم يتوقفون فيه.

وقد نسب المؤلف إلى الواقفية أنهم يقولون: اللفظ العام مشترك بين الدلالة على الاستغراق والدلالة على أقل الجمع، وكثير من العلماء لا يرتضون نسبة ذلك إلى الواقفية ويقولون بأنهم يقولون بأن اللفظ لا يدل على شيء من المعاني، واضح الفرق بين القولين؟ حكاية المؤلف يقول بأن اللفظ يتردد بين معنيين: الاستغراق وأقل الجمع، وغير المؤلف يقول بأن الواقفية يقولون لا يدل اللفظ على شيء أبداً وإنما الدلالة بحسب القرائن.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن دلالة لفظ العموم على أقل الجمع متيقنة ومتحققة لكن دلالتها على ما زاد عن أقل الجمع مشكوك فيها يحتمل أن يكون مراداً وألا يكون، ومن ثم فإننا نحمل اللفظ على ما نتيقن وهو أقل الجمع ولا نفسره بالاستغراق لأن دلالة اللفظ على ما زاد عن أقل الجمع مشكوك فيها ومعنى اللفظ لا يثبت مع وجود الشك فيه.

الدليل الثاني: عدم وجود دليل يدل على استفادة العموم من هذه الألفاظ فإننا لا نثبت دلالة اللفظ على شيء إلا بدليل ولا يوجد دليل يدل على أن هذه الصيغ تفيد الاستغراق أو العموم، فإن الدليل إما أن يكون دليلاً عقليًا وهذا لا يصح أن يكون هنا لأن المسألة نقلية (دلالة لغة)، وإما أن يكون دلالة هذه الصيغ على العموم بطريق النقل، والنقل إما أن يكون متواتراً وهذا لا يصح ادعاؤه هنا إذ لو كان التواتر قد نُقل في إثبات دلالة هذه الألفاظ على الاستغراق لعلمنا به كما علمتم به، وأما إذا كان النقل بطريق الآحاد فإنه لا يفيدنا هنا لأننا نحتاج إلى قاطع لأن هذه مسألة عظيمة ومسألة لها آثار كبيرة فلابد فيها من دليل نقلي قاطع يدل على إثبات الاستغراق معنىً من معاني هذه الألفاظ.

الدليل الثالث: أنه لو كانت هذه الألفاظ تدل على العموم بنفسها لكانت دلالتها دلالة ضرورية يشترك العقلاء فيها، لكننا ننازعكم وينازعكم كثير.

الدليل الرابع: أن هذه الألفاظ تستعملها العرب مرة في العموم ومرة في الخصوص في أقل الجمع، فإذا كانت العرب تستعمل هذه الألفاظ مرة كذا ومرة كذا فإنها تكون من الألفاظ المشتركة، والألفاظ المشتركة يُتوقف في دلالتها حتى يقوم عليها الدليل.

ويمكن الإجابة عن هذه الأدلة الأربعة: بأن غايتها مطالبة بالدليل والخصم قد ذكر أدلة تدل على أن هذه الألفاظ يستفاد منها العموم والاستغراق.

الدليل الخامس لهم: أن هذه الصيغ تستعمل في العموم مرة وفي الخصوص مرة، واستعمالها في الخصوص أكثر خصوصاً في النصوص، لأن أكثر العمومات قد ورد عليها التخصيص، فلما كانت هذه الألفاظ مترددة بين الاستغراق وبين الدلالة على أقل الجمع فإننا حينئذٍ لا نحملها على أحدهما إلا بدليل.

وهذا أيضاً يعود إلى ما ذكرناه سابقاً من كونه مطالبة بالدليل.

الدليل السادس: أنه يحسن الاستفهام عند ورود هذه الألفاظ، فإنه إذا وردت هذه الألفاظ يصح أن يُسأل المتكلم: هل تريد الاستغراق؟ وهل جميع الأفراد داخله في هذا اللفظ؟ ولذلك لو قال: من دخل داري فأعطه درهماً، فإنه يحسن أن يقول: وإن كان كافراً؟ وإن كان فاسقاً؟ ولو كانت هذه الألفاظ تدل على العموم والاستغراق بنفسها لما كان الاستفسار مقبولاً حسناً.

ويجاب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن حسن الاستفسار والاستفهام لا يلزم منه عدم دلالة اللفظ عليه، وإنما يلزم منه أن اللفظ ليس قاطعاً في الدلالة على ذلك المعنى، ومن ثم فإن الدلالات اللفظية جميعاً لا يقبح الاستفسار عنها.

الجواب الثاني: بأن حسن الاستفسار إنما هو في بعض الأفراد وليس في دلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك أن بعض الأفراد يحتمل ورود التخصيص عليها فحسُن الاستفسار عنها، ولذلك في المثال الذي ذكر لما أمره بإكرام من دخل الدار حسُن أن يسأل عن الفاسق: هل يدخل في العموم؟ لأن الإعطاء للإكرام والفاسق ليس من أهل الإكرام في العادة ولذا حسن السؤال عنه، ويدلك على ذلك أنه لا يحسن السؤال عن بقية

الصفات، ولو قُدّر أن المأمور أعطى الفاسق ابتداءً قبل أن يسأل لما توجهت له لائمة ولكان فعله مقبولاً، وإنما حسن الاستفهام هنا لاحتمال تخصيص هذه الأفراد كما أن اللفظ يصح تأكيده مع كونه كان دالاًّ على المعنى قبل التأكيد، فهكذا اللفظ يدل على العموم وإن كان يحتمل ورود التخصيص عليه، ولذا يمكن أن يكون هذا السؤال من أجل رفع الالتباس.

القول الثاني في المسألة: أن العموم له صيغة تدل عليه بنفسها من غير حاجة إلى قرينة، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، **وقد أشار المؤلف إلى أنهم يستدلون بدليلين:**

الأول: إجماع الصحابة، **والثاني**: الاضطرار إلى وجود ألفاظ دالة على العموم في كل لغة.

ويمكن تفصيل هذه الأدلة إلى عدد من الأدلة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفهمون الاستغراق من ألفاظ العموم، ويُجرون ألفاظ العموم على ذلك إلا ما دل على التخصيص فيه دليل، ولذلك كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم.

وقد مثل المؤلف على ذلك بعدد من الأمثلة تدل على استدلال الصحابة بألفاظ العموم على الاستغراق من دون حاجة لقرينة فمن ذلك: في قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) فإن لفظة أولادكم جمع مضافة إلى معرفة فحملها الصحابة على العموم، ولذلك استدل بها طائفة على إرث فاطمة من النبي صلى الله عليه وسلم ثم نقل لهم أبو بكر دليلاً من أدلة العموم يخصص عموم الآية السابقة في قوله صلى الله عليه وسلم: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة" فإن هذا من ألفاظ العموم لأن الأنبياء جمع معرف بأل الاستغراقية وقوله: "ما تركناه" (ما) من الأسماء المبهمة فأفادت العموم.

وكذلك استدل الصحابة بقوله: (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ) على ثبوت هذا الحكم للجميع، فالسارق مفرد معرف بأل الاستغراقية فأفاد العموم، ومثله في قوله: (الزَّانِيَةُ والزَّانِي) فإنها ألفاظ مفردة معرفة بأل الاستغراقية وقد حملها الصحابة على العموم، وفي مثل قوله: (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً) فإن (مَن) مِن الأسماء المبهمة فتفيد العموم، وهكذا استدل الصحابة على تحريم جميع أنواع الربا بقوله تعالى: (وَذَرُوا ما بقي مِنَ الرِّبَا) فإن (الربا) اسم جنس معرف بأل وفيه قبلها (ما بقي) من الأسماء المبهمة المفيدة للعموم، وفي مثل قوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) فإن أنفس جمع مضافة إلى معرفة فأفادت العموم، وفي مثله: (وَلا تَقْتُلُوا الصَّيْد) فإن (الصيد) اسم

جنس معرف بأل الاستغراقية فأفاد العموم لجميع أنواع الحيوانات المصادة، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تُنكح المرأة على عمتها" استدل الصحابة بهذا اللفظ على الاستغراق والعموم، لأن كلمة (المرأة) معرف بأل الاستغراقية فأفادت العموم، ومثله في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من أغلق بابه فهو آمن" فإن (من) في أوائل الحديث من الأسماء المبهمة فاستدل بها الصحابة على العموم، ومثله في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يرث القاتل" فإن كلمة القاتل مفرد معرف بأل الاستغراقية فتفيد العموم، في حوادث كثيرة استدلوا بوجود هذه الألفاظ على أن الحكم مستغرق لجميع الأفراد.

ومن الوقائع في هذا أنه لما نزل قوله: (لا يَسْتَوِي القَاعِدُونَ مِنَ المؤْمِنِينْ) فهم ابن أم مكتوم وجماعة أن لفظة (القاعدون) تشملهم مع أنهم من أهل الأعذار لأنها جمع معرف بأل الاستغراقية، ولذا جاء للنبي صلى الله عليه وسلم مستفهماً فنزل قوله تعالى: (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) فعقل ابن أم مكتوم من قوله (القاعدون) أنها تشمل الأعمى وغيره.

وهكذا في قوله تعالى: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله حَصَبُ جَهَنَّمْ) فإن قوله (وَمَا تَعْبُدُونَ) من الأسماء المبهمة فهي تفيد العموم، ولذا قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمداً، فإن هذه الآية تشمل كل من عُبد من دون الله وبعض من يعبد من دون الله نجزم يقيناً بأنه من أهل الجنة كالملائكة وعيسى وغيرهم، ولذا قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمداً فقال له: قد عُبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل بعدها قوله تعالى لتخصيص العموم الآية السابقة: (إِنَّ الذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) فابن الزبعرى فهم من اللفظ الأول (وَمَا تَعْبُدُونَ) أنها عامة ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم هذا اللفظ وإنما بين له أن هؤلاء قد ورد الدليل بتخصيصهم من هذا العموم.

ومن الأدلة على وقوع الإجماع بين الصحابة على دلالة هذه الألفاظ الدالة على العموم بنفسها: أن أبا بكر الصديق استدل بهذه الألفاظ على العموم، فإنه لما جاءت الردة ورأى أبو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"؟ فقوله (الناس) اسم جنس معرف بالألف واللام، واستدل به عمر على عموم هذه اللفظة حتى شملت مانعي الزكاة، فلم ينكر عليه أبو بكر هذا الاحتجاج ولم يقل له هذا اللفظ لا يدل على العموم ولكنه بين أن مانعي الزكاة مستثنون من هذا العموم في قوله في الحديث: (إلا بحقها) والزكاة من حقها.

ومن الأدلة الدالة على أن الصحابة استدلوا بهذه الألفاظ على العموم: أن عليًّا وابن عباس رضي الله عنهما اختلفوا في الجمع بين الأختين بملك اليمين، فإنه لا يجوز للإنسان أن يتزوج بامرأة وبأختها لكن هل يحق له أن يتملك أَمَة وأختها بحيث يتمكن من وطئهما؟ فكان عثمان يرى جواز ذلك واستدل عليه بقوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) فإنه قد رأى أن قوله: (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) كما يرجع إلى (والمحصنات) يرجع إلى ما قبلها في قوله: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفْ) بينما خالفه المخالف فقال إن قوله: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ) يشمل ما كان بملك اليمين فهنا استدل بهذا اللفظ على عمومه فإن قوله: (الأُخْتَيْنِ) معرف بأل الاستغراقية.

واقعة أخرى تدل على استدلال الصحابة بهذه الألفاظ على العموم والاستغراق من غير احتياج للقرينة: أن لبيد لما قال: ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

فهذا اللفظ يقتضي العموم لأن قوله (كل نعيم) هذا من ألفاظ العموم لأنه بصيغة كل، فقال عثمان له: كذبت، ففهم من هذه اللفظة (وكل نعيم) عموم هذه اللفظة، فقال له: كذبت إن نعيم الجنة لا يزول.

في وقائع كثيرة تدل على أنهم اتفقوا على فهم الاستغراق والشمول من هذه الألفاظ بنفسها من غير احتياج إلى قرينة، والإجماع حجة شرعية قد تقدم معنا إقامة الدليل على حجية الإجماع.

الدليل الثاني من أدلة الجمهور على دلالة هذه الصيغ على العموم بنفسها: إجماع أهل اللغة، فإن أهل اللغة قد اتفقوا على حمل هذه الألفاظ على الاستغراق من غير حاجة لقرينة، ومن هذا فعل أولئك الصحابة فإنهم من أهل اللغة وقد حملوا هذه الألفاظ على الاستغراق، وأهل اللغة أعرف بدلالات الألفاظ في لغة العرب.

الدليل الثالث لهم: أن مما يضطر إليه دلالة اللفظ على الاستغراق والشمول، لأنه لا يمكن أن تنصص على جميع الأفراد في كل قضية وأنت مضطر إلى وجود ألفاظ عامة تشمل جميع الأفراد، في قوله مثلاً: (وَلله عَلَى النَّاسِ حج البَيْتِ) يصعب التنصيص على كل فرد من أفراد الناس بخطاب يخصه، فنحن نضطر إلى وجود ألفاظ دالة على الاستغراق والشمول، وهذا ليس خاصًا بلغة العرب بل يشمل جميع اللغات، فإذا كنا نضطر إلى ذلك فلابد من وجود ألفاظ دالة على العموم بنفسها.

الدليل الرابع: أن هذه الألفاظ إذا لم تحمل على العموم فإنه حينئذ يترتب عليه أشياء كثيرة ذكر منها أربع أمور:

أولها: أن هذه الألفاظ لو قدرنا أنها لم توضع للعموم لم يصح الاعتراض على من عصى الأمر العام لكننا بالاتفاق نحسّن توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام، **وقد ذكر المؤلف من أمثلة ذلك**: مالو قال السيد لعبده: من دخل داري فأعطه رغيفاً، فحينئذ لو لم يعط كل داخل رغيفاً لصح أن يُعترض على هذا المملوك لأنه لم يتمثل هذا الأمر، ثم لو قُدر أن هذا المملوك أطاع والتزم وصرفه إلى جميع الأفراد لما صح الاعتراض عليه ولما جاز للسيد أن يعاقبه أو أن يعترض عليه باتفاق العقلاء، هكذا أيضاً يلزم على ما سبق أن الخبر العام إذا تخلف حكمه عن بعض أفراده صح الاعتراض عليه بالنقض ولو كان اللفظ لا يدل على العموم بنفسه لما صح الاعتراض عليه بتخلف حكمه عن بعض أفراده.

قد مثل له المؤلف: بقول الله عز وجل: (قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِن شَيْءٍ) فإن شيء نكرة في سياق النفي، فاعتُرض عليهم بالكتاب الذي جاء به موسى ولو كان اللفظ الأول لا يدل على العموم لقالوا: الكتاب الذي نزل على موسى لم يدخل في هذا.

كذلك يترتب على دلالة هذه الألفاظ على العموم أنه يجوز أن نبني الأحكام على دلالة هذا اللفظ على العموم، فلو قال: (مالي وقف) لحُمل على جميع ماله، ولو قال: (أعتقت عبيدي وطلقت نسائي) لحمل على الاستغراق والشمول، وهكذا في جميع الأحكام التي ترتب على هذه الألفاظ.

أورد المؤلف اعتراضًا فقال: يحتمل أن جميع الأدلة السابقة من إجماع الصحابة أو إجماع أهل اللغة أو توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام إلى آخره يحتمل أنها لم تدل هذه الألفاظ على العموم بنفسها وإنما دلت لوجود قرائن يحتمل أنها لم تنقل إلينا.

وأجاب المؤلف عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أنه لو قدر انتفاء القرائن مع هذه الألفاظ لفُهم منها العموم بنفسها، فلو قدر أن سيداً أمر مملوكًا له لم يملكه إلا عن قرب فلا يعرف له عادة، لو أمره بأمرٍ عام ولا يعلم له غرض في شمول اللفظ أو عدم شموله لصح له أن يعمل به على جهة العموم والاستغراق، ولترتبت عليه الأحكام الأربعة السابقة.

الجواب الثاني: أن تقدير وجود قرائن هنا كتقدير وجود قرائن في بقية الأدلة، وبالتالي تقدير وجود القرينة يؤدي إلى إلغاء جميع الأدلة وهذا اللازم باطل فما أدى إليه يكون باطلاً.

هناك دليل أخير للجمهور: قالوا بأنه يلزم على عدم حمل هذه الألفاظ على العموم لازم باطل، وهو أن تخلوا هذه الألفاظ عن الفائدة ويؤدي إلى اختلال أوامر الشرع العامة لأننا لو قدرنا أن هذه الألفاظ لا تدل على العموم لأمكن كل واحد أن يقول أنا غير مراد بهذه الألفاظ، وبالتالي لا يستفاد من الأوامر العامة في الشريعة وهذه اللوازم من اختلال الشريعة وبطلان الأدلة لوازم باطلة فما أدى إليها يكون باطلاً، فهذا خلاصة هذا البحث في المسألة.

وبذلك يتبين لنا **رجحان مذهب الجمهور** خصوصاً أن مذهب المخالف مبني على قول باطل في عدم دلالة اللفظ على معنى بنفسه، والمخالف يحمل هذه الألفاظ على العموم وعند التطبيق لا يذكر قرينة في حمل هذه الألفاظ على العموم، والقول بالتوقف هو قول نظري مجرد وأما عند التطبيق فلا يمكن أن يُعتمد مثل هذا القول، هذا خلاصة البحث في هذه المسألة.

الملف الصوتي الثامن والسبعون:

تقدم معنا قاعدة: **دلالة ألفاظ العموم** وذكرنا أن الواقفية من الأشاعرة ومن وافقهم يرَون أن العموم ليس له صيغة تخصه، وأن استفادة العموم إنما هي من القرائن التي تكون محتفة بالعموم، ومن مقتضى مذهبهم أن اللفظ لا يدل على شيء وأن جميع الألفاظ متساوية، وأن ألفاظ الأوامر والنواهي وألفاظ العموم والخصوص أو غيرها من أنواع الألفاظ متماثلة في الدلالة على المعاني، وإنما تتميز دلالاتها بالقرائن التي تحتف بها، وحينئذ ما ذكره المؤلف من كون ألفاظ العموم تدل على أقل الجمع عند الواقفية ضرورة كونها مفيدة قد ينازعون فيه، ويرون أن هذه الصيغ لا تدل على شيء حتى أقل الجمع لا تدل عليه بنفسها، إنما تدل عليه بالقرائن التي تحتف به، وحينئذ نحتاج إلى تحرير مذهب الواقفية في هذا.

في يومنا هذا -بإذن الله عز وجل- سنتكلم على الخلاف في بعض صيغ العموم، فبعض أهل العلم نازع في بعض هذه الصيغ، وليس منشأ الخلاف معهم في مسألة دلالة اللفظ على المعنى أو في كون الكلام هو المعاني النفسية أو هو الألفاظ، وإنما الخلاف معهم في بعض هذه الصيغ هل تكون دالة على العموم مع موافقتهم للجمهور في كون غيرها من الصيغ يدل على العموم.

فصل في الخلاف في عموم بعض الصيغ

وقد قال قوم بالعموم، إلا فيما فيه الألف واللام.

وقال آخرون: بالعموم، إلا في اسم الواحد بالألف واللام.

وقال بعض النحويين المتأخرين في "النكرة في سياق النفي" لا تعم، إلا أن تكون فيه "مِنْ" مظهرة، كقوله تعالى: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ}، أو مقدرة، كقوله تعالى: {لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}، بدليل أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل، بل رجلان.

ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال: يحتمل أن تكون للمعهود.

ويحتمل أن تكون للاستغراق.

ويحتمل أنها لجملة من الجنس.

فما دليل التعميم؟

ثم وإن سلم في البعض، فما قولكم في جمع القلة، وهو ما ورد على وزن الأفعال، كالأحمال، والأَفْعُل، كالأكلُب، والأكعُب، والأَفْعِلَة، كالأرغفة، والفِعلة، كالصبية؟

فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وهو ما دون العشرة.

وقال ناس بالتعميم، إلا في لفظة المفرد المحلى بالألف واللام؛ لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: واحد بالنوع، وواحد بالذات.

فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات.

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال جار فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: "أعط الفقراء والمساكين، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، وارجم الزانية والزاني، ولا تؤذ مسلمًا، ولا تجعل مع الله إلهًا" واقتصر عليه، وانتفت القرائن، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه.

ولو قال: "والله لا آكل رغيفًا": حنث إذا أكل رغيفين.

وقد قال الله، تعالى: {وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَة}، {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد} {وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا}، {إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ}، {وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُور}.

ولا يحل أن يقال في مثل هذا: إن اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: "إن الألف واللام للمعهود".

قلنا: إنما يصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق.

وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف.

وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق، حصل التعريف أيضًا.

وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد، لم يحصل التعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحدًا.

ولأنهما إذا كانا للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا.

وأما جمع القلة: فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام.

ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل: السارق والسارقة، والدينار أفضل من الدرهم و "أهْلَك الناسَ الدينارُ والدرهمُ".

ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا}، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

فقوله: "إنه يصح أن يقول: ما عندي رجل، بل رجلان".

قلنا: قوله: "بل رجلان" قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه.

ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة "الأسد" إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة، لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق.

وأما لفظة "مِنْ" فهي من مؤكدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه.

ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع، واستعمال اللفظ في غير العموم: تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

ذكر المؤلف هنا الخلاف في عدد من صيغ العموم، والخلاف هنا ليس مماثلاً للخلاف السابق، الخلاف السابق هو في دلالة اللفظ على معناه إذا لم يكن معه قرينة، أما البحث هنا فهو بحث جزئي في بعض أنواع الكلام، قد ذكر المؤلف هنا عددًا من المسائل:

المسألة الأولى: دلالة المعرف بـ(أل) الاستغراقية للعموم: فإنه قد اختُلف فيها، سواءً كانت من الجموع أو من أسماء الأجناس أو من الأسماء المفردة، والخلاف في هذه اللفظة من جهة دلالة اللفظ على العموم، ليس من جهة استفادة العموم من أين، لأن طائفة سلموا بأن هذا اللفظ يدل على العموم لكن اختلفوا فيما بينهم هل استفادة العموم من ال أو من دخولها على الجمع؟

على كلٍّ، العلماء فيما عُرِّف بـ(أل) الاستغراقية لهم أقوال، قبل ذكر الأقوال **نحرر محل النزاع**:

فإن (أل) إذا كان معها قرينة تبين أن المراد بها العهد فإنها تحمل على العهد بالاتفاق، كذلك اتفقوا على أن ما فيه (أل) إذا كان معه قرينة تبين أن المراد به العهد فإنها لا تحمل على العموم والاستغراق وإنما تحمل على العهد، ويبقى الخلاف فيما إذا لم يكن مع المعرف بـ(أل) قرينة تحدد المراد به، هل المراد الاستغراق أم العهد؟ وقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: أنها لا تدل على العموم، وأنه لا يستفاد منها الاستغراق وهذا القول قد قال به طائفة من أهل العلم أشار إليهم المؤلف هنا ولم يذكر أسمائهم، **وأصحاب هذا القول قد استدلوا بأدلة**:

الدليل الأول: أن المعرف بـ(أل) يحتمل أن يكون المراد به (أل) العهدية، ويحتمل أن يكون المراد به (أل) الاستغراقية، ويحتمل أن يراد به الجنس، **والفرق بين الثاني والثالث**: أن ما يراد به الاستغراق يشمل جميع الأفراد، وأن ما يراد به الجنس يشمل أغلب الأفراد، **مثال ذلك**: لما تقول الدينار خير من الدرهم، هذا للاستغراق، بخلاف ما لو قلت: الرجل أفضل من المرأة فإن هذا للجنس، وبالتالي لا يشمل جميع الأفراد بأعيانهم. **إذن هذا خلاصة الدليل الأول**: أن (أل) يحتمل أن تكون للاستغراق أو تكون للعهد أو تكون للجنس.

وأجيب عن هذا: بأن (أل) لا تكون للعهد إلا إذا وجد معهود، فأما إذا لم يوجد معهود فإنه يتعين حمله على الاستغراق، وذلك أن الألف واللام للتعريف، والتعريف في المعهود يشمل جميع المعهود، أما إذا لم يكن معهود فإن من مقتضى التعريف أن يكون مستغرقًا لجميع أفراده، لأنه لو صُرف إلى أقل الجمع لم يكن هناك تعريف ولتساوى الأمر بوجود (أل) وعدمها، ولأنه إذا كانت أل للعهد شملت واستغرقت جميع المعهود فكذلك إذا لم يكن معهود شملت جميع الجنس.

الدليل الثاني: قالوا بأن جموع القلة لا تريد العرب بها الاستغراق، وإنما تريد التقليل، وإذا كان الأمر كذلك فإن جموع القلة لا يمكن أن يقال بأنها مفيدة للعموم ولو كان معها (أل) فدل ذلك أن دخول (أل) لا يستفاد منه العموم والاستغراق.

وأجيب عن هذا: بمنع هذا الدليل وإثبات أن العموم يُستفاد من جموع القلة المعرفة بالألف واللام، وحينئذ يكون استدلال الخصم استدلالاً بالدعوى فلا يكون مقبولاً، ويدل على هذا أنه يصح توكيده بما يقتضي العموم.

القول الثاني في المسألة: أن المعرف بالألف واللام يفيد العموم وهذا قول جماهير أهل العلم، **ويستدلون عليه بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: عموم أدلة دلالة العام على الاستغراق، فإنها بعمومها تشمل هذه الصيغة سواء من إجماع الصحابة أو من ضرورة الوضع إليها أو من ترتيب اللوازم عليها السابقة في المسألة السابقة.

وقول الجمهور في هذه المسألة أقوى وأرجح من القول الآخر.

المسألة الثانية: في المفرد المعرف بـ(أل) كما في قوله (الرجل)، وفي **تحرير محل النزاع** يقال مثل ما قيل في المسألة السابقة لها، نقول: إذا كان مع اللفظ المفرد المعرف بـ(أل) قرينة تدل على العموم عمل بها بالاتفاق، وإن كان معه قرينة تدل على عدم إرادة العموم فحينئذ لا يدل على العموم بالاتفاق، وإنما الاختلاف في الاسم المفرد المعرف بـ(أل) إذا لم يكن معه قرائن تدل على العموم أو على عدم العموم، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن المفرد المعرف بـ(أل) لا يفيد العموم، وهذا قول لبعض الأصوليين والنُّحاة، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن (أل) هنا يحتمل أن تكون للعهد ويحتمل أن تكون للاستغراق ويحتمل أن تكون للجنس، فحملها على أحد محتملاتها بدون دليل نوع من أنواع التحكم.

وهذا الدليل سبق الجواب عنه وبيان أن (أل) في الأصل يراد بها الاستغراق وأنها لا تحمل على العهد إلا إذا كان هناك معهود، وإذا لم يكن هناك معهود فإننا لا نحملها على العهد.

الدليل الثاني: قالوا بأن اللفظ الواحد يمكن أن يراد به الواحد بالنوع، ويمكن أن يراد به الواحد بالذات، وإذا ورد على المفرد المعرف بـ(أل) مخصصات فهذا يبين لنا أن المراد الواحد بالذات بحيث لا يدل إلا على ذات واحدة وليس المراد به الواحد بالنوع.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن يقال إن كون اللفظ ورد عليه مخصص يدل على أنه دال على العموم، إذ لو لم يكن دال على العموم لم يصح ورود المخصصات عليه؛ فورود التخصيص هذا دليل على ثبوت حكم العموم.

القول الثاني في هذه المسألة: أن المفرد المعرف بـ(أل) الاستغراقية مفيد للعموم وهذا قول جماهير أهل العلم، **واستدلوا على هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: عموم أدلة حجية صيغ العموم السابقة، فإنها تشمل هذا النوع من أنواع الكلام، فإن من قال: اقطع السارق والسارقة وارجم الزانية والزاني، فإنه قد ورد عن الصحابة الاتفاق على الاستدلال بمثل هذه الألفاظ على العموم، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضًا بطريقة التواتر، وكذلك من لم يمتثل ويفهم العموم هذه الألفاظ فإن العرب توجه له أحكام العصيان وأحكام الطاعة وتوجه له الاعتراض.

الدليل الثاني: قالوا بأن المفرد المعرف بـ(أل) يصح توكيده بما يقتضي العموم، مما يدل على أنه مفيد للعموم، ولذلك تقول: الإنسان رجالاً ونساءً مخلوقون لله عز وجل، ويدل على هذا المعنى أنه يجوز الاستثناء من المفرد المعرف بـ(أل) في مثل قوله تعالى (نَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) وورود الاستثناء على اللفظ دليل على أن ذلك اللفظ يستفاد منه العموم، وبهذا يتبين لنا رجحان مذهب الجمهور بأن المفرد المعرف بـ(أل) يفيد العموم.

المسألة الثالثة: في مسألة النكرة في سياق النفي: فقد وقع اختلاف بين العلماء في النكرة التي تكون في سياق النفي هل تفيد العموم أو لا تفيد العموم؟

فقال طائفة: بأنها لا تفيد العموم، **وقال آخرون**: بأنه إذا كان معها (مِن) مقدرة أو مظهرة أفادت العموم، وإن لم يكن معها (من) فإنها لا تفيد العموم، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أنه يصح إطلاق النكرة في سياق النفي ولا يراد بها العموم باتفاق، كما لو قال القائل: (ما عندي رجل بل رجلان) فإنه هذا يدل على أن كلمة (ما عندي رجل) لا تفيد العموم وإلا لما صح الاستدراك عليها بقول بل رجلان.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا اللفظ معه قرينة صرفته عن الدلالة على العموم والاستغراق؛ وهذا خارج عن محل النزاع، وخلافنا في النكرة في سياق النفي التي ليس معها قرائن، بل في هذا دلالة على قول الجمهور من جهة أنه لم يحتج إلى ذكر هذه القرينة (بل رجلان) إلا أن قوله (ما عندي رجل) في الأصل تقتضي التعميم، وإلا لما احتاج إلى ذكر هذه القرينة، تلاحظون أنهم مثلوا بقوله (وما من إله إلا الله) على أن (من) هنا مظهرة وقوله (لا إله إلا الله) يفيد العموم لأن إله نكرة في سياق النفي وهناك (من) مقدرة.

القول الثاني: ذهب جمهور أهل العلم إلى أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، **واستدلوا على ذلك**: بعموم أدلة حجية صيغ العموم السابقة فإنها تشمل هذه الصيغة، **واستدلوا أيضًا**: على أنه مما يجري فيه العرف بين الناس وأهل اللغة أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم كما لو قال: لا تؤذي مسلمًا، أو قال: لا تجعل مع الله إله آخر، واستدل أيضا الجمهور على استفادة عموم من مثل هذا اللفظ: من كون أحكام الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه تأتي على هذا اللفظ (النكرة في سياق النفي) ولذلك وقع الاتفاق، إذًا هذا دليل آخر من أدلة الجمهور ألا وهو: وقوع الاتفاق على استفادة العموم من نكرات في سياق النفي من مثل قوله تعالى: (ولم تكن له صاحبة) وقوله: (ولم يكن له كفوًا أحد) وقوله: (ولا يظلم ربك أحدًا) فإن أحدًا هنا نكرة في سياق النفي، (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وقوله (ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور) ونحو ذلك من الألفاظ.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا **رجحان مذهب الجمهور** في هذه المسألة الأخيرة وفي جميع المسائل، لكن تلاحظون أن النكرة في سياق النفي لم يُستفد العموم من اللفظ المجرد وهو النكرة حتى وُجد معه النفي، وذلك لأن استفادة العموم هنا ليست ذاتية من اللفظ وإنما من اقتران النفي معه، فالأصل أن النكرة تفيد الإطلاق وأنها تدل على واحد من الجنس هذا هو الأصل، لكن يلزم من نفي الواحد بالجنس نفي جميع أفراد الجنس، فكلمة (مسلم) في الأصل تدل على واحد من أفراد الجنس، لكن لما جاءت في سياق النفي اقتضى هذا العموم وإلا فهي في الأصل مطلقة ويلزم من نفي المطلق عموم الحكم.

وتلاحظون هذا أيضًا في عدد من الصيغ التي قيل بإفادتها للعموم من مثل لفظة: (أي) ذكر المؤلف هنا عددًا من النكرات في سياق النفي ولو طبقنا عليها هذه القاعدة لكان الأمر واضحًا فيها.

أشار المؤلف في أواخر الفصل إلى أن المخالف في النكرة في سياق النفي استثنى النكرة في سياق النفي إذا كان معها (من) مظهرة أو مقدرة وأجاب المؤلف عنه بأن (من) هنا من مؤكدات للعموم وعدم وجود المؤكد للعموم لا يعني أن اللفظ لا يفيد العموم وبالتالي وجود المؤكد للعموم يستفاد منه في كونها تمنع استعمال اللفظ في معانيه المجازية وكونها تؤكد الكلام فحينئذ عرفنا رجحان مذهب الجمهور بكون هذه اللفاظ دالة على العموم.

طالب: ...

الشيخ: جمع القلة يراد به أقل الجمع إلا إذا وُجد معه (أل) فإن المفرد وهو أقل منه إذا وجد معه (أل) أفاد العموم؛ فإذا كان هذا في الأقل وهو المفرد فمن باب أولى أن يثبت هذا الحكم لجموع القلة؛ مثل لو قال الإمام (ساووا بين الأكعب) يشمل جميع أكعبهم ولّا بعضها دون بعض؟ هنا استغرقت المعهود فهكذا إذا لم يكن معهود فإنها تستغرق جميع أفراد الجنس. بارك الله فيكم.

طالب: ...

الشيخ: هذه المسألة جمع القلة المعرف بـ(أل)، هو نوع من أنواع الجمع المعرف بـ(أل)، هو يستدل على الدعوى بأن الجمع المعرف بـ(أل) لا يفيد العموم ببعض أفرادها جمع القلة هو جزأ من هذه الأفراد، هو استدل هو ما أورده على أنه مذهب قال جمع القلة إذا عرف بـ(أل) فإنه لا يفيد العموم.

قال للمعترض أنا أنازعك الدعوى في هذا؛ الخلاف في ماذا؟ في الجمع سواء كان جمع كثرة أو جمع قلة؛ والمخالف يقول جمع القلة عندي يفيد العموم متى اقترن بـ(أل) فمن ثم لا يصح لك أن تعترض وتقول جمع القلة المعرف بـ(أل) لا يفيد العموم لأن جمع القلة المعرف بـ(أل) لا يفيد العموم؛ لأني أنازعك في هذا، إذن هذا استدلال بجزء محل النزاع.

الملف الصوتي التاسع والسبعون:

فصل: أقل الجمع ثلاثة

وحكي عن أصحاب مالك، وابن داود، وبعض النحويين.

وبعض الشافعية: أن أقله اثنان، لقوله تعالى: {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُس} ولا خلاف في حجبها باثنين.

وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في قوله تعالى: {هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا}، {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ}، وكانوا اثنين، {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا}، و{إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا}.

وقال النبي، صلى الله عليه وسلم: "الاثنان فما فوقهما جماعة".

ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنين.

ولنا: ما روي عن ابن عباس –رضي الله عنهما– أنه قال لعثمان، رضي الله عنه: "حَجبتَ الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُس}، وليس الأخوان بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟"

فقال له عثمان: "لا أنقض أمرًا كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار"، فعارضه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليل آخر:

أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد، والتثنية، والجمع، وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظًا وضميرًا مختصًّا به، فوجب أن يغاير الجمع التثنية، كمغايرة التثنية الآحاد.

ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: رأيت رجالًا اثنين، ولا جماعة رجلين، ويصح أن يقال: ما رأيت رجالًا، وإنما رأيت رجلين، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه.

وما احتجوا به فغايته: أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازًا، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُم} و {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر}.

ثم إن "الطائفة" و"الخصم" يقع على الواحد والجمع، والقليل والكثير، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ "الطائفة" و"الخصم".

وأما قوله: "الاثنان ... جماعة" فأراد في حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة، لأن كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- يحمل على الأحكام، لا على بيان الحقائق.

وقولهم: "إنه جمع شيء إلى شيء".

قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق، على ما مضى.

قول المؤلف هنا: أقل الجمع ثلاثة، مسألة أقل الجمع يراد بها: ما هو أقل مقدار يمكن أن يصدق عليه الجمع؟

والمراد بهذه المسألة: أنه إذا جاء جمع منكّر فهل يحمل على الاثنين أو على الثلاثة؟ سواء كان في وصية أو في إقرار أو في وقف أو في غيرها.

مثال ذلك: لو قال: له علي ريالات. فهنا "ريالات" جمع منكّر، فهل نحمله على الاثنين أو على الثلاثة؟ بحسب مسألة أقل الجمع.

كذلك من ثمرات هذه المسألة: في المقدار الذي يجوز تخصيص العموم إليه، فقد قال طوائف: بأنه أقل الجمع، وعلى ذلك: هل يجوز تخصيص العموم بحيث لا يبقى فيه إلا اثنان فقط؟ فإن قلنا أقل الجمع ثلاثة لم يصح ذلك، وإن قلنا أقل الجمع اثنان صح هذا.

وحكى المؤلف الخلاف هنا، وبالاتفاق أن الثلاثة جمع، وإنما الخلاف في الاثنين هل هي جمع أو لا.

وقد ذكر المؤلف هنا قولين:

القول الأول: أن أقل الجمع اثنان، ونقله المؤلف عن أصحاب مالك وابن داود الظاهري وبعض النحويين وبعض الشافعية.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الإجماع، حيث اتفق العلماء على تفسير قوله تعالى: {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ} بأن المراد بأن لفظ الإخوة يصدق على الاثنين.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذا استعمال مجازي، والخلاف إنما هو في الاستعمال الحقيقي.

الدليل الثاني: قالوا بأنه قد أعيد ضمير الجمع إلى الاثنين مما يدل على أن الاثنين جماعة، في مثل: قوله تعالى {هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا} و"اختصموا" فيها واو الجماعة عادت إلى الاثنين في قوله {هَذَانِ خَصْمَانِ}.

وهكذا في قوله: {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ} فالخصم اثنان، ومع ذلك أعاد إليها ضمير الجمع في قوله {تَسَوَّرُوا}.

وفي مثل قوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} فـ"طائفتان" مثنى ومع ذلك أعاد إليها ضمير الجمع.

وفي مثل قوله تعالى {إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا} فـ"قلوب" جمع أعاده إلى الاثنين في ضمير التثنية في قوله {تتوبا} فدل هذا على أن الاثنين جمع.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذه استعمالات مجازية، والخلاف ليس في الاستعمال المجازي وإنما في الحقيقة، وقد ورد في لغة العرب التعبير عن الواحد بلفظ الجمع على جهة المجاز، كما في قوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُم} والقائل المعبر عنه بلفظ " الناس" واحد، وفي مثل قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر} فإنه قد استُعمل لفظ الجمع مراداً به الواحد.

الجواب الثاني: أن الضمائر هنا عادت إلى جمع ولم تعد إلى مثنى، فإن قوله: {هَذَانِ خَصْمَانِ} أي فريقان اختصموا، وقد ورد أنها نزلت في المتبارزين يوم بدر، وقد كانوا ثلاثة من كل من الطائفتين، فهؤلاء ستة. وهكذا في قوله: {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ} فإن الخصم يصدق على القليل والكثير، ويصدق على الجمع؛ ولذلك أعاد ضمير الجمع إليه. ومثله في قوله: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} فإن الطائفة يصدق على الواحد وعلى الجمع، وحينئذ ردّ الضمير إلى المعنى المشتمل عليه هذا اللفظ.

الدليل الثالث: استدلوا بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الاثنان فما فوقهما جماعة" وهذا اللفظ ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد متعددة ضعيفة جداً لا يقوي بعضها بعضاً، وقالوا بأنه في هذا الحديث استعمل لفظة جماعة مراداً بها الاثنان.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذا الخبر ضعيف، **وكما أُجيب**: بأن المراد بالحديث في أحكام الصلاة وليس في معنى الجمع؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما بعث بتقرير الأحكام الشرعية لا بتفسير الألفاظ اللغوية.

الدليل الرابع: قالوا بأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء، وهذا يحصل في الاثنين؛ فإنه جمع لواحد مع واحد، فصدق عليه لفظ الجمع.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يلزم من الاشتقاق صدق دلالة اللفظ على المسمى؛ فإنه قد يُشتق من الشيء اسم ثم لا يصدق هذا الاسم على جميع محالّه، وقد تقدم معنا في المباحث اللغوية أنه لا يصح أن يُفسر كل أحمر بأنه "كُميت"، ولا يصح بأن يُطلق على كل ما قرّ فيه الماء "قارورة"، ونحو ذلك.

القول الثاني في هذه المسألة: أن أقل الجمع ثلاثة، وهذا قول جماهير أهل الأصول، واختاره المؤلف.

واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لعثمان رضي الله عنه: "حَجبتَ الأم بالاثنين من الإخوة، والله تعالى يقول: {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُس} والأخوان ليسا بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟" فقال عثمان: "لا أنقض أمرًا كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار".
فوافقه على أن الاثنين ليسا بجمع في لغة العرب، وإنما ترك تفسير هذا اللفظ بما فوق الاثنين بإجماع الصحابة، وقيام الدليل على أن المراد بقوله "إخوة" الاثنان فما فوق.
لكن هذا الأثر فيه ضعف من جهة الإسناد.
الدليل الثاني: الاستدلال باتفاق أهل اللغة على التفريق بين المثنى والجمع، فإن أهل اللغة قسموا الألفاظ إلى آحاد ومثنى وجمع، وجعلوا لكل معنى من هذه المعاني ألفاظاً تخصه وضمائر تختص به، مما يدل على أن الاثنين ليسا بجمع بدلالة أنه قد جُعل لكل واحد منهما ألفاظ تخصه، كما أننا نستفيد من ذلك أن الآحاد تغاير المثنى فكذلك نستفيد أن المثنى يغاير الجمع.

الدليل الثالث: أن الاثنين لا يصح أن يوصف بلفظ الجمع في لغة العرب، فلا يصح أن تقول: رأيت رجالاً اثنين. ويدل على ذلك أنه يصح نفي الجمع وإثبات التثنية، فتقول: ما رأيت رجالاً وإنما رأيت رجلين. ولو كان لفظ الجمع حقيقة في الاثنين لما صح نفيه.

وبذلك يتضح لنا **رجحان مذهب الجمهور** القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة وليس اثنين.

وكما تقدم أن **ثمرات هذه المسألة**: في الجمع المنكَّر هل يصح تفسيره بالاثنين؟ فلو قال: نذرت أن أتصدق بدراهم، أو قال: له علي ملايين، هل يقبل منه التفسير بالاثنين أو لابد أن يكون ثلاثة فأكثر؟ هذه خلاصة هذه المسألة.

فصل: في حكم العام الوارد على سبب خاص

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص: لم يسقط عمومه، كقوله عليه السلام حين سئل: أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة؟ قال: "هُو الطَّهُورُ مَاؤُه".

وقال مالك، وبعض الشافعية: يسقط عمومه: إذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم.

ولما نقله الراوي، لعدم فائدته.

ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة.

ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقًا للسؤال.

ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه.

ولذلك: لو كان أخص من السؤال: لم يجز تعميمه، لعموم السؤال.

ولو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: "كل نسائي طوالق" طلقن كلهن، لعموم لفظه، وإن خص السؤال.

ولذلك: يجوز أن يكون الجواب معدولًا عن سَنَن السؤال، فلو قال قائل: "أيحل أكل الخبز، والصيد، والصوم" فيجوز أن يقول: الأكل مندوب، والصوم واجب، والصيد حرام، فيكون جوابًا، وفيه: وجوب، وندب، وتحريم، والسؤال وقع عن الإباحة.

وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب: كنزول آية الظهار في أوس الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية ونحو هذا. ولا يلزم من وجوب التعميم: جواز تخصيص السبب، فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف: هل هو بيان لها خاصة، أم لها ولغيرها؟

فاللفظ يتناولها يقينًا، ويتناول غيرها ظنًّا، إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره، إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر، لما سأله عن القبلة للصائم: "أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ؟ "

ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيدًا، ليبين به تناول اللفظ له يقينًا، فيمتنع تخصيصه.

وفيه فوائد أخر، من معرفة أسباب النزول، والسير، والتوسع في الشريعة.

وقولهم: لم أخر بيان الحكم؟

قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل {لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة، لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد، لا تحصل بالتقديم وإنما بالتأخير.

ثم يلزم لهذه العلة: اختصاص الرجم بماعز، وغيره من الأحكام.

وقولهم: تجب المطابقة.

قلنا: يجب أن يكون متناولًا له.

أما أن يكون مطابقًا له، فكلا.

بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء، فيجب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر، فبين لهم حل ميتته.

هذه القاعدة (هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب) من القواعد المشهورة والتي استقر الكلام فيها على أن العبرة بعموم الألفاظ، وعلى كلٍ نبحث هنا القاعدة بتفاصيلها.

أولا: تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن الأسباب الشخصية لا تؤثر على عموم اللفظ، فمثلاً في قصة اللعان (قصة عويمر) هنا السبب شخصي متعلق بشخص واحد، فبالتالي وقع الاتفاق على أن العبرة فيه بعموم اللفظ، ومثله بقية النصوص التي نزلت في أشخاص، وقع الاتفاق على أن العبرة فيها بعموم اللفظ.

النوع الثاني: الأسباب النوعية، إذا كان سبب اللفظ من الأمور النوعية، فحينئذ هل يقال بتخصيص الحكم به أو لا؟

مثال ذلك: في حديث الوضوء بماء البحر، فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أنهم لا يجدون الماء، فهل يتوضؤون بماء البحر؟ فالسبب هنا خاص بحالة عدم وجدان الماء، فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم بجواب عام فقال عن البحر: "هو الطهور ماؤه" فهذا يشمل حالة وجود الماء وحالة فقده، فهل نلتفت إلى السبب النوعي أو إلى العموم اللفظي في كلام النبي صلى الله عليه وسلم؟

وقد قال طائفة: بأن من تحرير محل النزاع أن الجواب غير المستقل لا يفيد العموم؛ وذلك لأن السؤال مُعاد في الجواب في هذه الحال، والسؤال خاص فيكون الجواب عامًا.

وقال طائفة: بأن هذا القسم الأخير لا يدخل في القاعدة؛ لأن القاعدة فيما إذا كان اللفظ النبوي عاماً.

وأما عن أقوال أهلم العلم فإن لهم قولين:

القول الأول: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، وقد نُسب هذا القول للإمام مالك وقيل بأنه رواية عنه والصواب أنه رواية عن مالك وليست مذهب مالك، كما أن هذا القول قال به بعض الشافعية.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه لو كانت العبرة بعموم اللفظ لجاز تخصيص صورة السبب من الخطاب العام، لكن صورة السبب لا يجوز تخصيصها من الخطاب العام؛ فدل هذا على أن الخطاب إنما يراد به صورة السبب فقط دون غيره مما يدل على أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

وأجيب عن هذا: بأن صورة السبب قطعية الدخول بهذا اللفظ؛ ولذلك لم يجز تخصيصها، وبالتالي يكون محل السبب خارج محل النزاع، ودلالة اللفظ العام عليه دلالة قطعية فلم يجز تخصيصه، ويدل على هذا أنه لا يصح أن يُسأل عن صورة السبب هل هي داخلة في اللفظ العام أو لا.

الدليل الثاني: أنه لو كانت العبرة بعموم اللفظ لما كان لنقل السبب فائدة، لكننا نجد الرواة ينقلون الأسباب مما يدل على اختصاص الحكم بصورة السبب لا بعموم اللفظ.

وأجيب عن هذا: بأن نقل صورة السبب لها فوائد:

منها: بيان أن صورة السبب قطعية الدخول في اللفظ العام.

ومنها: بيان أن صورة السبب لا يجوز تخصيصها من اللفظ العام.

ومنها: فهم الخطاب ومعرفة تاريخه ومواطن نزوله ونحو ذلك، كذلك فيه معرفة للسيرة النبوية والتوسع في أحكام الشرع.

الدليل الثالث: أنه لو كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لتقدم بيان الحكم قبل وجود صورة السبب، فلما تأخر نزول اللفظ العام حتى وُجد السبب دل هذا على اختصاص اللفظ العام بصورة السبب.

وأجيب عن هذا: بأن تأخير البيان هذا إلى الله عز وجل، يؤخرها لحكم يراها، **ثم يمكن أن يجاب**: بأن تأخير اللفظ العام أراد به الشرع أن يفهمه الناس بسبب نزوله على السبب الخاص، وكما أن من القواعد أن تأخير البيان عن وقت الخطاب جائز، لكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلعله أُخر هنا إلى وقت الحاجة، وقد يكون هناك مصالح للعباد تجعلهم ينقادون للحكم الشرعي بتأخير هذا الخطاب.

الدليل الرابع: قالوا بأن الخطاب العام جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يلزم أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وإنما الواجب أن يكون الجواب متناولاً لصورة السبب، وبالتالي يمكن أن يشتمل الجواب على صورة أخرى غير صورة السبب، إنما الممنوع أن يجيب بمحل آخر لا علاقة له بصورة السبب.

ومن أمثلة هذا: لما سئل صلى الله عليه وسلم عن ماء البحر أجاب بأن البحر "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" فلم يمتنع أن يجيب بجواب يشتمل على محل السؤال وعلى غيره.

القول الثاني في هذه المسألة: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الحجة في لفظ الشارع، ولفظ الشارع عام، وليست الحجة في السبب؛ وبالتالي يجب أن يكون الاعتماد في الحكم على لفظ الشارع بنفسه.

الدليل الثاني: أنه لو كانت العبرة بخصوص السبب فإنه لو كان السؤال عاماً والجواب خاصاً لوجب أن يُخص الحكم بصورة الجواب فقط دون بقية الصور، فاعتبرنا لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، فهكذا في مسألتنا العبرة باللفظ النبوي.

الدليل الثالث: أنه في استعمال أهل اللغة وأهل العرف عندما يكون السؤال خاصاً والجواب عاماً تكون العبرة بعموم الجواب، فلو قالت امرأة لزوجها: طلقني، فقال: جميع نسائي طوالق، لما اختص الحكم بهذه السائلة ولوجب أن يشمل الجميع ولو كان السؤال خاصاً.

الدليل الرابع: أنه يجوز أن يُعدل بالجواب عن لفظ السؤال بحيث يُفهم معنى السؤال من الجواب العام.

ومثل له المؤلف ما لو قال: أيحل أكل الخبز والصيد والصوم؟ فإنه يجوز أن يقتصر على مقدار السؤال فيقول: نعم يجوز هؤلاء، ويجوز أن يعدل عن لفظ الجواب بما يفهم منه جواب السؤال فيقول: الصوم واجب والصيد حرام والأكل مندوب، فيكون جواباً، فالسؤال وقع عن الإباحة فقط ومع ذلك كان الجواب مشتملاً على معانٍ أخرى.

الدليل الخامس: بأن كثير من الأحكام الشرعية نزلت في أسبابٍ شخصية، ووقع الاتفاق فيها على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإذا ثبت هذا في الأسباب الشخصية فليثبت الحكم بمثله في الأسباب النوعية، فآية الظهار نزلت في أوس بن الصامت ومع ذلك حكمها عام، وآية اللعان نزلت في هلال بن أمية ومع ذلك حكمها عام، وهكذا حكم الرجم نزل في ماعز ومع ذلك يشمل جميع الأفراد.

وبهذا يتبين **رجحان مذهب الجمهور** في هذه المسألة من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فصل: حكاية الفعل من الصحابي تقتضي العموم

قول الصحابي: "نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن المزابنة"، و"قضى بالشفعة فيما لم يقسم": يقتضي العموم.

وقال قوم: لا عموم له؛ لأن الحجة في المحكي، لا في لفظ الحاكي.

والصحابي يحتمل أنه سمع لفظًا خاصًّا، أو يكون عمومًا، أو يكون فعلًا لا عموم له.

وقضاؤه بالشفعة، لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه؟

أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

ولنا: إجماع الصحابة -رضي الله عنهم- فإنه قد عرف عنهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور.

كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: "نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن المخابرة"، واحتجاجهم بهذا اللفظ، نحو: "نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة" وسائر المناهي.

وكذلك أوامره، وأقضيته، ورخصه، مثل: "وأَرْخَصَ في السَّلَمِ"، و "وضع الجوائح".

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها، إذ لو لم يكن كذلك: لكان اللفظ مجملًا.

ثم لو كانت القضية في شخص واحد: وجب التعميم، لما ذكرناه في المسألة الأخرى.

هذه القاعدة يراد بها: حكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظ العموم، هل يؤخذ منها العموم أو لا؟

مثال ذلك: حديث "قضى بالشفعة فيما لم يقسم" فإن الصحابي إنما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم يقضي بالشفعة في قضية واحدة، فحكى ذلك بلفظ العموم بقوله (الشفعة) فإنه اسم جنس معرف بـ(أل) الاستغراقية، فحينئذ هل نلتفت إلى قول الصحابي فنجعل الحكم عاماً؟ أو نقول: الصحابي إنما شاهد واقعة واحدة وبالتالي لا يصح أن نستدل بمثل هذا اللفظ على العموم؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: بأن هذا اللفظ لا يفيد العموم، فحكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظ العموم لا يستفاد منها العموم، وقد اختاره بعض الشافعية.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الواقعة في الزمن النبوي واقعة واحدة، والحجة في تلك الواقعة، وأما لفظ الحاكي الراوي وتحريره للواقعة بلفظ العموم فإنه لا يصح أن يُستدل به؛ لأن العبرة بالفعل النبوي.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الصحابي إمام في اللغة، ثقة في القول، فلا يمكن أن يحكي الواقعة الجزئية بلفظ العموم إلا إذا وجد ما يدل على العموم.

الدليل الثاني: بأن حكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظ العموم تحتمل عدداً من الأمور:

الأمر الأول: أن يكون قد سمع لفظاً خاصاً فظنه من ألفاظ العموم فحكاه على العموم.

ويحتمل أن يكون عموماً.

ويحتمل أن يكون فعلاً مجرداً والأفعال لا عموم لها.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن الصحابة أهل اللغة، وهم أعرف بدلالات الألفاظ؛ فلا ينقلون لفظ العموم إلا فيما علموا فيه بثبوت الحكم في العموم، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على العمل بمثل هذه الألفاظ واستعمالها في العموم.

الدليل الثالث: بأن استفادة العموم من مثل هذا اللفظ مشكوك فيها، ومحتملة لثبوت العموم ولثبوت الخصوص، ويحتمل أن تكون قضية في عين أو في شخص واحد بعينه؛ وبالتالي لا يصح أن تستعمل في العموم مع وجود التعارض والشك.

وأجيب عن هذا: بأنه قد قامت الأدلة على وجوب استعمال هذه الألفاظ في العموم.

القول الثاني في هذه المسألة: أن حكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظ العموم يفيد العموم، وهذا هو قول جماهير أهل الأصول.

واستدلوا على هذا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة؛ حيث كانوا يستدلون بهذه الألفاظ على العموم، ويثبتون الحكم بمقتضى ذلك اللفظ في جميع الصور؛ ولهذا ترك ابن عمر المخابرة لما روى رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة، وهكذا اتفقوا على الاحتجاج بحديث "نهى عن المزابنة"، و "نهى عن بيع الغرر"، و"نهى عن المحاقلة"، و"نهى عن المنابذة" ونحو ذلك، مع أنها في الغالب ألفاظ حكاها الصحابي بلفظ العموم وإن كانت قد وردت في قضايا خاصة.

الدليل الثاني: أن الأوامر والأقضية والرخص رواها الصحابي بلفظه، ومع ذلك أثبتنا حكم الأمر وحكم القضية وحكم الرخصة فيها؛ فهكذا في ألفاظ العموم، وقد تقدم في مباحث السنة أن حكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظه أنه يصح الاحتجاج بها.

الدليل الثالث: اتفاق الصحابة والتابعين على نقل هذه الألفاظ، ولو كانت هذه الألفاظ لا يستفاد منها العموم لكانت مجملة لا يعرف المراد منها؛ فدل اتفاق السلف على نقلها على أن العبرة بما حكاه الراوي.

الدليل الرابع والأخير: قالوا: لو سلمنا أن الحكم ثبت في شخص واحد، فإن القاعدة الشرعية: أن ما ثبت للواحد يثبت لبقية الأمة، وأن الخطاب الموجه لواحد من الناس يشمل جميع الأفراد، كما في الحديث عندما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا غلام، احفظ الله يحفظك" ولما قال: "كل بيمينك وكل مما يليك" فهذه ألفاظ خوطب بها الواحد وبالاتفاق أن حكمها شامل لجميع أفراد الأمة، فلو قدرنا أن هذا اللفظ إنما كان فعلاً واحدًا يختص بواحد من الناس لاستفدنا منه وجوب تعميم الحكم على جميع الأفراد.

وبهذا يترجح لدينا: أن حكاية الصحابي للوقائع النبوية بلفظ العموم يستفاد منها العموم.

الملف الصوتي الثمانون:

فصل

وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد؛ لأنه من جملة من يتناوله اللفظ، وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه، كالمريض والمسافر والحائض، ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس، ومالا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء كالرجال والذكور.

فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين وضمير المذكَّرين كقوله: ﴿كُلُوا واشْرَبُوا﴾ فاختار القاضي أنهنّ يدخلن فيه وهو قول بعض الحنفية وابن داود، واختار أبو الخطاب والأكثرون أنهن لا يدخلن فيه؛ لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظٍ متميز فما يثبته ابتداءً ويخصّه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غُلّب التذكير، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: "قوموا واقعدوا" تناول جميعهم، ولو قال: "قوموا وقمن واقعدوا واقعدن" عُدّ تطويلاً ولكنة، ويُبينه قوله تعالى ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ وكان ذلك خطاباً لآدم وزوجته والشيطان، وأكثر خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿يَا عِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا﴾ و ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ و ﴿بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ و ﴿بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ والنساء في جملته.

وذكره لهن بلفظٍ مفرد تبييناً وإيضاحاً لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ وهما من الملائكة، وقوله ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمّانٌ﴾ وقد يعطف العام على الخاص كقوله تعالى ﴿وَأَورَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ والمال عام في الكل.

هذه المسألة وهذا الفصل معقود في الصنفين:

الصنف الأول: في المماليك، هل يدخلون في الخطابات العامة أو لا يدخلون فيها؟ من أمثلة ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَومِ الجُمُعَةِ﴾ هل يدخل المملوك في هذه الآية أو لا يدخل فيها؟

قد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين، وقد اختار المؤلف في أصل القاعدة أن المماليك يدخلون في الخطابات العامة المضافة إلى الناس والمؤمنين، **استدلّ على هذا**: بأن اللفظ الشرعي الوارد بلفظ الناس والمؤمنين والأمة والمكلّفين يشمل المملوك.

وقد قَدّر المؤلف اعتراضاً: يقول بأن المملوك قد خرج عن بعض التكاليف، من مثل: وجوب الحج والجهاد، فهل يستدل بهذا على أن المملوك لا يدخل في الخطابات العامة؟

وأجاب بأن عدم دخول المملوك في هذه التكاليف إنما هو لمانعٍ منع من دخول المملوك فيها، ألا وهو أن السيّد يملك منافعه، فكان بمثابة أصحاب الأعذار الذين لم يشملهم التكليف لوجود مانع العذر من مثل: المرأة الحائض والمريض والمسافر، لا تتوجه إليهم بعض الخطابات ومع ذلك يدخلون في عموم النصوص الواردة بالتكاليف للمؤمنين والناس ونحو ذلك.

ومن ثمرات هذه المسألة: مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، هل تشمل المملوك لقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه"؟

وأيضاً قد يُدخِل بعضهم فيها مسائل الزكاة إذا قلنا بأن المملوك يملِك بتمليك سيّده، فهل يدل هذا على وجوب الزكاة عليه لكوننا أثبتنا المِلك له أو لا؟

الصنف الثاني ممن عُقِد هذا الفصل لهم: صنف النساء، ومسائل دخول النساء في الخطابات العامة له عدد من المسائل:

المسألة الأولى: الألفاظ العامة التي لا يتبين فيها لفظ التذكير والتأنيث أو تكون شاملة للصنفين، فهذه الألفاظ تشمل النساء والإناث كما تشمل الرجال؛ لأن اللفظ عام، ومن أمثلته: ألفاظ أدوات الشرط كما

في قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه*وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّاً يَرَه﴾ وقوله ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِه وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيهَا﴾

الصنف الثالث من أصناف الألفاظ: ما كان مختصّاً بالذكور من الأسماء، من أمثلته: لفظ الرجال والذكور والفتيان والشيوخ، فهذا يختصّ بالذكور ولا يشمل الإناث، ومن أمثلته: قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج" فإنه لفظ خاصّ بالرجال، وثبوت الحكم للنساء ليس من دلالة اللفظ وإنما من الدلالة القياسية، كون العلة تشمل الصنفين.

النوع الثالث من أنواع الألفاظ: الجموع، جمع المذكر السالم، كلفظة "المسلمين" و"المؤمنين" ومثله أيضاً: ﴿يَابَنِي آدَمَ﴾ ومثله ضمير المذكّرين واو الجماعة، كما في قوله ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فهل يشمل الإناث أو لا يشملهن؟

وهذا الصنف على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما وُجد معه دليل يدلّ على دخول النساء فيه، فحينئذٍ نحكم بدخول النساء. **النوع الثاني:** ما وُجد معه دليل أو قرينة تدل على عدم دخول النساء في الخطاب، كما في قوله -تعالى-: ﴿فَاسْعَوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ فحينئذٍ نحكم بأن النساء لا يدخلن فيه.

النوع الثالث: مالم يقُم فيه دليل بإثبات دخول النساء أو عدم دخولهن، فهذا الصنف من الخطابات اختلف العلماء في دخول النساء فيه **على قولين مشهورين:**

القول الأول: أن النساء لا يدخلن في هذا النوع من الخطاب ما لم يقُم دليل أو قرينة على خلاف ذلك، وقد نسبه المؤلف للأكثرين، **استدلّ أصحاب هذا القول:** بأن النساء يُذكرن بلفظ متميّز وقد يُعطف الخطاب للإناث على الخطاب الموجّه للذكور، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ المسْلِمِينَ وَالمسْلِمَاتِ وَالمؤمِنِينَ وَالمؤمِنَاتِ﴾ مما يدلّ على أن النساء لا يدخلن في لفظ المسلمين ابتداءً إلا عند وجود دليلٍ آخر من قياس أو كونهن في معنى المنصوص أو نحو ذلك.

وأُجيبَ عن هذا الاستدلال: بأن عطف النساء في مثل هذا الخطاب إنما هو من باب عطف الخاص على العام وهو جائز في لغة العرب وقد ورد بعض هذا في كتاب الله -عز وجل-، كما في قوله -تعالى-: ﴿ مَنْ

كَانَ عَدُوّاً لِلهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ جبريل وميكال من الملائكة، ومثله في قوله: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمّانٌ﴾ فإن الرمان جزء من الفاكهة قد عُطف على الفاكهة من باب عطف الخاص على العام.

والقول الثاني: النساء لا يدخلن في جمع المذكر السالم ولا في ضمير المذكّرين، وقد نسبه المؤلّف للقاضي أبي يعلى وقد اختاره بعض الحنفية والظاهرية، **واستدلّ أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن العرب عند اجتماع المذكر والمؤنث تُغلّب التذكير مع شمول اللفظ للصنفين، كما أن العرب قد تُغلّب الظاهر من الشيئين فتقول: الأسودان: للتمر والماء، وتقول: القمران: للشمس والقمر، ونحو ذلك.

الدليل الثاني: أنه لم يكن من عادة العرب في كلامها عطف النساء على الرجال بل كانوا يكتفون بضمير المذكّر في أغلب كلامهم، فلا يقولون: قوموا وقمنَ، واقعدوا واقعدنَ، وإنما يكتفون بضمير المذكّرين.

الدليل الثالث: أن قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ يشمل حوّاء زوج آدم باتفاق أهل العلم، مما يدلّ على أن النساء يدخلن في ضمير المذكّرين.

الدليل الرابع: أن أكثر خطابات القرآن تأتي بلفظ التذكير وبالاتفاق تشمل النساء، في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ و ﴿بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ونحو ذلك، فاتفاق العلماء على دخول النساء في مثل هذا الألفاظ دليلٌ على دخول النساء في جمع المذكر السالم وفي ضمير المذكّرين.

وبهذا يتبيّن **رجحان القول بدخول النساء في مثل هذه الألفاظ.**

ولما طلب النساء من النبي –صلى الله عليه وسلم– التنصيص عليهن، ونزل قول –تعالى–: ﴿اسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِن ذَكَرٍ أَو أُنْثَى﴾ كانت قد نزلت بعد قوله –تعالى–: ﴿الذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِم وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ مما يدل على أن النساء قد دخلن في ضمير المذكّرين هناك وفي جمع المذكر السالم.

وعلى ذلك لو وُجد خطاب شرعي أو وصايا أو أوقاف بجمع المذكر السالم أو ضمير المذكّرين فإن النساء يدخلن فيه.

فصل

العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يُخَصّ عند الجمهور. وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازاً فقد خرج الوضع من أيدينا ولا قرينة تفصل وتحصل فيبقى مجملاً.

ولنا: تمسك الصحابة –رضي الله عنهم– بالعمومات. وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير كقوله –تعالى–: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ و ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيم﴾ فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً؛ لأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء.

وقولهم: يصير مجازاً ممنوع، وإن سُلِّم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة. وقولهم: لا قرينة تفصل. قلنا: ليس كذلك وإنما يجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص فيختص الحكم به دون ما عداه.

هذه القاعدة تتعلق بالعام المخصوص هل يُحتج به في بقيّة الأفراد التي لم يأتِ دليل بتخصيصها أو لا؟

من أمثلته: قوله –تعالى–: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيكُمُ المَيْتَةُ﴾ ثم ورد التخصيص في حديث: "أُحلّت لنا ميتتان ودمان" فهل يصح الاستدلال بعموم لفظ الميتة لأنه مفرد معرّف بـ (أل) الاستغراقية على بقية أفراد الميتات غير السمك والجراد؟ أو لا يصح أن يُحتج بها في بقية الأفراد؟

ومثله ما ورد من تخصيص العمومات الأخرى هل يُستدل به على بطلان دلالة العام على بقية الأفراد لورود التخصيص عليه؟ أو نقول بأن الأفراد المخصوصة لها حكم الخاص وبقية الأفراد لها حكم العام؟

في تحرير محل النزاع: قالوا بأن العام المخصوص على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: العام الذي تمّ تخصيصه بلفظٍ مجمل، فإنه يُتوقف بدلالته على العام أو على الأفراد حتى يأتي دليل يوضح المراد منه، ومثّلوا لهذا بما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم، فإنه يُتوقف في دلالة هذا اللفظ

لورود التخصيص المجمل عليه وإن كان التوقف إنما يكون في تخصيص المجمل إذا كان مقترناً بالعام، أما إذا كان العام ورد مستقلاً ثم ورد دليل آخر تخصيصٌ لمجمل فإنه لا يُلتفت إليه.

النوع الثاني: العام المخصوص الذي ورد معه دليل يدل على الاحتجاج بالعام في بقية أفراده، فإنه يُحتج به بالاتفاق.

النوع الثالث: ما لم يَقُم دليل على حكم بقية أفراد العام الذي ورد تخصيصٌ عليه.

وقد ذكر المؤلف في هذه المسألة قولين:

القول الأول: العام المخصوص لا يُحتج به، ونسبه المؤلف لأبي ثور وعيسى بن أبَان، قد اختُلف في حقيقة مذهبهم، هل هو خاص بما إذا كان المخصِّص منفصلاً عن العام؟ أو يشمل العام المخصوص بمُخصِّصٍ متصل؟

من أمثلة المخصصات المتصلة: الاستثناء والشرط والصفة، واحتج أصحاب هذا القول: بأن العام المخصوص لا يدل على بقية الأفراد على جهة الحقيقة ويصبح مجازاً، فإذا أصبح مجازاً لا يصح لنا التمسّك به؛ لأنه لا يدل على استغراق جميع الأفراد لوجود التخصيص، ولا يوجد معنا دليل يبيّن لنا ما هي الأفراد التي تدخل تحت العموم والأفراد التي لا تدل تحته.

وأُجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: عدم التسليم بأن العام المخصوص يكون مجازاً في دلالته على بقية الأفراد، بل الراجح أنه حقيقة في دلالته على بقية الأفراد غير المخصوصة كما سيأتي في المسألة التالية.

الجواب الثاني: أن المجاز إذا قام الدليل عليه فإنه يجوز التمسك به وتبقي دلالته خصوصاً إذا كان معروفاً فإننا نجد العرب يتكلمون بالمجاز ويحتجون به ويُفهم من كلامهم معناه.

الجواب الثالث: أن دليل المجاز إنما تعلّق بالأفراد المخصوصة وأما بقية الأفراد فإنه لم يتعلق بها دليل الخصوص الذي تستدلون به على أن اللفظ من الألفاظ المجازية.

القول الثاني من المسألة: القول بالاحتجاج بالعام المخصوص في بقية الأفراد التي لم يُخص حكمها من اللفظ العام، وهذا مذهب جمهور أهل العلم.

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الاستدلال بإجماع الصحابة ومن بعدهم فإنهم لازالوا يتمسكون بالعمومات المخصوصة في مواطن كثيرة مما يدل على صحة الاستدلال بالعام المخصوص، فكثير من الأحكام قد ورد عليها تخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنه ورد عليها تخصيص للحائض والمجنون والصغير، وهكذا أيضاً في قوله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ فهو لفظ عام ورد عليه تخصيص كالسارق مع وجود الشبهة ومع ذلك بالاتفاق أنه يستدل بعمومه.

الدليل الثاني: أنه يلزم على القول بعدم حجية العام المخصوص إلغاء دلالة العام فإن أكثر العمومات ورد عليها تخصيص، فعلى قول المخالف يلزم إبطال دلالة ألفاظ العموم، وإن كان هذا الاستدلال فيه ضعف فإن أكثر عمومات القرآن باقية على عمومها وشمولها لجميع أفرادها، والناظر في دلالة الآيات القرآنية في الألفاظ العامة يجد أن أكثر عمومات القرآن باقية على عمومها لم يرد عليها تخصيص.

الدليل الثالث: أن المخصِّصات المتصلة لا تُخرج العام عن دلالته على بقية الأفراد غير المستثنات بالاتفاق، كما في قوله –تعالى–: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالمجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ فإذا كان العام المخصوص بمخصص متصل حجة في بقية الأفراد غير المخصوصة بالاتفاق فهكذا بقية العمومات التي ورد عليها تخصيص بمخصص منفصل.

بهذا يتبيّن **رجحان قول الجمهور** في حجية العام المخصوص سواءً كان تخصيصه بمخصص متصل أو بمخصص منفصل.

الملف الصوتي الواحد والثمانون:

فصل: العام بعد التخصيص حقيقة

واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال قوم: يصير مجازًا على كل حال؛ لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازًا.

وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى إذًا، ولا خلاف في أنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: "لا تكلم الناس" وأراد "زيدًا" وحده كان مجازًا، وإن كان هو داخلًا فيه.

وقال آخرون: إن خص بدليل منفصل صار مجازًا، لما ذكرناه، وإن خص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلامًا آخر، موضوعًا لشيء آخر، فإنا نقول: "مسلم" فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون، فيدل على أمر زائد، ولا نجعله مجازًا، ثم نزيد الألف والنون في "رجل" فيصير صيغة أخرى بالزيادة.

ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف، فإذا قال: "السارق للنصاب يقطع" أو "يقطع السارق، إلا سارق دون النصاب" فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: {أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا} دل على تسعمائة وخمسين وضعًا، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين

ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و"إلا" للرفع بعد الإثبات، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون.

أما زيادة الواو والنون: فلا معنى لها في نفسها، بخلاف هذا.

ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، فهو كالاستثناء، وقد تبين الكلام فيه.

هذه المسألة متعلقة بدلالة العام بعد التخصيص على بقية الأفراد فهل هي دلاله حقيقية أو هي دلالة مجازية؟

وكان الأوْلى أن يكون بحث هذه المسألة قبل بحث مسألة: حُجية العام بعد التخصيص، لأن القائل بعدم الحُجية استند إلى أن العام بعد التخصيص مجاز، فذاك الخلاف يبنى على أحد القولين في هذه المسألة فحسن تقديم هذه المسألة على التي قبلها مسألة حجية العام بعد التخصيص.

والمراد بالحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له، **والمراد بالمجاز**: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لغةً كما تقدم وتقرر عند الأصوليين.

والأفراد المخصوصة لا تدخل في مدلول العام عند الأصوليين، ولكن الكلام في دلالة اللفظ العام على بقية الأفراد غير المخصوصة هل هي دلالة حقيقية أو دلالة مجازية؟

ولعل **منشأ الخلاف في هذه المسألة**: هو الاختلاف في دلالة التضمن وما هو نوع دلالتها على معناها، **فإن دلالة اللفظ على المعنى على ثلاثة أنواع**:

النوع الأول: دلالة مطابقة بأن يدل اللفظ على جميع معناه، وهي دلالة حقيقية بالاتفاق.

النوع الثاني: دلالة التزام وهي دلالة اللفظ على ما يرتبط بمعناه، وهذه دلالة مجازية بالاتفاق، **ومن أمثلتها**: لو قلت جلست في الشمس، فأنت لا تريد ذات الشمس وإنما أردت أثر الشمس على الأرض.

النوع الثالث: دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه، **ومن أمثلته**: قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم) فإنه لم يُرَد جميع الأصابع وإنما أريد بعضها.

وقد اختلف الناس في دلالة التضمن هل هي دلالة حقيقية أو دلالة مجازية:

جماهير أهل العلم: على أن دلالة التضمن دلالة لغوية صحيحة حقيقية، إذا تقرر هذا فإن من قال: بأن دلالة التضمن دلالة حقيقية قال: بأن العام بعد التخصيص حقيقة في دلالته على بقية الأفراد، ومن قال: بأن دلالة التضمن مجازية قال: بأن العام بعد التخصيص لا يدل على بقية الأفراد إلا من باب المجاز.

وهناك أيضًا منشأ آخر: وهو الجملة الواحدة، هل هي بمثابة الكلمة الواحدة في دلالتها أو أن كل لفظة في الجملة لها دلالة مستقلة؟ وهذه المسألة لها ارتباط بالخلاف في المجاز كما تقدم، فإن من نفى المجاز نظر إلى الجملة الكاملة ولم ينظر إلى الألفاظ المفردة، وهكذا من فرق في العام المخصوص بين ما خُص بدليل منفصل ودليل متصل، قال: بأن ما خص بالدليل المنفصل الكلام فيه متفرق وبالتالي يكون ناقلاً للكلام من الحقيقة إلى المجاز، بخلاف المخصص المتصل فإن العام الذي مخصصه متصل بمثابة الكلمة الواحدة فيكون حقيقة في دلالته على بقية الأفراد، وبهذا نعرف منشأ الخلاف في هذه المسائل.

وقد اختلف العلماء في مسألة دلالة العام على بقية الإفراد بعد التخصيص على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العام بعد التخصيص تكون دلالته على بقية الأفراد غير المخصوصة دلاله مجازية، وقول المؤلف هنا (على كل حال) أي سواءً كان المخصص متصلاً أو منفصلاً، **واستدلوا على ذلك**:

الدليل الأول: بأن اللفظ العام وضع لاستغراق جميع أفراده، فإذا خُصص فإنه لا يكون قد دل على جميع الأفراد وبالتالي يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، لأن العام قد وضع للاستغراق وهذا هو معنى المجاز.

الدليل الثاني: بأن العام إذا خُصص إلى ما هو أقل من أقل الجمع إلى ما هو أدنى من أقل الجمع، فإنه يكون في دلالته على فرده أو فرديه لفظًا مجازيًا، فإذا كان ذلك فيما خُص إلى الواحد أو الاثنين فليكن في كل ما خُص تكون دلالته مجازية، **ومثل المؤلف**: بما لو قال: لا تكلم الناس، وأراد زيدًا وحده، فحينئذ تكون دلالة هذا اللفظ (الناس) على زيد وحده دلالة مجازية، مع أن زيد كان داخلاً في مفهوم لفظ (الناس) قبل، فإذا كان كذلك فإننا نقول بمثله في العام المخصوص، وهذا يقال له: العام الذي يراد به الخصوص، فكأنهم قالوا: العام الذي يراد به الخصوص مجاز فهكذا العام المخصوص يكون مجازًا.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال: بأن اللفظ العام وضع لمعنيين: الأول: دلالته على جميع أفراده، والثاني: دلالته على الاستغراق، فإذا كان اللفظ قد أُخرج من دلالته على الاستغراق، فإنه لم يخرج من دلالته على أفراده، وبالتالي فدلالته على أفراده باقية على الوضع اللغوي الأول، وأما قياسه على العام المخصوص فذاك معه دليل يدل على أن اللفظ لم يرد به أفراده وإنما أريد به فرد واحدٌ بعينه.

القول الثاني: أن العموم إذا خص بدليل متصل فإن دلالته على بقية الأفراد دلالة حقيقة ليست بمجازية، أما إذا خصص بدليل منفصل فإن دلالة العام على بقية الأفراد تكون دلالة مجازية، فعندهم جزءان: دلالة العام المخصوص بمخصص منفصل على أفراده تكون مجازية ودليلهم مثل أدلة أصحاب القول الأول، والجانب الثاني: العام المخصوص بمخصص متصل قالوا هذا دلالته على بقية الأفراد دلالة حقيقة، **واستدلوا على ذلك**: بأن الزيادة في ذات الجملة تجعل الجملة في دلالتها على أفرادها حقيقة، وقالوا بأن الزيادة المتصلة تجعل الكلام قد جُعل ووضع لمعنى آخر، واستدلوا على هذا: بأن القائل يقول (مسلم) فيدل على واحد ثم يزيد أدوات الجمع كما في قولك: مسلمات أو مسلمون، فيدل على أمر زائد بكونه قد دل على

جمع ولا يجعل من باب المجاز، ومثله في كلمة (رجل) إذا زيد فيها ألف ونون أصبحت رجلان، وكلمة رجلان تدل على معنى جديد غير ما دلت عليه كلمت رجل وإن كان بينهما اشتراك في المدلول، فهكذا في العام المخصوص بمخصص متصل يجعل بمثابة الكلمة الواحدة فتكون دلالته على أفراده دلالة حقيقة، كما لو قال: السارق يقطع إلا سارق ما دون النصاب، فيكون حقيقًا ومثلوا لهذا بقول الله عز وجل: (ألف سنة إلا خمسين عامًا) فإنه إذا نظرنا إليه كانت جملة بمثابة كلمة الواحدة تدل على تسع مائة وخمسين من جهة الوضع اللغوي، فكأن العرب قد وضعت للدلالة على تسع مائة وخمسين عددًا من الجمل إحداها ألف إلا خمسين، والثانية تسع مائة وخمسين وتكون إلا حينئذ للرفع بعد الإثبات.

القول الثالث في المسألة: أن العام بعد التخصيص حقيقة في دلالته على بقية الأفراد، وقال بهذا القول أكثر أهل العلم، وقد نسبه المؤلف لبعض الشافعية والقاضي من الحنابلة، **واستدلوا على هذا**: بأن الكلام الشرعي يبنى بعضه على بعض، وبالتالي فإننا ننظر إلى العام مع مخصصه ويصبح بمثابة الكلمة الواحدة، ولذا قال: القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، ويدلك هذا على ما يتعلق بالمجاز هناك وأن من قال بنفي المجاز بالنظر إلى كون اللفظ مع قرينته أو مع القرينة المصاحبة له تجعله بمعنىً آخر أن له أصلاً آخر في كلام كثير من أهل العلم.

وأما **من جهة الراجح**: فإن العام يدل على معنيين: **المعنى الأول**: دلالته على استغراق جميع الأفراد على ذلك العام بعد التخصيص لم يبقى على هذه الدلالة فيكون مجازًا من هذا الوجه.

والوجه الثاني: دلالة العام على أفراده فإن دلالة العام على الأفراد الباقية هي على ما كانت عليه، فكان اللفظ العام يدل على هذه الأفراد قبل التخصيص، وبعد التخصيص لازال دالاً على تلك الأفراد فيكون حقيقة من هذه الجهة.

ويترتب على هذه المسألة في ثلاثة أشياء:

المسألة الأولى: هل يصح الاستدلال بهذه المسألة على مسألة حجية العام بعد التخصيص كما تقدم معنا؟

والمسألة الثانية: في جواز نفي دلالة العام على بقية الأفراد هل يجوز نفيها؟ فإن قلنا هي مجاز جاز نفيها، وإن قلنا حقيقة لم يجز نفيها.

والمسألة الثالثة: في الحاجة إلى دليل جديد يقارن العام المخصوص ليبقى دالاً على الأفراد الباقية، فإن من المقرر أن المجاز لا يحتج به حتى يكون معه دليل يوضح أن المعنى المجازي مرادٌ باللفظ، وإن كان بعضهم قد يكتفي بدليل التخصيص، هذا خلاصة ما في هذه المسألة.

فصل: فيما ينتهي إليه التخصيص

ويجوز تخصيص العموم على أن يبقى واحد.

وقال الرازي والقفال والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع؛ لأنه يخرج به عن الحقيقة.

ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك، فكذلك في المنفصلة.

المراد بهذه المسألة: هل يمكن أن تتوالى المخصصات على اللفظ العام بحيث لا يبقى دالاً إلا على فرد واحد أو لابد أن يبقى العام دالاً على مجموعة بعد ورود التخصيص عليه؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين، ولكن هناك **تحرير محل نزاع**:

قد اتفقوا على أن العام المخصوص بدليل متصل يجوز أن تُخرج جميع أفراده بحيث لا يبقى إلا فرد واحد، ولكن اختلفوا في المخصصات المنفصلة هل يجوز أن ترد على اللفظ العام بحيث لا يبقى دالاً إلا على فرد واحد أو لا يجوز ذلك؟ **وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال**:

القول الأول: أنه لا يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى أقل من الجمع على الخلاف في أقل الجمع، **واستدلوا على ذلك**: بأنه إذا تم تخصيص اللفظ العام بحيث لا يبقى دالاً إلا على فرد واحد فإنه يخرج بذلك عن حقيقته، لأن الدلالة الحقيقة في ألفاظ الجموع أن تدل على جمع، فإذا دلت على واحد فحينئذ يخرج اللفظ عن دلالته الحقيقية، وقد نسب المؤلف هذا القول للقفال، وبعض أهل العلم رأى أن القفال له تفصيل فإنه يرى أن الأسماء المبهمة يجوز تخصيصها بحيث لا يبقى تحتها إلا واحد، بخلاف بقية أساليب العموم مثل: المعرف بأل الاستغراقية، والجمع المضاف إلى معرفة، وكل وجميع، فإنه يمنع من تخصيصها بحيث لا يبقى فيها إلا واحد.

القول الثاني: بأنه يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد فقط، وهو اختيار المؤلف واختيار جماعة كثيرة من أهل العلم، **واستدل هؤلاء**: بدليل قياسي فقالوا: العام المخصوص بدليل متصل يجوز ألا يبقى تحته إلا واحد فنقيس عليه العام المخصوص بدليل منفصل. **واستدل بعضهم**: بأن العام كان دالاً على حكم ذلك الفرد قبل التخصيص فيجوز أن يستمر في دلالته على حكم ذلك الفرد بعد ورود التخصيص له.

وهذه المسألة ثمرتها قليلة، فإنه لم يعهد من الشرع تخصيص عموماته بحيث لا يبقى فيها إلا فرد واحد.

طالب:

الشيخ: ظاهر كلام المؤلف وجود اتفاق في هذه اللفظة، وإن كان الشارح قد تعقب المؤلف في هذا فقال: وفي هذا الدليل نظر، لأن المانعين لجواز التخصيص إلى واحد منعوه مع المتصلة والمنفصلة، ولذلك منع من صحة إلزامهم بهذا الأمر، وكثير من الأصوليين يحكي وجود الاتفاق على مسألة التخصيص بالمخصص المنفصل.

فصل: الخطاب العام يتناول من صدر منه

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام.

وقال قوم: لا يدخل، بدليل قوله تعالى: {قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}. ولو قال قائل لغلامه: "من دخل الدار فأعطه درهمًا" لم يدخل في ذلك.

وهذا فاسد؛ لأن اللفظ عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكروه.

ويعارضه قوله تعالى: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، ومجرد كونه مخاطبًا ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم.

واختار أبو الخطاب: أن الآمر لا يدخل في الأمر؛ لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، وليس يتصور كون الإنسان دون نفسه، فلم توجد حقيقته.

ولأن مقصود الآمر: الامتثال، وهذا لا يكون إلا من الغير.

وقال القاضي: يدخل النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- فيما أمر به.

ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم، شاركهم النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- في ذلك الحكم.

ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل، سألوه عن ترك الفسخ، فبين لهم عذره.

وقد عاب الله -تعالى- الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم.

وقال -في حق شعيب- عليه السلام: {....وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ}.

وفي الأثر: "إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له، وإلا هلكت".

هذه القاعدة تتعلق بدخول المتكلم في عموم كلامه، فإذا تكلم متكلم بلفظ عام فهل يدخل هو في عموم كلامه أو لا؟ فقوله (المخاطِب) بكسر الطاء اسم فاعل أي: المتكلم، هل يدخل في عموم خطاب نفسه أو لا؟ **واختلف أهل العلم في هذه القاعدة على ثلاثة أقوال:**

القول الأول: بأن المتكلم لا يدخل في عموم كلام نفسه، **واستدلوا على ذلك:** بقول الله تعالى: (الله خالق كل شيء) وهو سبحانه لا يدخل في هذه الآية مع عمومها لكونه هو المتكلم بها، **واستدلوا ثانيًا:** بأن أهل

العرف لا يفهمون من اللفظ العام دخول المتكلم به في عموم خطابه، ولذلك لو قال قائل لغلامه: من دخل الدار فأعطه درهمًا لم يدخل الآمر في ذلك الخطاب.

وأجاب المؤلف عن هذا: بأن الأصل في دلالة العام أن يكون مستغرقًا لأفراده، ومن أفراده المتكلم به وحينئذ يكون في قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) هنا خرج المتكلم لوجود الدليل الدال على أن الله عز وجل غير مخلوق، ولذلك في قوله: (وهو بكل شيء عليم) دخل هو سبحانه وتعالى.

قالوا: كون المتكلم هو المتلفظ باللفظ العام ليس قرينة ينتج عنها خروج المتكلم باللفظ العام عن عموم كلامه، والأصل هو إعمال اللفظ العام على حقيقته بأن يكون دالاً على جميع أفراده ومنهم المتكلم المخاطِب.

القول الثاني: بأن الخبر العام يدخل المتكلم به في عموم كلامه، لأن الإنسان قد يخبر عن نفسه، بخلاف الأمر العام فإن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه لأن المتكلم لا يأمر نفسه، ولأن الأمر لابد أن يكون فيه استعلاء، ولا يتصور أن يستعلي المتكلم على نفسه ومن ثم لا توجد حقيقة الأمر، والدليل الثالث لهم: بأن المقصود بالأمر هو الامتثال ولا يُظن أن الإنسان يطلب من نفسه الامتثال.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يكون الإنسان يطلب من نفسه أفعالاً، ولذلك قد يستخدم النذر من أجل إلزام نفسه، فدل هذا على أن الإنسان قد يأمر نفسه عندما يتكلم بأمر عام يشمله، ولا يبعد أن يقصد الإنسان من نفسه الامتثال خصوصًا إذا كان الأمر صادرًا من غير المتكلم بعمومه.

واختار القاضي قولاً آخر في هذه المسألة: بالتفريق بين النبي – صلى الله عليه وسلم – وبين غيره، قال: النبي صلى الله عليه وسلم يدخل في عموم أوامره بخلاف غيره.

القول الرابع في هذه المسألة: أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم هو وأصحابه من المدينة إلى مكة حاجين أمرهم بقلب نسك الحج من الإفراد إلى التمتع، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم أو فُهِمَ من حالهم بأنه لم يقلب نسكه من التمتع إلى الافراد لكونه لم يحل من العمرة، فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم عذره وقال: بأنه قد ساق الهدي فيبقى على إحرامه، فلم يقل لهم المتكلم لا يدخل في عموم كلامه.

ومثل هذه القضية: قضية الوصال فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهاهم عن الوصال فهموا أنه داخل معهم في هذا النهي، ولذلك عارضوه وقالوا له: بأنك تواصل فبين لهم عذره بكونه يطعم ويسقى من ربه ولم يقل لهم المتكلم لا يدخل في عموم خطابه، **ومثله أيضًا**: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لن يُدخل أحدًا عمله الجنة" فإنهم قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ فلو لم يكن داخلاً في عموم كلامه لقال لهم: أنا لا أدخل في عموم كلامي، ولا ما سألوا هم أصلاً عنه لأنهم أهل اللغة فقد فهموا أنه صلى الله عليه وسلم يدخل في عموم كلامه، **والدليل الاخر لهم**: أنه لا زال العقلاء يعيبون على الآمر عدم امتثاله لما يأمر به، ولذلك قال شعيب: (وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه) وعاب الله عز وجل على الذين يأمرون بالمعروف وينسون أنفسهم، ولم يقل قائل بأن الآمر لا يدخل في عموم أمره، يوجد نصوص كثيرة تدل على هذا المعنى، **وهذا يدلك على رجحان القول**: بأن المتكلم المخاطِب يدخل في عموم خطابه.

ومن ثمرات هذه المسألة: أنه إذا ورد اللفظ النبوي العام وورد فعل يخالفه، فإذا قلنا المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه لم يلزمنا أن نجيب عن الاستدلال بالفعل النبوي، بخلاف ما إذا قلنا المخاطِب يدخل في عموم خطابه، **من أمثلة ذلك**: ورد النهي عن الشرب قائمًا قال: "لو علم من يشرب قائمًا لكان أن يستقي خير له" ثم وردنا في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم شرب قائمًا، فإذا قلنا المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه نقول الحديث الأول على المنع والتحريم، وإذا قلنا المخاطب يدخل في عموم خطابه فيلزمنا الجواب عن الاستدلال بالفعل النبوي.

والفائدة الثانية: أنه لو تكلم متكلم باللفظ العام فهل يدخل في عموم كلامه، **ومن أمثلة ذلك**: ما لو أوقف وقفًا للفقراء ثم افتقر هو، فهل يدخل في عموم خطابه أو لا؟ هذا ما يتعلق بهذه المسائل.

الملف الصوتي الثاني والثمانون:

فصل: العام يجب اعتقاد عمومه في الحال

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال، في قول أبي بكر، والقاضي.

وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصصه.

قال: وقد أومأ إليه في رواية صالح وأبي الحارث.

وقال القاضي: فيه روايتان.

وعن الحنفية: كقول أبي بكر

وعنهم: أنه إن سمع من النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم-على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا.

وعن الشافعية كالمذهبين

قالوا: لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطًا بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدم إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط.

وكذلك كل دليل أمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، فلا بد من معرفة الشرط، والجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروط بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه.

ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟

قال قومه: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء، عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن المتاع في البيت، إذا لم يجده: غلب على ظنه انتفاؤه.

وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس، بأنه لا مخصص، فيجوز الحكم حينئذ.

أما إذا كان تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حرامًا؟!

ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم، فوجب اعتقاد موضوعه، كأسماء الحقائق، والأمر والنهي.

ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان، ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان.

وقولهم: "إن دلالته مشروطة بعدم القرينة".

قلنا: لا نسلم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ، يمنع استمرار الحكم.

والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته.

واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة.

ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل؛ فإن الأصول غير محصورة، ويجوز ألا يجد اليوم، ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبدًا، وذلك غير جائز، والله أعلم.

هذه القاعدة لها اتصال بثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مبحث شروط المجتهد، فإن من شروط المجتهد معرفته بالأدلة الشرعية الواردة في المسألة التي يراد البحث فيها، ولا يصح لإنسان أن يبحث في مسألة ويجتهد فيها حتى يكون عارفًا بالنصوص الشرعية الواردة فيها سواءً من العمومات أو من المخصصات أو من غيرها.

المسألة الثانية: مسألة استصحاب العموم حتى يرد مخصص، فمن أنواع الاستصحاب: أن الأصل إبقاء العموم في دلالته على جميع أفراده وعدم استثناء شيء من هذه الأفراد حتى يأتي دليل يدل على التخصيص.

المسألة الثالثة: مسألة تعظيم النصوص وتحكيم الكتاب والسنة ووجوب المبادرة إلى امتثال ما فيهما، فمن نظر إلى مسألة الاجتهاد قال بأن الفقيه لن يحكم في المسألة التي ورد فيها عام إلا بعد معرفته بأدلة المسألة وهل فيها مخصصات، ومن نظر إلى الجانبين الآخرين من تعظيم النصوص واستصحاب العموم قرر وجوب المبادرة إلى امتثال اللفظ العام، وهذا هو **منشأ الخلاف في المسألة**، وهو في نفس الوقت يُظهر حقيقة

الخلاف فيها، فإن من قال بوجوب اعتقاد العموم في الحال نظر إلى مسألة تعظيم النصوص واستصحاب العموم، ومن قال بالتوقف نظر إلى مسألة الاجتهاد.

كما قيل بأن حقيقة الخلاف أنه لم يتوارد على محل واحد، فمن قال به في الحال اتجه كلامه إلى الاعتقاد ومن قال بالتوقف اتجه كلامه إلى العمل.

وقد ذكر المؤلف قولين في هذه القاعدة:

أولهما: أنه يجب اعتقاد العموم بمجرد وروده، وهذا هو اختيار القاضي أبي يعلى واختيار المؤلف، **وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن مقتضى اللفظ العام أن يكون مستغرقًا للأفراد بحسب لغة العرب، فوجب اعتقاد شموله للأفراد بمجرد وروده كبقية الألفاظ اللغوية، من الأسماء والأمر والنهي.

الدليل الثاني: أن اللفظ العام يستغرق جميع الأعيان وجميع الأزمان ويجب اعتقاد عمومه في الزمان بمجرد وروده، فهكذا في الأعيان، هذا دليل قياسي.

الدليل الثالث: أن القول بالتوقف يؤدي إلى اطراح العمومات وعدم العمل بها، لأن الناظر في المسائل يجوّز ورود احتمال مخصص على كل عام، بل يؤدي هذا إلى القول بعدم حجية اللفظ العام.

والقول الثاني في المسألة: أنه لا بد من التوقف في العام حتى نبحث عن المخصصات فلا نعتقد عموم العام حتى لا يكون هناك مخصص له.

وهؤلاء اختلفوا على فرقتين، منهم من قال: يكتفى بغلبة الظن بعدم وجود مخصص، ومثلوا له: بنفي الإنسان لوجود متاع في بيته عندما يغلب على ظنه عدم وجود ذلك المتاع.

وهناك من رأى: أنه لابد من جزم بعدم وجود المخصص، لأنه لا يصح أن يحكم باللفظ العام وهو يجوّز أن يرد مخصص له ويخالفه في الحكم.

وقد استدل أصحاب هذا القول:

بأن قالوا: بأن العمل بالعام مشروط بعدم ورود مخصص، ونحن لم نجزم بوجود هذا الشرط فوجب علينا التوقف حتى نتحقق من الشرط أو يغلب على ظننا كما في بقية الأدلة.

وأجيب عن هذا الاستدلال:

بأن المخصص مانع من استغراق اللفظ العام لجميع أفراده وليس عدم المخصص شرطًا، وحينئذ الأصل أننا لا نقول بالمانع إلا عند وجوده والتحقق منه، والأصل في النصوص وجوب العمل بها والناسخ مانع من العمل بها ومع ذلك نعمل بالدليل بمجرد وروده مع احتمال ورود المخصص عليه أو الناسخ عليه.

وبالنظر في الأدلة نجد أن القول باعتقاد العموم في الحال أقوى من جهة الدليل، لكن من جهة التطبيق نجد أن القولين يتوافقان في حقيقة الأمر.

فصل

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعلم اختلافًا في جواز تخصيص العموم.

وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} و {يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ} و {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ}؟

وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة.

وأدلة التخصيص تسعة:

الأول: دليل الحس.

وبه خصص قوله تعالى: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا} خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

الثاني: دليل العقل.

وبه خصص قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم.

فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يتأخر؛ لأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له.

قلنا: نحن نريد بالتخصيص: الدليل المعرّف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصًّا، والعقل يدل على ذلك، وإن كان متقدمًا.

فإن قلتم: لا يسمى ذلك تخصيصًا، فهو نزاع في عبارة.

وقولهم: "لا يتناوله اللفظ".

قلنا: يتناوله من حيث اللسان لكن لما وجب الصدق في كلام الله –تعالى– تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة، مع شمول اللفظ له وضعًا.

الثالث: الإجماع.

فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال.

وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم: لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ، إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

هذا الفصل عقد في أوله: **مسألة حكم التخصيص:**

وقد ذكر المؤلف اتفاق العلماء على جواز التخصيص، وأورد لذلك أمثلة وقع فيها إجماع على أن اللفظ العام مخصوص، من مثل قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) فإن ذات الله وصفاته غير مخلوقة.

وهكذا في قوله جل وعلا: (حرمًا آمنًا يجبى إليه ثمرات كل شيء) فإننا نعلم أن بعض الثمرات لا تجبى إلى البيت، فقوله (ثمرات) جمع مضاف إلى كل، وهي من ألفاظ العموم، وإن كان بعض أهل العلم قد توقف في مدلول هذا اللفظ على العموم وذكر أنه من أنواع المطلق، لأنه لم يخبر أن جميع الثمرات تجبى لهذا البيت وإنما المراد النوع نوع الثمار.

ومثله في قوله تعالى: (تدمر كل شيء بأمر ربها) في قصة ثمود، فإننا نعلم أن هذه الآية مع كونها من ألفاظ العموم لم تستغرق جميع الأفراد.

المسألة الثانية: مسألة هل أكثر العمومات القرآنية من ألفاظ العموم؟ أو باقية على عمومها؟ أو أنه قد ورد إليها تخصيص؟

وقد ذكر المؤلف وجماعات من المؤلفين في علم الأصول أن أكثر العمومات ورد عليها التخصيص، وهناك طائفة من أهل العلم توقفوا في هذا التقرير ورأوا أن أكثر العمومات باقية على عمومها خصوصًا العمومات القرآنية والنبوية.

المسألة الثالثة: حقيقة التخصيص:

العلماء لهم منهجان في حقيقة التخصيص:

المنهج الأول يقول: بأن التخصيص هو إخراج بعض أفراد العموم من مدلوله.

المنهج الثاني يقول: التخصيص بيان أن بعض الأفراد لم تدخل.

فعلى المنهج الأول كأن هذه الأفراد المخصوصة دخلت في العموم ثم خرجت منه، وعلى المنهج الثاني يقرر بأن هذه الأفراد لم تدخل في اللفظ العام.

وقد يكون النظر الأصولي المتعلق بالأدلة يؤيد أن التخصيص بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في اللفظ العام، وذلك أن البحث الأصولي هو في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، أما البحث اللغوي من جهة دلالة اللسان فالأصل أنها ألفاظ عامة قد دخلت فيها هذه الألفاظ الخاصة ثم خرجت منه.

ثم بعد ذلك ذكر المؤلف أدلة التخصيص وتسمى المخصصات، **والمخصصات على نوعين:**

النوع الأول: مخصصات متصلة وهي التي تأتي مع اللفظ العام في سياق واحد، ومن أمثلتها: الاستثناء والصفة والغاية.

النوع الثاني: المخصصات المنفصلة وهي التي تأتي في خطاب مستقل عن اللفظ العام.

وما ذكره المؤلف هنا من أدلة التخصيص إنما هو في المخصصات المنفصلة وليس في المتصلة.

الأول من المخصصات المتصلة:

دليل الحس، فإنه إذا ورد لفظ عام ثم وجدنا الحس يدل على خلاف مدلول اللفظ العام في بعض الأفراد، فإن الحس يدلنا على أن هذه الأفراد لا يحكم عليها بالحكم العام.

وقد مثل له المؤلف: بقول الله عز وجل (تدمر كل شيء بأمر ربها) فإن لفظة (كل شيء) من ألفاظ العموم، ومع ذلك خرج بعض أفراد هذا العام منه بواسطة الحس، حيث دلنا الحس بالمشاهدة أن السماوات والأرض لم يأت إليها التدمير، وقد نازع بعضهم في التخصيص بدليل الحس، ولعل مرد ذلك هو الاختلاف في حقيقة التخصيص، فإن قلنا التخصيص إخراج بعض الأفراد بعد دخولها فليس الحس من المخصصات، وإن قلنا التخصيص هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في اللفظ العام فحينئذ يكون الحس قد بيّن هذا.

وبذلك تعلم حقيقة الخلاف في هذه المسألة.

وهكذا فيما يتعلق **بالنوع الثاني من المخصصات المنفصلة وهو:** التخصيص بدليل العقل، فإن العقل سابق للعموم، فإن قلنا التخصيص هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل صح القول بأن العقل يخصص اللفظ العام، أما إذا قلنا التخصيص إخراج بعض الأفراد من مدلول اللفظ العام بعد دخولها فيه حينئذ لا يكون العقل من مخصصات العموم.

وقد مثل المؤلف لذلك: بقول الله تعالى: (تدمر كل شيء) فهذه الآية مثل بها على التخصيص بالحس، ومثل عليها بالتخصيص بدليل العقل، فقد دل دليل العقل أن من أمر بالتدمير لا يدخل في هذا اللفظ.

ومثله في قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فإن المجنون لا يدخل في هذا العموم والدليل على ذلك دليل عقلي أنه لا يصح خطابه، أشار المؤلف إلى البناء السابق فقال: **(فإن قيل العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص يتأخر عن الفظ العام)** فهذا منشؤه من مسألة حقيقة التخصيص، إذا قلنا التخصيص إخراج بعض أفراد العامة فالعقل لا يخرج بعض الأفراد من الخطاب العام وإنما هو مبين أن تلك الأفراد لم تدخل فيه أصالة.

ولذلك أشار المؤلف هنا إلى أن أحدهم قال: التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، بينما قابلهم جماعة وقالوا: التخصيص التعريف بإرادة المتكلم بعدم دخول أفراد العام في حكمه، ولذلك كان الخلاف المحكي في هذه المسألة خلاف لفظي كما قال المؤلف هنا: **(فهو نزاع في عبارة)**.

أما **المخصص الثالث:** فهو التخصيص بدليل الإجماع، **وقد استدل المؤلف بصحة التخصيص بالإجماع:** بأن الإجماع دليل قاطع، والعام يتطرق إلى الاحتمال، وقُدم الإجماع في محل الخصوص، وإذا وقع إجماع في صورة خاصة يخرج حكمها من حكم اللفظ العام فهذا دليل على صحة التخصيص به، وإن كان بعضهم قال: الإجماع ليس بمخصص وإنما مستند الإجماع يبين أن بعض الأفراد لم تدخل فيه، وبالتالي فالتخصيص إنما وقع بالدليل الذي استند إليه الإجماع، ومحصلة الأمر واحدة.

ومن أمثلة هذه المسألة: تخصيص عموم قوله صلى الله عليه وسلم: "الماء طهور لا ينجسه شيء" حيث وقع الاجماع على أن الماء المتغير بنجاسة لا يدخل في حديث "الماء طهور لا ينجسه شيء".

وبذلك يتبين حقيقة الخلاف في هذه القاعدة، لعلنا نترك التخصيص بالدليل الخاص ليوم آخر.

الملف الصوتي الثالث والثمانون:

الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام

فقول النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ" خصص عموم قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}.

وقوله عليه السلام: "لَا زَكَاةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ" خصص عموم قوله: "فِيما سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ".

ولا فرق بين أن يكون العام كتابًا أو سنة أو متقدمًا أو متأخرًا. وبهذا قال أصحاب الشافعي.

وقد روي عن أحمد –رحمه الله– رواية أخرى: أن المتأخر يقدم، خاصًّا كان أو عامًّا.

وهو قول الحنفية، لقول ابن عباس: "كنا نأخذ بالأحداث فالأحداث من أمر رسول الله صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم".

ولأن العام يتناول الصور التي تحتهن كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة: لكان نسخًا، فكذلك إذا عم. وهذا فيما إذا علم المتأخر.

فإن جهل: فهذه الرواية تقتضي: أن يتعارض الخاص وما قابله من العام ولا يقضي بأحدهما على الآخر. وهي قول طائفة.

لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخًا، لكونه متأخرًا. ويحتمل أن يكون مخصوصًا، فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب.

وخرّجه ابن حامد رواية لنا، لقوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}، لأن المبيّن تابع للمبيَّن، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعًا لها.

وقالت طائفة من المتكلمين: لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد.

وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص، دون غيره.

وحكاه القاضي عن أصحاب أبي حنيفة، لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع، كالإجماع لا يخص بخبر الواحد.

وقال بعض الواقفية: بالتوقف؛ لأن خبر الواحد مظنون الأصل، مقطوع المعنى.

واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول، فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح.

ولنا في تقديم الخاص مسلكان: أحدهما: أن الصحابة -رضي الله عنهم- ذهبت إليه:

فخصصوا قوله تعالى: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} برواية أبي هريرة عن النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "لا تُنْكَحُ المرأةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِها".

وخصصوا آية الميراث بقوله: "لَا يَرِثُ المُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ المُسْلِمَ"، " وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ "، و "إنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِياءِ لَا نُورَثُ".

وخصصوا عموم الوصية بقوله: "لا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ".

وعموم قوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ}، بقوله: "حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا".

إلى نظائر كثيرة لا تحصى، مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص، من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظر في تقديم ولا تأخير.

الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد، وكذلك احتمال تكذيب الراوي، فإنه عدل جازم في الرواية.

وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص، كسكونها إلى عدلين في الشهادات.

ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر -رضي الله عنه- في روايته عن النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "نَحْنُ مَعَاشِرَ الأنبياء لا نورث" أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم-. فلذلك: عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين.

فأما قول من قال بالتعارض والوقف: فهو مطالبة بالدليل لا غير.

وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبينا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ؛ فإن أكثر العمومات مخصصة وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة.

وكون النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- مبينًا لا يمنع من حصوله البيان بغيره، فقد أخبر الله -تعالى- أنه أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء.

وقولهم: "المبيّن تابع" غير صحيح فإن الكتاب يبين بعضه بعضًا، والسنة يخص بعضها بعضًا، وليس المخصص تابعًا للمخصوص.

وقد بينا -فيما تقدم- جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر، وليس فرعًا له.

وقولهم: "إن الكتاب مقطوع به" قلنا: دخول المخصوص في العموم، وكونه مرادًا ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظنًّا ليس بالقوى، بل ظن الصدق أقوى منه، لما ذكرنا.

ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها، بشرط أن لا يرد سمع، وتشتغل بخبر الواحد.

جواب آخر: آن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع، وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعًا، مع أنا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر.

هذه المسألة يمكن تشعيبها إلى عشر مسائل:

المسألة الأولى: تخصيص العام بالنص الخاص في الجملة، حيث يرد عندنا نصان: أحدهما عام والآخر خاص، فنقول بإثبات دلالة الخاص على محل الخصوص ودلالة العام على بقية الصور والأفراد، وهذه المسألة قد وقع الاتفاق على جواز التخصيص فيها في الجملة، وذلك لأن إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما، وإذا أمكن الجمع بين الدليلين بالتخصيص فهو أولى من القول بالنسخ.

المسألة الثانية: تخصيص العام المتقدم بالخاص المتأخر، بأن يرد العام أولاً ثم يرد بعده الخاص، فهنا وقع الاتفاق على جواز تخصيص العام المتقدم بالخاص المتأخر في الجملة.

المسألة الثالثة: تخصيص العام المتأخر بواسطة خاص متقدم، بحيث يرد الخاص أولاً ثم يرد العام، وهذه المسألة من مواطن الخلاف، **قد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:**

القول الأول: أن الخاص المتقدم لا يخصص العام المتأخر بل يقال: بأن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، وهذا قول أكثر فقهاء الحنفية ورواية عن أحمد.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم" والعام المتأخر هو الأحدث فيؤخذ به، وهذا الأثر مرة روي من قول ابن عباس ومرة من قول الزهري، ورواية من جعله من كلام ابن عباس زيادة ثقة فتقبل، فهنا حكاية إجماع الصحابة على الأخذ بالمتأخر.

وأجيب عن هذا: بأن المراد به عند التعارض التام، أما عند إمكان الجمع فإنه لا يدخل في هذا الأثر.

الدليل الثاني: قالوا أن العام يشتمل على أفراده كما لو نص عليها، ولو وقع تنصيص على الصورة الخاصة بالخطاب المتأخر لكان نسخًا، فهكذا لو كان الخطاب عامًا.

وأجيب عن هذا: بالمنع فإن تناول العام لأفراده ليس مثل تناول الخاص، لأن دلالة الخاص يُقطع بها أكثر من دلالة العام.

القول الثاني في المسألة: أن يقال بالتخصيص فيخصص العام المتأخر بالخاص المتقدم وهذا قول جمهور أهل العلم ومذهب الشافعية والمالكية والمشهور من مذهب أحمد.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة على تخصيص العموم بالنص الخاص من غير التفات للتاريخ ولا التقدم والتأخر.

الدليل الثاني: بأن القول بالتخصيص إعمال للدليلين فهو أولى من اطراح أحد الدليلين.

الدليل الثالث: بأن القول بالتخصيص أولى من القول بالنسخ لأن التخصيص كثير بخلاف النسخ فإنه نادر.

وقد ذُكر أن **منشأ الخلاف في هذه المسألة**: هو مسألة هل العام يدل على أفراده دلالة قطعية أو دلالة ظنية؟ الحنفية يرون: أن دلالة العام على أفراده قطعية، ولذا عملوا به عند تأخره.

المسألة الرابعة: إذا جُهل المتقدم والمتأخر، وهذه المسألة أيضًا وقع الاختلاف فيها:

القول الأول: بأنه لا يقال بالتخصيص ويعد من قبيل المتعارض ويُبحث عن دليل الترجيح، لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخًا ويحتمل أن يكون مخصوصًا، فترجيح أحد هذين الاحتمالين على الآخر يحتاج إلى دليل.

القول الثاني: بأنه يخصص العام بالخاص ولو جهل المتأخر منهما، وهذا قول جماهير أهل العلم.

واستدلوا عليه: بإجماع الصحابة وبكون القول بالتخصيص إعمال للدليلين فهو أولى من القول بالنسخ الذي فيه اطراح أحد الدليلين.

المسألة الخامسة: تخصيص الكتاب بالكتاب، وهذا محل اتفاق في الجملة، فيخصص عام الكتاب بخاص الكتاب أيضًا، **ومن أمثلته:** في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) خص بقوله: (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن).

المسألة السادسة: تخصيص السنة بالسنة، وهذا أيضًا محل اتفاق بين العلماء على جوازها، لاتفاق الصحابة ولأن فيه إعمالاً للدليلين، **ومن أمثلة ذلك:** قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فيما سقت السماء العشر" خص بما ورد في تخصيص الزكاة في غير الخضراوات.

المسألة السابعة: تخصيص الكتاب بالسنة، فيجوز تخصيص الكتاب بواسطة السنة لقوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فدل هذا على أن السنة تبين الكتاب ومن أنواع التبيين التخصيص، **ومن أمثلة ذلك:** في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) خص بحديث: " لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدًا"، ومثل قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) حيث خص بحديث: " لا تنكح المرأة على عمتها" وقوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم) في الميراث، خص بحديث: "لا يرث المسلم الكافر" و"ولا يرث القاتل" و"إنا معاشر الأنبياء لا نورث".

المسألة الثامنة: تخصيص السنة بالكتاب، بحيث تكون السنة عامة ويكون الكتاب خاصًا، أي يردنا دليل عام من السنة ثم يردنا دليل خاص من الكتاب، في هذه الصورة هل يقال بالتخصيص أو لا؟ وهذه المسألة مما وقع فيها الاختلاف، **الجمهور:** على أن عموم السنة يخصص بواسطة خاص الكتاب، **واستدلوا عليه:** بإجماع الصحابة على القول بالتخصيص، ولأن في ذلك إعمال للدليلين.

وذهب الشافعي إلى القول بعدم تخصيص السنة بواسطة الكتاب، **استدلوا على ذلك بدليلين:**

الدليل الأول: أن السنة هي التي تبين الكتاب وليس الكتاب مبينًا للسنة، لقوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم).

لكن هذه الآية أثبتت بيان السنة للكتاب ولم تنفي بيان الكتاب للسنة.

الدليل الثاني: أن المبيِّن الذي هو الخاص يقع تابعًا للمبيَّن الذي هو العام، وحينئذ لا يصح لنا القول بالتخصيص لأننا سنجعل الكتاب تابعًا للسنة.

وأجيب عن هذا: بأن الخاص ليس بتابع للعام، ولذلك الكتاب يخصص الكتاب ولا يقال بأنه تابع له، وهكذا أيضًا قد تقدم معنا أنه قد يُخص العموم بواسطة الإجماع أو بواسطة دليل الحس وليس الكتاب أو السنة مما يتبعونه.

يمثل له: بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ" فهذا نكرة (صلاة أحدكم) ورد في سياق النفي (لا يقبل)، ثم ورد في قوله تعالى: (فلم تجدوا ماءً فتيمموا) تخصيص حالة فقد الماء، فحينئذ يُقال بتخصيص عموم السنة بواسطة الكتاب.

يبقى عندنا أربع مسائل تتعلق بالمتواتر والآحاد:

المسألة الأولى: تخصيص المتواتر بالمتواتر، محل اتفاق في الجملة على جوازه.

المسألة الثانية: تخصيص الآحاد بالآحاد، وهو محل اتفاق أيضًا على جوازه.

المسألة الثالثة: تخصيص المتواتر بالآحاد[١]، كما لو وردت سنة متواترة عامة ووردت سنة خاصة متواترة فهذا محل اتفاق على جوازه في الجملة.

المسألة الرابعة: تخصيص المتواتر بالآحاد، هذه المسألة من مواطن الخلاف.

وقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المتواتر يخصص بالآحاد وهو قول الجماهير، **استدلوا عليه**: بإجماع الصحابة كما في الصور السابقة: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) خص بحديث: " لا تنكح المرأة على عمتها" وآية: (يوصيكم الله في أولادكم) خصت بأخبار آحاد عند الصحابة بمثل حديث: "لا يرث المسلم الكافر" و"لا يرث القاتل" و" نحن معاشر الأنبياء لا نورث" ونحو ذلك، وقالوا: بأن في ذلك إعمالاً للدليلين وهو خير من إهمال أحدهما.

---

[١] لعله سبق لسان، وأن الشيخ حفظه الله يقصد تخصيص الآحاد بالمتواتر

القول الثاني: بالتوقف، فإذا ورد عام متواتر وخاص وآحاد فإنهم يقولون: بأننا نتوقف لتساويهما، إذ عندنا المتواتر العام هو مقطوع به من جهة إسناده مظنون من جهة شموله لأفراده، وهكذا الآحاد فإنه مظنون من جهة إسناده مقطوع من جهة تناوله لأفراده فهما متقابلان فنقول بالتوقف حتى يأتي دليل على الترجيح.

وأجيب عن هذا: بأن خبر الواحد قد وجد الدليل القطعي الدال على وجوب العمل به فكان مقطوعًا به بدلالة وجود الإجماع.

القول الثالث: قالوا بأن العام المتواتر الذي سبق تخصيصه يمكن أن يخصص بالخاص الآحاد، بخلاف العام المتواتر الذي لم يرد تخصيصه من قبل فإن الخاص الآحاد لا يقوى على تخصيصه، وقد اختار هذا القول بعض الحنفية، قالوا: لأن العام المتواتر مقطوع به بينما الآحاد مظنون فلا نترك المقطوع من أجل المظنون.

وأجيب عن هذا: بوقوع الأدلة القاطعة الدالة على تخصيص المتواتر بالآحاد كما هو إجماع الصحابة، وبذا **يترجح القول بالتخصيص**.

وأجيب عن هذا بجواب آخر: بأن براءة الذمة مقطوع بها ومع ذلك قد نزيلها بأخبار آحاد كما في شهادة شاهدين بإثبات القصاص أو إثبات النكاح، فإننا نرفع براءة الذمة المقطوع بها بواسطة خبر الآحاد فدل هذا على إمكان تخصيص المتواتر بالآحاد.

فهذه خلاصة هذه المسائل، وهناك صور كثيرة انطلقت من هذه المسائل، مثلاً مسألة: **إثبات الزكاة في قليل الخارج من الأرض**، فعند الجمهور: أنه لا تجب الزكاة في الخارج من الأرض حتى يبلغ خمسة أوسق، وعند الحنفية: تجب الزكاة في القليل والكثير من الخارج من الأرض، **ومنشأ هذا**: أن أدلة إيجاب الزكاة في الخارج من الأرض متواترة لورودها في القرآن، والخبر الوارد بجعل النصاب خمسة أوسق خبر آحاد، فلذلك قال الحنفية بوجوب الزكاة في القليل والكثير ولم يقولوا بالتخصيص هنا، وقال الجمهور: بأن العام مخصوص وبالتالي فلا تجب الزكاة إلا فيما كان فوق خمسة أوسق.

طالب: ذكرنا بأن براءة الذمة ثابتة بيقين ومع ذلك ترفع بمظنون، والقاعدة تقول اليقين لا يزول إلا بيقين؟

الشيخ: اليقين لا يُزال بالشك، ثبوت الحكم في الزمان الأول باليقين لا يعني أن ثبوته في الزمان الحاضر يقين، إذًا عندنا مسألتان: ثبوته في الزمان الماضي وهو متيقن، واستمرار الحكم وثبوته في الزمان الحاضر هذا مظنون، فالدليل المظنون لا يرفع الأول وهو براءة الذمة في الزمان السابق وإنما يرفع المظنون الذي هو

الثبوت، على كلٍ هذه القاعدة أيضًا تحتاج إلى ضبط في (لا يرفع إلا بيقين) لأن خبر الواحد العمل به متيقن وإن كان مظنونًا من جهة الإسناد، فالمتيقن لا يرفع إلا بالمتيقن من نفس الجهة وليس من جهة أخرى، قد يكون متيقن من جهة مظنونًا من جهة أخرى فحينئذ يقابل ذلك المتيقن الذي يكون مظنون من جهة أخرى، ولذلك قلنا بأن العموم هنا تناول العموم لأفراده ليس على رتبة تناول الخاص لأفراده، فالمقصود أن اليقينية والظنية لها أوجه متعددة فيعامل كل بحسبه.

طالب: قولهم متفق عليه في الجملة، يعني لا يوجد خلاف؟

الشيخ: لا لأن هناك بعض الصور الداخلة تحتها وقع فيها خلاف، هناك فرق بين كلمة في الجملة: يعني أنه توجد صورة ... بخلاف بالجملة: فإنها تشمل جميع الصور.

الملف الصوتي الرابع والثمانون:

تتمة مخصصات العموم

الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب.

فإن الفحوى قاطع كالنص، ودليل الخطاب حجة كالنص، فيخص عموم قوله، عليه السلام: "في أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ" بمفهوم قوله: "في سائمةِ الغنَمِ زَكَاةٌ" في إخراج المعلوفة.

السادس: فعل رسول الله، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم،

كتخصيص عموم قوله تعالى: {وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ} بما روت عائشة –رضي الله عنها– قالت: "كان رسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– يأمرني فأتزر، فيباشرني وأنا حائض".

ولذلك: ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} برجمه لماعز، وتركه جلده.

السابع: تقرير رسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– واحدًا من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه، فإن سكوت النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ، وهو معصوم.

وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع.

الثامن: قول الصحابي، عند من يراه حجة مقدمًا على القياس يخص به العموم، فإن القياس يخصص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى.

فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم، كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه.

قلنا: إنما تركه لنص عارضه، لا للعموم.

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر:

فيه وجهان:

أحدهما: يخص به العموم.

وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

والوجه الآخر: لا يخص به العموم.

وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء، لحديث معاذ.

ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة.

ولأن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يقدم على الأصل.

ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقًا به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس.

وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم، دون خفية، لأن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف.

والعموم –أيضًا– يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، فإن دلالة قوله: "لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ" على تحريم بيع الأرز، أظهر من دلالة قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} على إباحة بيعه متفاضلًا.

ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار، أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... } على إباحته.

فإن تقابل الظنان: وجب تقديم أقواهما، كالعمل في العمومين، والقياسين المتقابلين.

فصل: تعريف القياس الجلي والخفي

ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي.

ففسّره قوم: بأنه قياس العلة، والخفي: بقياس الشبه.

وقيل: الجلي: ما يظهر فيه المعنى، كقوله، عليه السلام: "لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ"، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع.

وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص، دون غيره، لضعف العام بالتخصيص.

وحكاه القاضي عن أصحاب أبي حنيفة.

وجه الأول.

أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضي به على المحتمل، كالمجمل مع المفسر.

فأما حديث معاذ: فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة.

ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد، وبالخبر المتواتر اتفاقًا، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب، لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ.

وقولهم: "إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى".

فلا نسلم ذلك على الإطلاق.

وقولهم: "لا يترك الأصيل بالفرع".

قلنا: هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص.

ثم يلزم: أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد.

وقولهم: "هو منطوق به".

قلنا: كونه منطوقًا به أمر مظنون، فإن العام إذا أريد به الخاص: كان نطقًا بذلك القدر، وليس نطقًا بما ليس بمراد.

ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض.

ذكر المؤلف هنا عددًا من المخصصات التي يخصص بها العموم:

أولها: التخصيص بالمفهوم، فإن مفهوم اللفظ جزء من معناه وبالتالي يصح أن يُخصص به، **والمراد بذلك:** أن يأتي لفظ عام ثم يأتي دليل خاص أو دليل مرتبط بأحد أوصاف ذلك العام فيُقتصر بالعام في غير ذلك المحل، ومن المعلوم أن **المفهوم ينقسم إلى نوعين**: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، **مفهوم الموافقة هو المسمى**: المفهوم بالفحوى، **ومفهوم المخالفة هو المسمى**: دليل الخطاب.

وتخصيص العموم بمفهوم الموافقة: محل اتفاق في الجملة، وذلك لأن الفحوى من دلالات الألفاظ وبالتالي صح أن يُخص بها العموم، **ومن أمثلة هذا**: تخصيص ما ورد في النصوص في جواز انتفاع الإنسان بماله بمفهوم الموافقة في النصوص الواردة في منع الإنسان من الإسراف في ماله فإنه ليس من الإسراف بذل المال

في سبل الخير، لكن النهي عن الإسراف يفهم منه النهي عن المبالغة في نفقات الخير بواسطة مفهم الموافقة الفحوى، فيخص العموم المتقرر في الشرع من جواز انتفاع الإنسان بماله بهذا المفهوم.

وأما **التخصيص بمفهوم المخالفة الذي هو دليل الخطاب**: فقد مثل له المؤلف بتخصيص قوله: "في أربعين شاة شاة" فإنه مقدر التعميم كأنه قال "في كل أربعين شاة شاة" ثم قال في اللفظ الآخر: "في سائمة الغنم زكاة" ولفظة (سائمة) بمعنى أنها ترعى، لفظ صفة على طريقة الأصوليين لأن المضاف يكون صفة على طريقة الأصوليين، ومن ثم يأخذ منه بواسطة مفهوم المخالفة أن المعلوفة لا زكاة فيها، فيخصص به عموم اللفظ الأول.

ويلاحظ أنه لابد أن يكون الوصف مما يصح أخذ مفهوم المخالفة منه، من ثم قد يقع الاختلاف في بعض الأوصاف هل يخصص بها العموم أو لا؟

من أمثلة ذلك: ما ود في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا" فإن كلمة (الأرض) عامة تشمل جميع أجزاء الأرض، ثم ورد في بعض روايات الخبر "وجعلت لي الأرض مسجدًا وتربتها طهورًا" فكلمة (تربتها) هل يصح أن نأخذ منها بواسطة مفهوم المخالفة فنقول يختص التيمم بالتراب وحده كما قال الشافعية والحنابلة؟ أو نقول بأن لفظة (وتربتها) من ألفاظ الألقاب واللقب لا مفهوم له ومن ثم لا يختص التيمم بالتربة فيجوز على ذلك التيمم بالضرب على الحصى أو على الرمل أو غيرها كما قال مالك وجماعة؟ **والأظهر هنا**: أن لفظة تربة من الألقاب وليست من الصفات لأنها اسم لذات وأسماء الذوات لا يؤخذ منها معنى بدليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة، حينئذ تنتبه إلى أن الخلاف قد يقع في هذا القسم من جهة الاختلاف في هل تلك الدلالة مفهوم مخالفة مقبول أو لا؟ فإن كانت من باب مفهوم الصفات دخلت وإن كانت من مفهوم اللقب لم تدخل.

من أمثلة هذه الصورة: ما ورد في الحديث: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل قبضه" وفي بعض الألفاظ "نهى عن بيع السلعة قبل قبضها" فالسلعة عامة لأنها مفرد معرف بأل الاستغراقية، والطعام خاص، فعلى ذلك هل نقول بالتخصيص بالمفهوم هنا أو لا؟

فإن المالكية يقولون: لفظة (الطعام) صفة ومن ثم خصصوا عموم قوله: "نهى عن بيع السلعة قبل قبضها" بقوله: "نهى عن بيع الطعام قبل قبضه" وخصوا الحكم بالطعام دون بقية السلع، **وقال الشافعي**: بالعموم وعدم التخصيص وكأنه جعل لفظة الطعام من الألقاب، وبالتالي لم يخصصها بذلك اللفظ، وهذا قد تجدونه

عند بعض أهل العلم يفرقون فيه بين الصفة الكاشفة والصفة المقيدة، يسمونها الصفة الكاشفة هي التي لا يؤخذ منها بمفهوم المخالفة وبالتالي لا يخصص العموم بها بخلاف الصفة المقيدة.

المخصص السادس: فعل النبي صلى الله عليه وسلم، **وفعل النبي صلى الله عليه وسلم له وجهان:** جهة فعل، فهذه يختص بها العموم لأنه إذا أمكن الجمع بين الفعل والقول فإننا نجمع بينهما ومن طرق الجمع التخصيص، **ومن أمثلة ذلك:** قوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فإنه نهي عن القربان ويشمل جميع أنواع القربان ثم جاء في الحديث: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر عائشة بأن تتزر ثم يباشرها وهي حائض" فدل هذا على أن هذا الفعل خصص قوله (ولا تقربوهن) بالوطء في الفرج أو بما بين السرة الركبة على قولين لأهل العلم.

والوجه الثاني: التخصيص بالترك، فإنه إذا جاء نص عام بإثبات حكم لجميع أفراد ذلك العام ثم جاءنا فعل نبوي بترك موجب ذلك الحكم في بعض تلك الأفراد قلنا بتخصيص العموم بالفعل، **ومن أمثلة ذلك:** ما ذكره المؤلف هنا من لفظة: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وهنا (الزانية والزاني) ألفاظ عامة تشمل المحصن وغير المحصن، ثم وردنا في الحديث "أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزًا والغامدية ولم يجلدهما" فقلنا بأن الآية لا يدخل فيها المحصن الثيب بدلالة هذا الفعل، وقد مثل بعض أهل العلم للتخصيص بالأفعال بما ورد من النهي عن الصلاة في البيت ثم ورد "أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى النافلة داخل الكعبة" وقلنا حديث النهي مخصوص بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، **من أمثلته أيضًا:** ما ورد من النهي عن الصلاة في المقابر فإن هذا اللفظ عام يشمل جميع الصلات ثم ورد "أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الجنازة في المقبرة" فقيل بتخصيص العموم بالفعل النبوي.

المخصص السابع: السنة التقريرية، فإنه إذا ورد لفظ عام ثم أقر النبي صلى الله عليه وسلم أحد أصحابه في بعض صور العام على مخالفة ذلك الحكم فهذا يدل على أن تلك الصورة لا تدخل في العموم، وذلك لأن السنة التقريرية حجة يجب العمل بها، **ومن أمثلة هذه الصورة:** ما ورد من النصوص في المنع من استحداث عبادات جديدة كما في حديث: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" ثم ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر بعض أصحابه على بعض العبادات، مثل ما ورد في حديث خبيب بن عدي أن النبي

صلى الله عليه وسلم أقره على صلاة قبل القتل، ومثل هذا ما ورد في الحديث "أن النبي نهى عن الصلاة بعد الفجر" ثم ورد في حديث قهد بن عدي "أن النبي صلى الله عليه وسلم أقره على قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر، **ومن أمثلته:** في قوله عز وجل: (خذ من أموالهم صدقة) فإن كلمة (أموالهم) عام لأنها جمع مضاف إلى معرفة ثم ورد أن النبي صلى الله عليه سلم أقر أصحابه على عدم دفع الزكاة في الخضراوات، وفي بعض الأموال التي تكون مع أصحابه من مثل المركوبات والمساكن، فدل هذا على أن هذه الأموال مخصوصة من ذلك اللفظ العام.

المخصص الثامن: قول الصحابي، فإنه إذا ورد لفظ عام بإثبات الحكم في جميع الصور ثم وردنا تخصيص من الصحابي سواءً الراوي لذلك العموم أو غيره فهل نقول بتخصيص العموم بواسطة قول الصحابي أو لا؟ **من أمثلة هذه الصورة:** ما ورد في الحديث من النهي عن التصوير ثم ورد عن ابن عباس أنه خص غير ذوات الأرواح من ذلك العموم، وإن كان الحكم قد ورد مرفوعًا، ومثله أيضًا حديث: "اعفوا اللحى" ثم ورد في كلام ابن عمر وفعله أخذ ما زاد عن القبضة، وقد اختلف العلماء في التخصيص بقول الصحابي، وقد **حكي عن مذهب أحمد:** جواز تخصيص العموم بقول الصحابي، **واستدل على ذلك:** بأن قول الصحابي حجة وإعمال الدليلين: دليل العموم وقول الصحابي بالقول بالتخصيص أولى من اطراح أحدهما، **ويستدل:** بأن القياس يخص به العموم وقول الصحابي أقوى في الحجية من القياس فيكون التخصيص بقول الصحابي أولى من التخصيص بالقياس.

وذهب طائفة إلى القول: بأن قول الصحابي لا يخص به العموم، ونُسب هذا القول إلى جمهور أهل العلم، **واستدلوا عليه بعدد من الأدلة، منها:** أن قول الصحابي إنما يحتج به لأنه مظنة على النص فإذا وجد النص لم يصح أن يستدل بمظنته الذي هو قول الصحابي، **ويستدل ثانيًا:** بما ورد أن الصحابة كانوا يتركون مذهبهم الخاص من أجل ما ورد من العمومات، **ومن أمثلة ذلك:** أن عمر كان يقول بالتفاوت بين الأصابع في الديات فجعل للإبهام خمسة عشر وجعل للبنصر ثمانية وجعل للخنصر سبعًا من الإبل، ثم ترك مذهبه لما قيل له بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "في كل إصبع عشر من الإبل" هذا لفظ عام وقد ترك عمر مذهبه الخاص بسبب هذا اللفظ العام، **ومن أمثلته ايضًا:** أن ابن عمر كان يجيز بعض أنواع المخابرة وهي: بيع الزرع، ثم لما روى رافع بن خديج "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة" ترك ابن عمر

مذهبه من أجل العموم الوارد في حديث رافع، فإذا كان الصحابي يترك مذهبه من أجل العموم فغير الصحابي من باب أولى يجب أن يترك مذهب الصحابي من أجل العموم.

والمخابرة على أنواع منها:

الأول: المزارعة على زرع جزء من الأرض معين، وهذا منهي عنه بالاتفاق.

والثاني: المزارعة بأجرة معلومة، وهذا مباح بالاتفاق في الجملة.

والثالث: المزارعة على نسبة مشاعة من محصول الزرع، وهذا قد وقع الاختلاف فيه بين العلماء.

المخصص التاسع: التخصيص بالقياس، فإذا وردنا لفظ عام ثم دل القياس على أن بعض الأفراد لها حكم مغاير لحكم ذلك اللفظ العام فحينئذ هل نقول بالتخصيص أو نبقي العام على عمومه؟

ومن أمثلة ذلك: في قوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فإن هذا يشمل الحر والمملوك بعمومه، ثم ورد في النص أن الأمة مستثناة لقوله تعالى: (فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) فتخصيص الإماء ثابت بالنص، لكن المماليك الذكور هل نجري فيهم حكم العموم أو نقيسهم على الإماء ومن ثم نخصص العموم فيهم؟ فنقول: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما) يستثنى منها الإماء بالنص ويستثنى المماليك الذكور بالقياس على الإماء.

وقد ذكر المؤلف أن العلماء قد اختلفوا في هذه المسألة، **وذكر المؤلف أربع أقوال في هذه المسألة:**

القول الأول: بأن العموم لا يخص بواسطة القياس، وقد نسبه المؤلف لأبي اسحاق بن شاقلا وجماعة من من الفقهاء، **واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: حديث معاذ فإنه قال: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: اجتهد راي، قالوا: فدل ذلك على أن عموم الكتاب الذي ذكر في الرتبة الأولى لا يعارض بالقياس والاجتهاد المذكور في الرتبة الثالثة ولو كان على سبيل التخصيص.

وأجيب عن هذا: بأن دخول الصورة الخاصة في عموم الكتاب غير معلوم وغير مقطوع به، والقياس يوضح أن الصورة الخاصة ليست داخلة في العموم.

والجواب الثاني: أن الحديث ذكر أن الكتاب في الرتبة الأولى والسنة في الرتبة الثانية ومع ذلك يخص عموم الكتاب بواسطة السنة كما تقدم.

الدليل الثاني: قالوا بأن الظنون التي نستفيدها من النص أقوى من الظنون التي نستفيدها من القياس، وحينئذ نقدم الأقوى وهو النص على الأقل وهو القياس.

وأجيب عن هذا: بعدم التسليم، فإن الظن المستفاد من العموم في دلالته على بعض أفراده ليس أقوى من دلالة القياس على ذلك الفرد مطلقًا.

الدليل الثالث: قالوا بأن العموم أصل لأن النصوص أصول يقاس عليها، والقياس فرع ولا يصح أن نقدم الفرع على الأصل.

وأجيب عن ذلك: بأن القياس ليس فرعًا لذلك الأصل وإنما هو فرع لأصل آخر، وبالتالي فليس تخصيص العموم بالقياس من باب تقديم الفرع على أصله، ثم إن القياس معقول معنى نص آخر وكما أنه يخص بالنصوص يخص بمعقولها.

الدليل الرابع: قالوا بأن الأصل ألا نحكم بالقياس إلا في المسائل التي ليس فيها نص، والعموم من النصوص وبالتالي لا نحتاج إلى القياس لأن القياس إنما يراد به إثبات حكم محل مسكوت عنه.

وأجيب عن هذا: بأن القياس معنىً مأخوذ من نص آخر ومن ثم يكون بمثابة المنطوق به.

القول الثاني: أن جلي القياس يخص به العموم دون خفي القياس، **وقد اختلف العلماء في الفرق بين جلي القياس وخفيه على أقوال:**

القول الأول: أن جلي القياس هو قياس العلة المبني على علة ووصف مناسب، بينما خفي القياس هو قياس الشبه الذي يجمع فيه بوصف غير مناسب.

القول الثاني: بأن القياس الجلي هو المنصوص على علته والقياس الخفي هو مستنبط العلة.

القول الثالث: أن القياس الجلي هو ما يكون المعنى في الفرع أقوى منه في الأصل أو يساويه، والقياس الخفي ما ليس كذلك، وقال بعض الشافعية: القياس الجلي هو مفهوم الموافقة، **وقد استدلوا على ذلك:** بأن قالوا بأن القياس الجلي أقوى من العموم فيصح التخصيص به، بخلاف القياس الخفي فإنه ضعيف ومن ثم لم يصح أن يخصص به.

وأجيب عن ذلك: بأن القياس متى ثبتت حجيته وجب إعماله، وكوننا نُعمل القياس في محل الخصوص ونعمل بالعام فيما عداه من الصور هذا خير من اطراح القياس.

وقد مهد المؤلف لهذا القول: ببيان أن العمومات مرة تكون ضعيفة ومرة تكون قوية، وجعل الضابط في التفريق بين ضعيف العموم وقويه: بكثرة التخصيص، فإن العام الذي ورد عليه مخصصات كثيرة ضعف عمومه بخلاف العام الذي لم يرد عليه تخصيص فإن عمومه قوي، **وقد مثل له المؤلف**: بقوله عز وجل: (وأحل الله البيع) فإن كلمة (البيع) عامة تشمل بيع الربوي بالربوي ثم خص بقوله: "لا تبيعوا البر بالبر" ثم قيس على حديث: "لا تبيعوا البر بالبر" مسألة بيع الارز بالأرز وبيع الذرة بالذرة، فكان القياس هنا أقوى من العموم، ومثله: القول بتحريم النبيذ قياسًا على تحريم المسكر مع أنه مشمول بلفظة: (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرمًا على طاعم يطعمه) فكان القول بتخصيص العموم في ذلك أولى، **استدل أصحاب هذا القول**: بأن الدليلين المتعارضين يؤخذ بأقواهما وجلي القياس أقوى من العموم فيأخذ به وخفي القياس أضعف فلا يؤخذ به.

والقول الثالث: أن العموم الذي ورد عليه تخصيص بأدلة أخرى يجوز تخصيصه بالقياس لضعف العام هنا بورود التخصيص عليه، وأما العام الذي لم يرد عليه تخصيص سابق فإننا لا نتركه ولا نترك عمومه من أجل القياس الخاص، وذلك لأن العموم المخصوص ضعف عمومه بخلاف العام غير المخصوص فإن عمومه قوي.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن العام غير المخصوص محتمل لورود التخصيص عليه ولوجود هذا الاحتمال قدمنا دلالة القياس في المحل الخاص عليه.

القول الرابع: أنه يجوز تخصيص العموم بواسطة القياس، وهذا قول جماهير أهل العلم، **واستدلوا على ذلك**: بأن القياس دليل صحيح فجاز تخصيص العموم به، **واستدلوا على ذلك أيضًا**: بأن العموم يحتمل التخصيص والقياس لا يحتمل التخصيص وحينئذ نعمل بالاستدلال غير المحتمل ونقدمه على الاستدلال المحتمل، **كما استدلوا أيضًا**: بأن القول بتخصيص العموم بالقياس إعمال للدليلين وهو خير من إهمال أحدهما، وقد رجح المؤلف هذا القول الأخير.

وبهذا ننتهي من البحث في مخصصات العموم المنفصلة، ويبقى معنا المخصصات المتصلة نبحثها في يوم آخر.

الملف الصوتي الخامس والثمانون:

فصل: في تعارض العمومين

إذا تعارض عمومان: فأمكن الجمع بينهما، بأن يكون أحدهما أخص من الآخر، فيقدم الخاص.

أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلًا على المراد منهن جمعًا بين الحديثين، إذ هو أولى من إلغائهما.

وإن تعذر الجمع بينهما، لتساويهما، ولكونهما متناقضين، كما لو قال: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فاقتلوه"، "مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَلَا تَقْتُلُوه": فلا بد أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر.

فإن أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما.

وكذلك لو تعارض عمومان، كل واحد عام من وجه خاص من وجه، مثل قوله، عليه السلام: "مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا"، فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله: "لَا صَلَاةَ بَعْدَ العَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ" يتناول الفائتة بعمومه، والوقت بخصوصه.

وقوله: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه" مع قوله: "نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ".

فهما سواء، لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان، ويعدل إلى دليل غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح، لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاقة.

قلنا: بل ذلك جائز، ويكون مبيَّنًا للعصر الأول.

وإنما خفي علينا، لطول المدة، واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفًا علينا، لنطلب دليلًا آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا.

وأما التنفير: فباطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ، ثم لم يدل ذلك على استحالته، والله أعلم.

هذا المبحث وهو مبحث: تعارض العمومين من المباحث المهمة التي لها ثمرات كثيرة ولها تطبيقات فقهية عديدة، ولذلك اهتم العلماء به وبحثوا في أحكامه.

مسألة تعارض العمومين والعمل عند تعارضهما من المسائل التي ينبغي لطالب العلم أن يعتني بها لكثرة تطبيقاتها، **وهذه المسألة لها ثلاثة أوجه:**

الوجه الأول: عند تعارض عمومين يمكن الجمع بينهما، فحينئذ يجمع بينهما، **والجمع بين العمومين المتعارضين له أوجه متعددة:**

الوجه الأول: أن يكون أحدهما أخص من الآخر فحينئذ يقدم الخاص، ومثاله قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مع قوله سبحانه: (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فإن الآية الأولى في قوله (والمطلقات) عامة، والآية الثانية في قوله (واللائي يئسن) أيضًا عامة، لأن الاسم الموصول من ألفاظ العموم، والآية الثانية أخص من الآية الأولى ومن ثم عملنا بالخاص في محل الخصوص وعملنا بالعام في بقية الأفراد.

ومن أوجه الجمع: أن يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، فحينئذ يحمل ذلك القابل للتأويل على تأويله ويبقى الدليل الآخر على مدلوله، **ومن أمثلة ذلك**: في قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) مع قوله سبحانه: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصية لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج) الآية الأولى تقرر أن التربص أربعة أشهر وعشرة أيام، والآية الثانية تقرر سنة كاملة، **فقال طائفة**: بأن الآية الثانية في السكنى بينما الآية الأولى في العدة والإحداد، **ومن أمثلة ذلك**: حمل أحد العمومين على محل وحمل العموم الآخر على محل آخر، وفي هذه الطريقة إعمال للدليلين معًا وهو خير من إهمال أحدهما.

الوجه الثاني: إذا تعارض عمومان ولم يمكن الجمع بينهما ففي هذه الحال يعمل بالمتأخر منهما ويكون ناسخًا، وإن لم يعرف التاريخ فحينئذ يرجح بينهما بحسب ما يكون معه من الأدلة التي تدل على رجحانه، وذلك لأنه لا يمكن الجمع بين هذه الأدلة ومن ثم لم يبقى معنا إلا القول بالترجيح بين هذه الأدلة المتعارضة، **وقد مثل المؤلف لذلك بمثال تقديري**: وهو ما لو قال: "من بدل دينه فاقتلوه" ثم قال: "من بدل دينه فلا تقتلوه" فإن العموم هنا في الدليلين يشمل محل واحدًا ومن ثم نبحث عن المتأخر من الدليلين ونعمل به، **وقد يمثل لهذا**: بالأدلة التي وردت فيها نسخ.

النوع الثالث من أنواع تعرض العمومات: التعارض الوجهي، بأن يكون هناك عمومان لكل واحد منهما مدلول يستقل به وهناك أفراد يشملهما العمومان، ماذا نعمل عند وجود تعارض العمومين من هذا الوجه؟

ما استقل به كل واحد من العمومين يحكم به بمدلول ذلك العموم، وما يشتركان فيه نبحث عن مرجح يرجح أحد العمومين، **ومن أمثلة ذلك ما ذكره المؤلف**: من حديث: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" فهذا يشمل الفائتة التي تكون بعد الظهر أو تُذكر بعد الظهر والفائتة التي تذكر بعد المغرب والفائتة التي تذكر بعد العشاء والفائتة التي تذكر في الضحى، ثم جاءنا حديث: "لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس" فهذا الخبر يشمل النافلة بعد العصر، ويشتركان في شيء ألا وهو الفائتة بعد العصر فإنه يمكن أن يكون داخلاً في الأول ويمكن أن يكون داخلاً في الثاني، ماذا نعمل عند وجود مثل هذا النوع؟ نبحث عن الأقوى من العمومين، **ومعايير القوة في العمومات كثيرة، من أشهرها أمران:**

الأول: قلة ورود المخصص، فإن العموم الذي يقل مخصصه أقوى من العموم الذي كثرت مخصصاته.

والمعيار الثاني: اعتضاد الدليل بأدلة أخرى فإنه إذا كان أحد العمومين معتضدًا بأدلة أخرى فهذا يدل على قوته.

وقد مثل المؤلف له بمثال أخر: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" مع حديث: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء" فهنا عمومان يستقل الأول بالمرتد الرجل ويستقل الثاني بالنساء غير المرتدات، ثم يشتركان في النساء المرتدات، فحينئذ ماذا نعمل هل نقول بالأول في محل التداخل فنقتل المرأة المرتدة كما قال الجمهور؟ أو نقوي الثاني فلا تقتل المرأة المرتدة كما قال أبو حنيفة؟ فحينئذ نبحث عن ترجيح أحد العمومين في محل التعارض بمعايير الترجيح، ماذا نفعل عند وجود هذا القسم الثاني؟ **العلماء اختلفوا في وجود هذا القسم الثاني، فقال طائفة**: يمكن إن يوجد تعارض وجهي بين العمومات، وحينئذ نعمل بقواعد الترجيح ولا مانع من وجود هذا التعارض في أذهاننا بسبب طول المدة وضعف العلم، وبسبب أن الله عز وجل يريد أن يختبر العباد.

القول الثاني: بأنه لا يمكن وجود تعارض عمومين تعارضًا وجهيًا، **استدل أصحاب هذا القول**: بأن هذا يتنافى من كون الشريعة لا تناقض فيها ثم إنه يؤدي إلى أمور غير مقبولة من وقوع الشبه في قلوب العباد، ومن وقوع الشك في هذه الشريعة ويؤدي إلى تنفير العباد من الطاعة.

وأجيب عن هذا: بأن التعارض هنا تعارض ظاهري بحسب ما يظهر للمجتهد، وإلا فإن الحكم مبيَّن في حقيقة الأمر ولا تعارض حقيقي في ذلك، وأما القول بأنه يؤدي إلى وقوع الشبه وأنه ينفر عن الطاعة فهذا لا يصح التعويل عليه، فكم من حكم مقرر في الشريعة لم تقبله بعض النفوس ولم يكن هذا دليلاً على عدم

صحة ذلك الحكم، وهناك من لا يقبل الجلد، وهناك من لا يقبل القصاص، فلم يكن هذا سببًا صحيحًا لترك هذه الأحكام، وهكذا في مباحث النسخ فإن بعض الكفار كبعض اليهود لم يقبلوا بالنسخ ومع ذلك لم يدل هذا على المنع من وجود النسخ في الشريعة.

وبذا يترجح القول: **بإمكانية وجود التعارض الظاهري في نفس المكلف بين العمومات**، ويبدوا أن من خالف إنما خالف باعتبار حقيقة الأمر وواقع الشريعة، ومن أثبت التعارض نظر إلى وجود التعارض في نفس المجتهد.

فصل: في الاستثناء

وصيغته: "إلا" و"غير" و"سوى" و"عدا" و"ليس" و"لا يكون" و"حاشا" و"خلا".

وأمُّ الباب "إلا"

وحدّه: أنه قول ذو صيغة متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

أحدهما: في اتصاله.

والثاني: أنه يتطرق إلى النص، كقوله: "عشرة إلا ثلاثة".

والتخصيص بخلافه.

ويفارق النسخ -أيضًا- في ثلاثة أشياء:

أحدها: في اتصاله.

والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل اللفظ ما لولاه لدخل.

والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض.

لما انتهى المؤلف من ذكر المخصصات المنفصلة انتقل للحديث عن المخصصات المتصلة.

والفرق بين المخصصات المنفصلة والمتصلة: أن المتصلة تكون في نفس الخطاب الذي يكون فيه العموم، بخلاف المخصصات المنفصلة فإنها تكون مستقلة بخطاب يخصها، والمخصصات المنفصلة لها حكم مستقل أما المخصصات المتصلة فحكمها وحكم العموم واحد من جهة أنه لا يقرر حكم ثم يرد تخصيص عليه، والمخصصات المتصلة أيضًا قد قال طائفة: بأنها مع العموم كالجملة الواحدة بل كالكلمة الواحدة كما سيأتي، **وقد ذكر المؤلف في هذا الفصل عددًا من المسائل:**

المسألة الأولى: صيغ الاستثناء، ومراد المؤلف بكلمة (وصيغته): أدواته، وإلا فإن صيغة الاستثناء تشمل المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى، ولكن المذكور هنا أدوات الاستثناء، وقد ذكر منها المؤلف: (إلا) كقوله تعالى: (إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) و(غير) كقول الله تعالى: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله) الآية، والأداة الثالثة: سوى، والأداة الرابعة: عدا، والأداة الخامسة: ليس، والأداة السادسة: لا يكون، والسابعة: حاشا، والثامنة: خلا، ويلاحظ

في هذه الأدوات: أنها ليست دائمًا للاستثناء، وإنما تكون للاستثناء عند ورودها بعد عام، فمثلاً في قوله تعالى: (أليس الله بكاف عبده) لا يراد به الاستثناء، بينما إذا قال: جاء القوم ليس محمدًا، فهنا تكون من أدوات الاستثناء.

المبحث الثاني: في حقيقة الاستثناء وحدّه، **وقد ذكر المؤلف في تعريف الاستثناء:** بأنه قول ذو صيغة متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول، والمراد (بالقول) هنا: الألفاظ وذو صيغة ليخرج ما يكون في النيات فإنه ليس حقيقة في الاستثناء وإن كان قد يقوم مقامه في بعض المواطن، وقوله (متصل) لإخراج المخصصات المنفصلة، وقوله (يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول) **يشير هنا إلى مسألتين وقع فيهما الاختلاف:**

المسألة الأولى: هل الاستثناء هو الأداة فقط أو الاستثناء الجملة كاملة بما يشمل المستثنى منه والأداة والمستثنى؟

ظاهر كلام المؤلف: أن الاستثناء هو الآلة هو أداة الاستثناء فقط، لأنه أخرج المستثنى من حقيقة الاستثناء، فقال (على أن المذكور معه) الذي هو المستثنى.

وأكثر الأصوليين: على أن الاستثناء لا يختص بالآلة فقط وإنما يشمل جملة الاستثناء كاملة، ولعل القول الثاني أقوى، لأن الآلة وحدها لا تصح أن تأتي مجردة ولم يتكلم العرب بها مفردة، ولا يفهم الاستثناء من مجرد الآلة حتى تكمل الجملة.

المسألة الثانية: في حقيقة الاستثناء، هل الاستثناء إخراج بعض الأفراد بحيث تكون هذه الأفراد قد دخلت في العموم أولاً ثم أخرجت منه؟ أو أن الاستثناء يبين أن بعض الأفراد لم تدخل أصلاً في العموم؟

والمؤلف قد اختار: الثاني، ولذا قال (تدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول).

والمشهور أن الأصوليين يختارون: أن الاستثناء بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في حكمه، وأن النحاة يقولون: بأن الاستثناء إخراج بعض أفراد العام من حكمه، وكأنّ النحاة وأهل اللغة نظروا إلى كلام الأفراد ولا يبعد أن يتكلم الفرد بكلام عام يشمل جميع أفراده ثم يُخرج بعض الأفراد من حكمه، بينما كلام الأصوليين منصب على كلام الشارع، والله جل وعلا لا يخفى عليه شيء، ومن ثم يكون الاستثناء ليس صرفًا للكلام عن معناه وإنما بيان لمعنى اللفظ العام.

المسألة الثالثة: فهي المقارنة بين الاستثناء والتخصيص، والمراد هنا المخصصات المنفصلة، **وفرق المؤلف بينهما بشيئين:**

الفرق الأول: في الاتصال، فإن المستثنى يجب أن يكون متصلاً بالمستثنى منه بخلاف المخصصات المنفصلة فإنه لا يجب اتصالها ويجوز أن تأتي بخطاب آخر، وذلك لأن الاستثناء لا يستقل بمعنى فوجب أن يكون متصلاً بالمستثنى منه، بينما المخصصات المنفصلة لا يلزم أن تكون متصلة، وهذا الفرق ليس خاصًا بالاستثناء بل يشمل جميع المخصصات المتصلة مثل الصفة والشرط والغاية.

الفرق الثاني: فهو في أن الاستثناء يرد إلى النصوص التي تدل على معانيها صراحة بلا احتمال، ولذلك تقول: له عليّ عشرة إلا ثلاثة، و(عشرة) نَص، بينما التخصيص لا يرد إلى النصوص وإنما يرد إلى العمومات.

ثم بحث المؤلف مسألة أخرى ألا وهي: الفرق بين النسخ والاستثناء والمخصصات المتصلة، **وذكر المؤلف أن الفرق في ثلاثة أمور:**

الفرق الأول: الاتصال، فإن النسخ لا يصح أن يكون الناسخ فيه متصلاً بالمنسوخ، بينما الاستثناء لابد أن يكون متصلاً لأنه لا يستقل بنفسه.

الفرق الثاني: في أن الاستثناء ليس برافع لأحكام الأفراد المستثناة، وإنما الاستثناء مبيِّن يوضح أن العموم لم يرد به الأفراد المستثناة، بينما في مسألة النسخ تكون الأفراد قد دخل حكمها في الدليل المنسوخ ثم بعد ذلك يخرجها الدليل الناسخ.

الفرق الثالث: هو أن النسخ قد يرفع جميع أفراد النص المنسوخ، بينما الاستثناء لا يجوز أن يكون مستغرقًا لجميع الأفراد، **من أمثلة ذلك:** لا يصح أن تقول: له عليّ عشرة إلا عشرة، لأن الاستثناء لا يصح أن يكون لجميع أفراد المستثنى، بخلاف النسخ بأنه يمكن أن يرفع الحكم عن جميع الأفراد.

وبهذا يتضح لنا الفروقات بين النسخ والاستثناء.

الملف الصوتي السادس والثمانون:

فصل: في شروط الاستثناء

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتصل بالكلام، بحيث لا يفصل بينهما كلام، ولا سكوت يمكن الكلام فيه؛ لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام، فإذا انفصل: لم يكن إتمامًا، كالشرط، وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: "أكرم من دخل داري" ثم قال، بعد شهر: "إلا زيدًا": لم يفهم، كما لو قال: "زيدًا" ثم قال، بعد شهر: "قائم" لم يعد خبرًا، وكذلك الشرط.

وحكي عن ابن عباس: أنه يجوز أن يكون منفصلًا

وعن عطاء والحسن: جواز تأخيره ما دام في المجلس. وأومأ إليه أحمد –رحمه الله–في الاستثناء في اليمين.

والأولى: ما ذكرناه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فأما الاستثناء من غير الجنس: فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه: كان استثناؤه باطلًا

وهذا قول بعض الشافعية.

وقال بعضهم، ومالك وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين: يصح؛ لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة.

قال الله تعالى: {لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلامًا}، و {لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ...}، {وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى}.

وقال الشاعر:

..................وَما بالرَّبْعِ مِنْ أَحَدٍ إلَّا الأَوَاريّ....

[وقال آخر]:

وبلدة ليس بها أنيس ... إلا اليعافير وإلا العيس

ومثله كثير. ولنا: أن الاستثناء: إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه بدليل: أنه مشتق من قولهم: "ثنيت فلانًا عن رأيه" و"ثنيت العنان" فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول، لولا الاستثناء، فما صرف الكلام ولا ثانه عن وجه استرساله.

فتكون تسميته استثناء تجوزًا باللفظ عن موضوعه، وتكون "إلا" ههنا بمعنى "لكن".

قال هذا ابن قتيبة. وقال: هو قول سيبويه، وقاله غيرهما من أهل العربية.

وإذا كانت بمعنى "لكن" لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئًا منه، فتكون لاغية، فإن "لكن" إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد، فلا يصح فيه. ولذلك: لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف.

وفي استثناء النصف وجهان. وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر.

ولا نعلم خلافًا في أنه: لا يجوز استثناء الكل.

واحتج من جوزه -أي: جوز الأكثر- بقوله تعالى: {فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ}

وقال في أخرى: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ}.

فاستثنى كل واحد منهما من الآخر وأيهما كان الأكثر: حصل المقصود وقال الشاعر:

أدُّوا التي نَقَصَتْ تسعين مِنْ مائةٍ ... ثم ابْعثوا حكمًا بالحقّ قوّاما

ولأنه إذا جاز استثناء الأقل، جاز استثناء الأكثر.

ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ، فجاز في الأكثر كالتخصيص.

ولنا: أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه.

قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير.

وقال ابن جني: لو قال قائل: "مائة إلا تسعة وتسعين" ما كان متكلمًا بالعربية، وكان كلامه عيًّا من الكلام ولكنة. وقال العتيبي: يقال: "صمت الشهر كله إلا يومًا واحدًا، ولا يقال: صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يومًا" ويقول: "لقيت القوم جميعهم إلا واحدًا أو اثنين"، ولا يجوز أن يقول: "لقيت القوم إلا أكثرهم".

إذا ثبت أنه ليس من اللغة: فلا يقبل.

ولو جاز هذا: لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه.

وأما الآية التي احتجوا بها: فقد أجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة.

منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم وهم الأقل.

وفي الأخرى: استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال الله تعالى: {بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ} وهم غير غاوين.

ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله تعالى: {إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} بمعنى "لكن" بدليل أنه قال في آية أخرى: {وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ ...} وأما البيت فليس فيه استثناء.

مع أنه قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب.

وأما القياس في اللغة: فغير جائز. ولو كان جائزًا: فهو جمع بغير علة ومثل هذا لو جاز استثناء البعض، جاز استثناء الكل.

ويعارضه: بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر.

والفرق بين القليل والكثير: أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسّنوه وجوّزوه.

ذكر المؤلف ها هنا ثلاثة شروط تشترط في الاستثناء، ويراد بهذا أنه إذا فقد أحد هذه الشروط فإن الاستثناء يكون لاغيًا، وبالتالي نحكم بكمال المستثنى منه بدون أن ننقص منه شيئا بسبب وجود الاستثناء.

من أمثلة ذلك: لو قال قائل: له علي عشرة إلا عشرة، فإن الاستثناء هنا لا يصح لعدم وجود شرطه وبالتالي نثبت الحكم بدون الاستثناء فتصبح له عشرة كاملة.

وقد ذكر ها هنا ثلاثة شروط من شروط الاستثناء:

أولها: اتصال الكلام، بحيث يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه.

وهناك تحرير لمحل النزاع: فإن الانفصال بين الاستثناء والمستثنى منه إذا كان لأمر خارج عن الإرادة كما لو كان لتنفس أو سعال، أو كان بسبب وجود كلام متصل بالكلام الأول فإنه لا يعد انفصالاً ويعد الكلام متصلاً.

أما إذا فصل بين المستثنى والمستثنى منه فاصل من الوقت مما لا يلزم العبد أو لا يخرج عن إرادته، كما لو فصله بسكوت كثير أو باختلاف مجلس أو نحو ذلك، فحينئذ هل يكون الاستثناء معتبراً وبالتالي نرفع حكم المستثنى من أحكام المستثنى منه أو لا؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال متعددة يمكن إرجاعها إلى القول بإجازة الانفصال وعدم إجازته، **وعند التفصيل يكون هناك خمسة أقوال قد قال بها أهل العلم أو نُسبت لبعضهم:**

القول الأول: قول الجماهير باشتراط اتصال الكلام بين المستثنى والمستثنى منه، بحيث إذا كان بينهما فاصل لم يصح الاستثناء.

مثال ذلك: ما لو استثنى في اليمين في مجلس آخر فحلف يميناً ثم بعد ساعات قال إن شاء الله، فحينئذ هل نقول بأن هذا الاستثناء يكون معتبراً في اليمين وبالتالي لا تلزمه الكفارة عند حنثه في ذلك اليمين؟ أو نقول بأنه يلزمه الكفارة؟

فالجماهير يقولون لا يصح الاستثناء وبالتالي تلزمه الكفارة عندما يحنث في هذه اليمين، **وقد استدل الجماهير بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الاستثناء جزء من الكلام بحيث لا يكون تاماً إلا عند اتصاله بالمستثنى منه فإذا كان منفصلاً لم يكن له علاقةٌ به ولم يكن إتماماً للكلام الأول.

الدليل الثاني: قياس الاستثناء على الخبر والشرط، فإن الخبر لابد أن يكون متصلاً بالمبتدأ ولو قدر أن الخبر لم يتصل بالمبتدأ لم يصح أن يكون خبراً، ومثل له بما لو قال: زيد ثم قال له بعد مدة متطاولة كالشهر: قائم، فإن هذا لا يعد خبرا.

وهكذا في الشرط فإن الشرط لابد أن يكون متصلاً بالمشروط وإلا لو قدر أن الشرط كان منفصلاً عن المشروب لعُدَّ شرطاً لاغيا.

قالوا فإذا ثبت وجوب اتصال الشرط والخبر بالمبتدأ فهكذا في الاستثناء لأنه يُماثلهما.

القول الثاني: بأنه يجوز أن يكون الاستثناء منفصلاً عن المستثنى منه، وحُكي عن الصحابي الجليل ابن عباس أنه يجوز إلى شهر وذلك لأنه لما سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قصة أصحاب الكهف، قال: سأخبركم غدا، أو سأخبركم، ولم يقل إن شاء الله، فنزل قول الله تعالى: {ولا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك

غدا، إلا أن يشاء الله} بعد شهر من الواقعة الأولى فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن شاء الله، قالوا فدل هذا إلى أنه يجوز تأخير الاستثناء إلى شهر.

القول الثالث في هذه المسألة: أن الاستثناء يجوز تأخيره إلى سنة كاملة، وذلك لأن السنة الواحدة لها أحكام واحدة، وهذا القول والتحديد بسنة ليس له دليل يدل عليه إذ ما الفارق بين ما كان أقل من سنة وما كان بعدها.

القول الرابع في هذه المسألة: يجوز تأخير الاستثناء أبدا بدون أن يكون له وقت يتعلق به، وهذا القول والأقوال السابقة يترتب عليها ضياع حقوق الخلق، فإنه ما أقر مقر إلا وأمكنه أن يتخلص من إقراره بالاستثناء، وما حلف حالف يمينا إلا تمكن من الخلاص من يمينه بالاستثناء.
وانطلاقاً من ملاحظة هذه الآثار العظيمة على هذا القول قال طائفة: بأن ابن عباس لا يمكن أن يقول بهذه الأقوال، وتأوله آخرون بأنه أراد من كان ينوي الاستثناء حال تلفظه بالمستثنى منه ثم بعد ذلك يكون قد أظهر نيته بعد ذلك، وقد ورد عند الحاكم أن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة.

القول الخامس في هذه المسألة: أنه يجوز تأخير الاستثناء عن المستثنى ما دام في المجلس، ونسبه المؤلف إلى عطاء والحسن وإحدى الروايات عن أحمد وقد اختار شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول.
واستدل أصحاب هذا القول: بأنه ما دام في المجلس فإنه يعد الكلام متصلاً.
واستدلوا أيضًا: بأن الخيار في البيع يثبت ما دام المتبايعان في المجلس، فإذا كان ذلك في البيع فيحصل مثله في الاستثناء.
وقياسه على خيار المجلس فيه نظر لعدم وجود الجامع بينهما.
ولذلك فإنه **يترجح القول الأول** باشتراط أن يكون الاستثناء متصلاً.

الشرط الثاني من شروط الاستثناء:

أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، بحيث يكونان ينتميان إلى عنوان واحد أو اسم واحد.

وعلى ذلك إذا كان الاستثناء من جنس المستثنى منه فهو استثناء صحيح بالاتفاق، وإنما اختلفوا في الاستثناء إذا كان من غير جنس المستثنى منه هل يصح ذلك أو لا؟

ومن أظهر أمثلة هذه المسألة: ما يتعلق بسجود الملائكة لآدم حينما امتنع إبليس، فقد قال تعالى: {فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس ..} ومن المعلوم أن إبليس ليس من جنس الملائكة.

وحينئذ وقع التردد بين أهل العلم في هذه الآية ومن ثم وقع التردد في هذه القاعدة الأصولية:

فقال طائفة: بأنه استثنى إبليس لأنه ممن توجه الأمر إليهم، فإن الأمر لم يخص الملائكة وإنما توجه إلى مجموعة كان إبليس معهم، فإذا توجه الأمر إليهم لزمهم جميعا.

وقال طائفة: بأن هناك اشتراك بين إبليس والملائكة في كون الخطاب يتوجه إليهم وفي كونهم ممن يعقل وبالتالي لما وجدت أمور مشتركة بينهم اعتبرهم بمثابة الجنس الواحد.

وحينئذ يقع التردد في شيئين:

في أصل المسألة وهي هل يجوز الاستثناء من غير الجنس؟

والأمر الثاني: ما هو أصل الجنس الذي يمكن أن يدخلان فيه؟

فمثلاً لو قال: له علي عشرة آلاف ريال إلا خمسين ديناراً أردنياً، فهل يكون هذا الكلام استثناءً من الجنس أو استثناء من غير الجنس؟

وقد حكى المؤلف هنا قولين في هذه القاعدة:

القول الأول: جماهير أهل العلم على اشتراط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، ونسب المؤلف هذا القول إلى بعض الشافعية، **وأصحاب هذا القول استدلوا بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الاستثناء إخراج بعض أفراد العام من حكمه، وما لم يكن من الجنس فإنه لم يدخل في الاستثناء فنحتاج إلى إخراجه.

الأمر الثاني: أن حقيقة الاستثناء تعني العود عن الكلام فإنه مأخوذ من الثني الذي هو عود عن الكلام والاستثناء من غير الجنس لا يعد عوداً عن الكلام الأول ومن ثم لا يدخل في مفهوم الاستثناء.

القول الثاني في هذه المسألة: بأنه يجوز الاستثناء من غير الجنس وقد نسبه المؤلف لمالك وأبي حنيفة وجماعة، **وقد استدلوا على هذا بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أنه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القران كثيرا.

ومثلوا له: بقوله تعالى: {لا يسمعون فيها لغواً إلّا سلاما} فإن "السلام" ليس من جنس "اللغو".

وقوله تعالى: {لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم} فإن التجارة عن تراض ليست من جنس أكل المال بالباطل.

ومثله في قوله تعالى: {وما لأحد عنده من نعمة تُجزى، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى} فإنهم قالوا "ابتغاء وجه الله" ليس من جنس "النعمة".

وقد استدلوا لذلك بعدد من أقوال العرب، ومنها قولهم: (وما بالربع من أحد إلا أواريّ) فهذا فيه استثناء الأواريّ من الناس الذين يكونون في الربع، والأواري نوع من أنواع الطيور، فقوله: وما بالربع من أحد، يُفهم أنهم بني آدم أو من الناس؛ فلما استثنى الطير منهم دل هذا على جواز الاستثناء من غير الجنس.

ومثله في قول الشاعر:

وبلدة ليس فيها أنيس

إلا اليعافير وإلا العيسُ

فاليعافير والعيس نوع من أنواع الحيوانات، وقيل بأن اليعافير: أولاد الضباع، والعيس: وحش البقر.

فاليعافير والعيس ليست من جنس الأنيس، فهذا استثناء من غير الجنس منقول عن العرب.

وأجيب عن الاستدلال بهذه الأدلة: بأن هذه استعمالات مجازية والاختلاف إنما هو في الإطلاق اللغوي.

وكان من أدلة أصحاب القول الأول: أن قالوا بأن أهل اللغة ينكرون الاستثناء من غير الجنس وإذا كان كذلك فعلماء العربية أعرف بلغة العرب من غيرهم.

ويترتب على هذه المسألة: إذا استثنى من غير الجنس فحينئذ هل يراعى المستثنى في هذه الحال أو نقول بأن الاستثناء لاغٍ لأنه يشترط في الاستثناء أن يكون من جنس كلامه الأول؟

والذي يظهر أن هذه المسألة ثمرتها في مسائل الإقرارات، كما لو قال: له علي عشرة ريالات إلا ثوبا، فلو قلنا بصحة الاستثناء كان "إلا ثوبا" داخلاً في الإقرار وإن قلنا بعدم صحة الاستثناء فإن قوله "إلا ثوبا" دعوى جديدة يلزمه إقامة البينة عليها.

الشرط الثالث من شروط الاستثناء:

ما يتعلق بعدد المستثنى، واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن نستثني جميع أفراد المستثنى منه لأننا بذلك نغلي الاستثناء.

واتفقوا أيضا على جواز وصحة الاستثناء إذا كان أقل من النصف.

واختلفوا في مسألتين:

المسألة الأولى: هل يجوز استثناء النصف أو لا؟ كما لو قال: له علي عشرة إلا خمسة.

وقد وقع الاختلاف داخل المذهب، وأشار المؤلف إلى أن هناك وجهين عند فقهاء الحنابلة في مسألة الاستثناء بالنصف.

والمسألة الأخرى: استثناء الأكثر، وقد **اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:**

القول الأول: بأنه يجوز الاستثناء بالأكثر، وقد نسبه المؤلف لأكثر الفقهاء والمتكلمين، **واستدل أصحاب هذا القول:**

بقوله تعالى: (فبعزتك لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين) حيث استثنى العباد ممن سيغويهم إبليس، بينما في آية أخرى استثنى من يغويهم إبليس من العباد، فقال تعالى: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) ففي هذا دلالة على جواز استثناء الأكثر لأنه لابد أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ومن ثم يكون أحدهما استثناءً للأكثر.

والاستدلال بهذه الآية قد أجيب عنه: بأنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، والمخلصون أقل من نصف بني آدم، وأما في الآية الأخرى: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) فهنا استثنى الغاوين من مجموع العباد، فالأول المستثنى المخلصون وليس كل عبد يكون من المخلصين بدلالة أنه قال في الآية الأخرى (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم).

الدليل الثاني: بأنه قد ورد عن العرب أنهم استثنوا الأكثر، واستدل على ذلك بقول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مئة .. ثم ابعثوا حكما بالحق قواما

فإنه في هذا البيت استثنى من المئة تسعين وهذا الأكثر.

وأجيب عن الاستدلال بهذا البيت بعد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا البيت لا يثبت عن العرب وأنه بيت مصنوع.

الجواب الثاني: أن البيت ليس فيه استثناء إذ لم يصرح هنا بصيغة الاستثناء فلا توجد أداة الاستثناء ومن ثم لا تثبت له أحكام الاستثناء.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن استثناء الأقل يجوز فنقيس عليه استثناء الأكثر.

وأجيب عن هذا: بأن هذا استدلال بالقياس في اللغة وأكثر الأصوليين لا يجيزونه، كما أنه لو جاز القياس في اللغة لم يصح هذا القياس بخصوصه لعدم وجود العلة فيه، ولأنه يمكن أن يقول القائل بخلاف هذا الاستدلال فيقول: لا يجوز استثناء الكل فنقيس عليه الأكثر، وهناك فرق بين القليل والكثير فالقليل يُتحمل عند الناس بخلاف الكثير.

الدليل الرابع لهم: قالوا بأن الاستثناء رفع لبعض ما تناوله اللفظ، والرفع لبعض ما يتناوله اللفظ يجوز أن يكون بالأقل ويجوز أن يكون بالأكثر كما في التخصيص، فهذا دليل قياسي بقياس الاستثناء على التخصيص.

وأجيب عن هذا: بأن اللغة لا تثبت بالقياس، **وكذلك أجيب عن هذا الاستدلال**: بوجود الفرق بين التخصيص والاستثناء.

والقول الآخر في هذه المسألة: أنه لا يجوز استثناء الأكثر، وهذا هو المشهور من مذهب الحنابلة وهو قول طائفة كثيرة من الفقهاء، **وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن مبحث الاستثناء مبحث لغوي وأهل اللغة نفوا صحة استثناء الأكثر ومن ثم نعمل بقولهم فهم أهل الاختصاص في ذلك، وقد نقل المؤلف عددا من كلام أهل اللغة يدل على هذا المعنى.

الدليل الثاني: بأن استثناء الأكثر لا يعد كلاما فصيحا بل قد يعد كلاما غير مقبول من أنواع ما لا يقبل بحسب اللغة.

وينبني على القول بهذه الشروط صحة الاستثناء من عدمه، فإذا انتفى أحد هذه الشروط التي نعتبرها شروط صحيحة فحينئذ لا يصح الاستثناء ولا يلزم.

الملف الصوتي السابع والثمانون:

فصل: في حكم الاستثناء بعد جمل متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملًا، كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا....}، وقول النبي صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "لا يُؤَمَّنَّ الرَّجُلُ فِي سُلْطانِه، وَلَا يُجْلَسُ عَلَى تَكْرِمَتِه إِلَّا بِإِذْنِه": رجع الاستثناء إلى جميعها، وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين لأمور ثلاثة:

أحدهما: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء على جميعها مشكوك فيه، فلا يزيل –أي: العموم– المتيقن بالشك.

الثاني: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله، ضرورة أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه: فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعلقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالث: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر.

وأدلتنا ثلاثة:

أحدهما: أن الشرط إذا تعقب جملًا: عاد إلى جميعها، كقوله "نسائي طوالق، وعبيدي أحرار إن كلمتُ زيدًا" فكذلك الاستثناء، فإن الشرط والاستثناء سيّان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله: استثناء، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر.

فإن قيل: الفرق بينهما: أن الشرط رتبته التقديم، بخلاف الاستثناء. قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما.

ثم إن كان متقدمًا: فلم لا يتعلق بالجملة الأولى، دون ما بعدها؟

فإذا تعلق بجميع الجمل –تقدم أو تأخر– وكذلك الاستثناء، فإنه مساو للشرط في حال تأخره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عيٌّ ولكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع، لم يقبح ذلك، بل كان متعينًا لازمًا فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعًا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: "اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسرّاق إلا من تاب" ولا فرق بين هذا وبين قوله: "اضرب من قتل وسرق إلا من تاب".

وقولهم: "إن التعميم مستيقن": ممنوع، فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه.

ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلم أكثرهم عموم ذلك.

ولما ذكر الله –تعالى– خصال كفارة اليمين الثلاثة، ثم قال: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ}: رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: "إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة" ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله، لصلاحيته لذلك.

ثم يبطل –أيضًا– بالشرط والصفة.

أما الاستثناء من الاستثناء: فلم يمكن عوده إلى الأول، لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي.

وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع، لا يرجع على الأول، كقوله تعالى: { ... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا} لا يعود إلى التحرير، لأن صدقتهم إنما تكون بمالهم، فالعتق ليس حقًّا لهم.

ذكر المؤلف هاهنا **مسألة**: الاستثناء الذي تعقب جملاً هل يعود إلى الجملة الأخيرة فقط أم يعود إلى جميع الجمل؟ وينبغي **تحرير محل النزاع في هذه المسألة:**

وهو أنه إذا وجد في الكلام ما يدل على رجوع الاستثناء إلى إحدى الجملتين فإنه يُجعل ذلك الاستثناء عائداً إلى تلك الجملة دون غيره ، ومرة يعود إلى الجملة الأخيرة فقط كما في قوله تعالى : (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) يعود إلى الجملة الأخيرة المتعلقة بالدية دون جملة تحرير الرقبة، وقد يعود الاستثناء إلى الجملة الأولى دون الجملة الثانية كما في قوله تعالى في قصة بني اسرائيل مع جالوت وطالوت قال: (فَمَن شَرِبَ مِنْهُ –أي من النهر– فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ) فإن هذا يعود إلى الجملة الأولى (فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي) إلا من اغترف منه غرفة بيده، وهكذا أيضاً إذا كان بين الجملتين كلام يفصل بين الجملتين فإن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة لوجود كلام

أجنبي بين الجملتين، وهكذا أيضاً إذا كانت الواو الموجودة بين الجملتين للابتداء والاستئناف وليست للعطف فإن هذا دليل على عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة دون الجملة الأولى، ويبقى محل النزاع على ما وجد فيه عدد من الصفات:

الأول: أنه لا يوجد فيه دليل ولا قرينة على عود الاستثناء لإحدى الجملتين.

والثاني: أن الواو للعطف وليست للاستئناف.

والثالث: ألا يفصل بين الجملتين كلام أجنبي، فإذا وجدت هذه الشروط فقد اختلف الفقهاء في عود الاستثناء هل يعود إلى جميع الجملتين أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟

وللعلماء في هذه المسألة قولان مشهوران:

القول الأول: أن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط دون الجملة الأولى، وهذا هو قول الحنفية، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأمور منها:**

الدليل الأول: قالوا بأن العموم يستغرق جميع الأفراد بدلالة اللغة وعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة متيقن وأما عود الاستثناء إلى الجملة الأولى فإنه مشكوك فيه، ومن ثم لا يصح لنا أن نقدم الشك الذي في دلالة الاستثناء على دلالة العموم الثابتة بدليل اللغة.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال: بأن دلالة العموم على أفراده ليست متيقنة بل العموم إنما يدل على أفراده بطريق الظن الغالب وليس بطريق اليقين، وإذا وجد استثناء في آخر الجملة فإن هذا دليل على أن الاستثناء يرفع ما دل عليه العموم من الاستغراق وشمول جميع أفراد اللفظ.

وقالوا بأنه يدل على ما ذكرنا أن الشرط والصفة إذا تعقبت جملتين فإنها تعود إلى الجملتين معًا، فإذا كان ذلك في الشرط والصفة بحيث نرفع دلالة اللفظ بدون الشرط والصفة ونجعل الكلام مقيداً بذلك الشرط وبتلك الصفة فهذا يدل على عود الاستثناء على الجميع، ويدل على هذا: اتفاق العلماء على عود الشرط في مثل قوله: (فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ) على الخصال الثلاثة المذكورة قبل ذلك.

واستدلوا ثانياً: بأن الأصل بقاء العموم على عمومه، أعملنا الاستثناء في الجملة الأخيرة ضرورة إبقاء معنى للاستثناء، لأن الاستثناء لا يستقل بنفسه، فإذا جعلنا الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة فحينئذ لا يستقل الاستثناء بل يكون الاستثناء مفيداً، ومن ثم لا حاجة إلى جعله يتعلق بالجملة الأولى.

وأجيب عن هذا: بأن القول بكون ارتباط الاستثناء بالجملة الأخيرة من باب الضرورة لا يسلم بل هو أمر ممنوع منه، بل عود الاستثناء إلى الجملة التي قبله لصلاحية تلك الجملة للاستثناء المذكور معه، فهكذا الجملة الأولى صالحة لعود الاستثناء إليها.

وقاسوا هذه المسألة: مسألة الاستثناء المتعقب للجمل على مسألة الاستثناء من الاستثناء، فإنه إذا ورد استثناء بعد استثناء، فإن الاستثناء الأخير لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة دون الجملة الأولى، كما لو قال: (له علي عشرة إلا أربعة إلا درهماً) فإن كلمة (إلا درهماً) لا تعود إلا إلى الجملة الأخيرة (إلا أربعة)، ومن ثم يجب بهذه الجملة سبعة دراهم.

وأجيب عن هذا: بالفرق بين الصورتين وذلك لأن الاستثناء الأخير لا يمكن أن يُجعل عائداً إلى جميع الجمل، فإن الجملة الأولى (له علي عشرة) إثبات (إلا أربعة) هذا نفي و(إلا درهماً) هذا إثبات فتعذر أن نعيد الجملة الأخيرة التي فيها إثبات على الإثبات الأول، وهكذا لو كان الأسلوب في النفي فلا يصح أن نجعل الاستثناء عائداً إلى المستثنى منه الأول لتنافي الكلام.

وهذا الجزء خارج عن محل النزاع الذي ذكرناه، لأن هذا فيه دليل وقرينة على عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، ومن ثم لا يصح قياس مسألة النزاع على مسألة الاتفاق لوجود الفرق بينهما، وأما دليلهم الآخر فقالوا الاستثناء مفصول عن الجملة الأولى، وإذا كانت الجملة الأولى مفصولة بكلام أجنبي عن الجملة الثانية فإن الاستثناء لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة فقط، وفي الاستثناء المتعقب لجمل هناك الجملة الثانية بمثابة الكلام الأجنبي الذي يمنع عود كلام الاستثناء على الجملة الأولى وهذا قياس مع عدم وجود الجامع الذي يجمع بين هذين المحلين.

والقول الثاني في المسألة: أن الاستثناء المتعقب للجمل يعود إلى جميع الجمل متى كانت صالحة لعود الاستثناء إليها ولم يكن هناك دليل أو قرينة على عود الاستثناء لإحدى الجمل، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: القياس على الشرط فإن الشرط إذا ورد بعد جمل فإنه يعود إلى جميعها، كما لو قال: (نسائي طوالق ومالي وقف إن كلمت زيد) فقوله (إن كلمت زيد) شرط، ويعود إلى جميع الجمل فنقيس عليه الاستثناء، وذلك أن الاستثناء والشرط أمران متساويان وكل منهما يفتقر إلى الجملة التي قبله لتعلقه بها، وكل منهما يغير الجملة التي سبقته ولذلك يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناءً، مما يدلك على أنهما يأخذان حكمًا واحدًا.

وأُعترض على هذا الاستدلال: بأن هناك فرقًا بين الشرط والاستثناء، وذلك أن الاستثناء حقه التأخير، فيؤخر ولا يصح أن يقدم على المستثنى منه، بخلاف الشرط فإن الشرط قد يتقدم على المشروط كما لو قلت (إن جاء زيد فمالي وقف).

وأُجيب عن هذا: بأنه قد يتأخر الشرط وإذا تأخر الشرط عاد الشرط إلى جميع الجمل، ومن ثم فنحن نقيس الاستثناء على الشرط المتأخر، ثم لو قُدر أن الشرط يتقدم المشروط فحينئذ لا يعود الشرط إلى الجملة الأولى فقط، بل يعود إلى الجملتين معاً، فإذا كان الشرط يتعلق بجميع الجمل سواء تقدم أو تأخر فهكذا الاستثناء لوجود التماثل والتساوي بين الاستثناء والشرط عند تأخر الشرط.

واستدلوا على ذلك ثانيًا: باتفاق أهل اللغة على أنه لا يصح أن يكرر الاستثناء بعد كل جملة، وأن هذا يعد كلاماً ليس على سبيل فصاحة العرب في كلامها، وعدوا تكرار الاستثناء بعد كل جملة من باب العيّ واللكنة، مما يدل على أن الاستثناء يعود إلى كل جملة فإنه لو قال الاستثناء في كلامه بعد كل جملة لكان هذا قبيحاً في لغة العرب.

واستدلوا ثالثاً: بأن الجملتين اللتين تعقبهما الاستثناء متعاطفتان والجمل المتعاطفة تأخذ حكماً واحداً وتكونان بمثابة الجملة الواحدة، فعندما يقول: اضرب الجماعة أو أقم الحد على الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب، فإنه بالاتفاق يعود الاستثناء إلى الجميع، لأنه عطف مفرداً على مفرد، فعاد الاستثناء على الجميع، فهكذا إذا عطف جملة على جملة.

ومن ثمرات هذه المسألة: في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه) فقوله (إلا بإذنه) استثناء، يدل على أنه يجوز للرجل أن يجلس على تكرمة غيره بعد أن يستأذن منه، وهل يعود الاستثناء في قوله (إلا بإذنه) على الجملة الأولى في قوله (لا يؤمن

الرجل الرجل في سلطانه) ومن ثم نجيز لغير صاحب السلطان أن يتقدم بالإمامة متى أذن له صاحب الولاية والسلطان أو لا؟

من الفروع الفقهية التي تطبق عليها هذه القاعدة: مسألة القاذف التائب، هل تقبل شهادته بعد توبته أو لا؟ وبعضهم زاد مسائل أخرى وذلك أن الله عز وجل قال: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) ثم قال: (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) ثم عطف عليها فقال: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) فقوله: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) هل تعود إلى الجملة الأخيرة (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) فقط أو كذلك تعود إلى جملة (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا)؟ الحنفية يقولون: تعود إلى الجملة الأخيرة فقط، والجمهور قالوا: تعود إلى الجملة الأولى ايضًا، ولذلك وقع الاختلاف في قبول شهادة القاذف التائب.

فصل في الشرط

الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

والعلة: يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات.

والشرط: عقلي، وشرعي، ولغوي:

فالعقلي: كالحياة للعلم، والعلم للإرادة.

والشرعي: كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم.

واللغوي: كقوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" و"إن جئتني أكرمتك" مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء، فينزل منزلة التخصيص والاستثناء.

والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلمًا بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه؛ فإنه لو دخل لما خرج. فإذا قال: "أنت طالق إن دخلت الدار" معناه: أنك عند الدخول طالق.

وقوله: "له عشرة إلا ثلاثة" معناه: له عليّ سبعة، فإنه لو ثبت له عليه عشرة: لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل: لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك.

فقوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ} لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم كان الكلام مقصورًا على من وجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصلٍّ، ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط.

هذا نوع آخر من أنواع مخصصات العموم المتصلة، وقد تقدم معنا من مخصصات العموم المتصلة الاستثناء، وتبين أن الاستثناء يخصص بعض أفراد العام بحكم خاص بحيث يبين أن تلك الأفراد الخاصة لم تدخل في حكم العموم.

ومن أنواع المخصصات أيضاً: الصفة، والصفة عند الأصوليين أعم منها عند النحاة، فإن الصفة: كل لفظة تبين حال الموصوف سواءً كانت نعتاً أو كانت إضافةً أو كانت حالاً، فقوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) فقوله: (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) يسميه النحاة بدلاً وهو نوع من أنواع الصفة على طريقة الأصوليين.

وأما النوع الآخر من أنواع المخصصات المتصلة: الشرط، والمراد الشرط اللغوي، لأن الشرط كما ذكر المؤلف ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الشرط العقلي كاشتراط الحياة للعلم، فإنه لا يوجد من هو عالم إلا إذا كان حيًّا، وكذلك من أمثلته اشتراط العلم للإرادة، فلا يمكن أن يكون الإنسان مريداً الا لما يعلمه.

النوع الثاني: الشرط الشرعي، وهو الذي عرفه المؤلف في أول كلامه بأنه: مالا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، **ومن أمثلته**: الطهارة للصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ) فلا يوجد المشروط وهو الصلاة مع عدم الوضوء ولا يلزم من وجود الوضوء أن توجد الصلاة، وهذا النوع من أنواع الشروط قد تقدم الحديث عنه في مباحث الأحكام الوضعية، وسبق أن ذكرنا بعض الفروقات بين الشرط والمانع، والشرط والعلة، فإن الشرط الشرعي يخالف العلة بكون العلة إذا وجدت لابد أن يوجد الحكم، خلاف الشرط فقد يوجد ولا يوجد الحكم، وقول المؤلف: (ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم في الشرعيات) لأن الحكم الواحد قد يكون له أكثر من علة كما في نقض الوضوء، فقد لا يوجد الحدث ويوجد ناقض آخر من مثل: المس أو أكل لحم الجزور فيثبت الحكم هنا لوجود علة أخرى.

النوع الثالث من أنواع الشرط: الشرط اللغوي وهو المراد في هذا الفصل، وهو الذي يخصص به عموم الكلام، والشرط اللغوي له صيغ معينه فإن الشرط له أدوات منها: إن، وإذا، ومتى، ومن، وما، وأين، ونحو ذلك من الأدوات، وبعض هذه الأدوات حروف: كإذا وإن، وبعضها أسماء: كبقية أدوات الشرط.

والشرط اللغوي في الحقيقة نوع من أنواع الأسباب الشرعية، لأن الشرط اللغوي يثبت الحكم بوجوده وينتفي الحكم بانتفائه، كما لو قال: إن دخلتي الدار فأنت طالق، فإذا وجد دخول الدار ثبت الطلاق، وإن انتفى دخول الدار انتفى الطلاق، وهذا في حقيقته هو السبب الشرعي.

والشرط نوع من أنواع المخصصات المتصلة، وذلك أن الشرط يقيد الحكم بحالة وجود الشرط، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، **ومن أمثلة ذلك**: قول الله عز وجل: (فإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فقوله: (أنفقوا عليهن) فهذا هو الحكم، وهذا الحكم يتعلق بالمطلقات بالثلاث طلاقاً بائناً، فإنه قيد النفقة في حال الحمل، فدل هذا على أن غير حال الحمل لا يثبت الحكم وهو وجوب النفقة.

ويبدو أن هذا محل اتفاق في الجملة وثم بين المؤلف مسألة أخرى وهي: هل المخصصات المتصلة تخرج بعض أفراد العام أو لا، بحيث نقول هل المخصصات المتصلة تجعلنا نخرج بعض أفراد العام بحيث تكون تلك الأفراد دخلت في العام أولا ثم أخرجناها بواسطه الاستثناء أو الشرط، أو نقول بأن الاستثناء أو الشرط يبينان أن تلك الأفراد لم تدخل في العموم أصلاً، وقد تقدم معنا أن النحاة ينتهجون القول بأن المخصصات تخرج بعض أفراد العامة بعد دخولها فيه وذلك أنهم ينظرون لدلالة اللفظ مجردة ولا يلتفتون إلى مقصود المتكلم ومراده، بينما عند الأصوليين يقولون أن المخصصات تبين أن تلك الأفراد المخصوصة لم تدخل أصلاً في لفظ العموم ، ويستدلون عليه بأنها لو قيل بأن هذه الأفراد قد دخلت في العموم لما تمكن المتكلم من إخراجها بواسطة المخصصات المتصلة.

ومن أمثلة هذا: لو قال له عليّ عشرة إلا ثلاثة، فإننا لو قلنا إن الكلام يدل على ثبوت العشرة، وأن المتكلم أقر العشرة، ثم أخرج الثلاثة بقوله إلا ثلاثة لكان الإقرار في إثبات العشرة لازماً عليه ولكان قوله إلا ثلاثة دعوى تحتاج بينة ودليل.

ولكنه بالاتفاق أن قوله له علي عشرة إلا ثلاثة يراد به سبعة وأنه لا يحتاج إلى دليل لإخراج الثلاثة من كلامه ، ومثله أيضاً فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، فإنه لا يصح لنا أن نثبت الحكم لجزء الجملة المتقدم في قوله (فويل للمصلين) بحيث نثبت هذا الحكم لجميع المصلين ، بل لا بد من الالتفات إلى الجملة بجميع أفرادها ، وهذا يدلك على أن الأحكام اللغوية والشرعية فيما يتعلق في الكلام لابد أن يلاحظ فيه تمام الجملة ، وأنه لا يصح لنا أن نثبت حكماً بالنظر في جزء الجملة قبل النظر في تمامها ومكملها لأن الجملة الواحدة كالكلمة الواحدة ، وقد تقدم شيء من أمثلة هذا فيما تقدم.

الملف الصوتي الثامن والثمانون:

فصل: في المطلق والمقيد

المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهي النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}.

وقد يكون في الخبر، كقوله، عليه السلام: "لا نِكَاحَ إلَّا بِوَلِيّ".

والمقيد: هو المتناول لمعيّن، أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة: {وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ} قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.

وقد يكون اللفظ مطلقًا مقيدًا بالنسبة، كقوله تعالى: {رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات.

ويسمى الفعل مطلقًا، نظرًا إلى ما هو من ضرورته من: الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة والمحل للأفعال المتعدية، وقد يتقيد بأحدها، دون بقيتها والله أعلم.

ذكر المؤلف في هذا الفصل المطلق والمقيد، **والأسماء على ثلاثة أنواع أو أربعة أنواع:**

النوع الأول: العام وهو: المستغرق لجميع أفراد جنسه، كقولك: خلق الله الناس.

النوع الثاني: المطلق، **والمراد به:** الشائع في جنسه.

فالأول عمومه شمولي يشمل جميع الأفراد، والثاني عمومه بدلي فهو يشمل جميع الأفراد على جهة البدلية لا على جهة الاستغراق، **ومن أمثلة ذلك:** ما لو قلت: له علي درهم، فأي درهم يصدق عليه هذا اللفظ، والعام في تقدير (كل) بينما المطلق في تقدير (أي).

النوع الثالث: المعين، وهو الذي يصدق على واحد بعينه.

النوع الرابع: الخاص، وهو الذي يقتصر في دلالته على أفراد قليلة، والمعين مثل: زيد وخالد، وهذا الرجل، والعموم يرد إليه التخصيص الذي يتعلق بالأفراد، والمطلق يرد عليه التقييد الذي يتعلق بالصفات.

قد عرف المؤلف المطلق: بأنه **(المتناول)** أي اللفظ المتناول **(لواحد لا بعينه)**، قوله (المتناول لواحد لإخراج العام فإنه يشمل جميع أفراد الجنس، وقوله (لا بعينه) لإخراج المعين والخاص، وقوله (باعتباره حقيقة شاملة لجنسه) أي أن المطلق فرد شائع في الجنس.

وصيغة المطلق: النكرة في سياق الإثبات، سواء كانت في الأمر كما لو قال: أعتق رقبة، ومنه فتحرير رقبة، أو كان في الخبر كما لو قال: له علي درهم، ومنه حديث: "لا نكاح إلا بولي" فإنه كلمة (بولي) نكرة في سياق الإثبات، لأن الاستثناء من النفي إثبات فتكون مطلقة.

وحكم المطلق: أنه يصدق على أقل مسمى، ولا يلزم الإتيان بجميع أفراده.

ويُلاحظ أن المطلق قد لا يقتصر على الواحد، ففي بعض المرات يدل على جمع كما في الجمع المنكر، فلو قال: احضر لي أقلامًا، لعد قوله أقلامًا من المطلق، لأنه نكرة في سياق الإثبات.

وقسم المؤلف المقيد إلى نوعين:

الأول: المعين، كقوله: زيد وخالد وهذا الرجل.

القسم الثاني من أقسام المقيد: اللفظ المتناول لغير معين لكنه موصوف بأمر زائد على حقيقة جنسه، **من أمثلة ذلك**: في قوله تعالى: (وتحرير رقبة مؤمنة) فإن لفظة (مؤمنة) قيد قُيدت به الرقبة، والرقبة مطلقة لأنها نكرة في سياق الإثبات، ومثله: في قوله: (فصيام شهرين متتابعين) فإن الصيام مطلق لأنه نكرة في سياق الإثبات، ثم قيده بقيدين: **الأول**: أن يكون شهرين، **والثاني**: أن يكون متتابعين.

ثم ذكر المؤلف مسألة أخرى تتعلق بالإطلاق والتقييد النسبي:

فإن بعض السياق قد يكون مطلقًا من جهة مقيدًا من جهة أخرى، ومن ثم يكون مطلقًا مقيدًا بالنسبة، فإن المطلق أو أي فرد لا يكون في الخارج إلا وله صفات متعددة، فإذا قُيد المطلق بإحدى صفاته فإن بقية الصفات تكون مطلقة، **ومثل لها المؤلف**: بقوله: (وتحرير رقبة مؤمنة) فهي مقيدة بالنسبة للإيمان لكن بقية الصفات لم تذكر فتكون مطلقة بالنسبة لبقية الصفات مثل: الطول والقصر وجودة العمل والبلد والمهنة، وذلك أن الفعل قد يُتصور في الذهن وجوده مجردًا، لكن في الخارج لا يوجد إلا بوجود ما هو من ضرورته كفاعله ومكانه وزمانه وآلته والمفعول به، والمطلق قد يأتي في مرات بدون ذكر أي صفة له فيكون مطلقًا عامًا، وفي مرات يقيد بالنسبة لبعض صفاته فيكون مطلقًا بالنسبة لبقية الصفات.

حكم المطلق: أنه يجوز الاكتفاء فيه بأي فرد من أفراده، **وحكم المقيد**: أنه يلتزم فيه بذلك القيد بحيث لا يحصل الامتثال إلا بوجود الفرد الشائع عند تقييده بذلك القيد المذكور معه، فإذا ورد المطلق وقُيد في نفس السياق لابد من التزام ذلك القيد ولا يعد المرء ممتثلاً إلا عند وجود القيد معه، ولكن إذا ورد المطلق في سياق والمقيد في سياق آخر، فهل يحمل المطلق على المقيد أو يبقى المطلق على إطلاقه؟

وهذا ما ذكره المؤلف في الفصل الآتي.

فصل: في حمل المطلق على المقيد

إذا ورد لفظان: مطلق ومقيد، فهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

أن يكون في حكم واحد، بسبب واحد، كقوله، عليه السلام: "لا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ"، وقال: "لا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ"، فيجب حمل المطلق على المقيد.

وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه؛ لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس.

وقد بينا فساد هذا، فإن قوله: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} ليس بنص في إجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه، مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط، فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالعتق في كفارة الظهار، والقتل، قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان، وأطلقها في الظهار.

فقد روي عن الإمام أحمد –رحمه الله– ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد، وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا، وقول جل الحنفية، وبعض الشافعية.

واختار القاضي: حمل المطلق على المقيد.

وهو قول المالكية، وبعض الشافعية، لأن الله تعالى قال: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}، وقال في المداينة: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ}، ولم يذكر عدلان ولا يجوز إلا عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد.

ولأن العرب تطلق في موضع، وتقيد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه.

كما قال: نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك أرض والرأي مختلف

وقال آخر:

وما أدري إذا يمّمتُ أرضًا ... أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

وقال أبو الخطاب: يبني عليه من جهة القياس؛ لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر.

فإن كان ثَمَّ مقيدان بقيدين مختلفين ومطلقًا: ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه.

ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة، إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟

والأسباب المختلفة تختلف -في الأكثر- شروط واجباتها.

ثم يلزم من هذا تناقض؛ فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: {ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ}، ومطلق في اليمين، فعلى أيهما يحمل؟

وفي المواضع التي استشهدوا بها: كان التقييد بأمر آخر، والله أعلم.

القسم الثالث:

أن يخلف الحكم: فلا يحمل المطلق على المقيد، سواء اتفق السبب أو اختلف، كخصال الكفارة، إذا قيد الصيام بالتتابع، وأطلق الإطعام؛ لأن القياس شرطه: اتحاد الحكم، والحكم ههنا مختلف.

ذكرا المؤلف هنا حالات حمل المطلق على المقيد، وذلك أنه إذا وردنا خطابان أحدهما مطلق والآخر مقيد، فهل يحمل المطلق على المقيد بحيث لا يحصل الامتثال إلا عند اعتبار القيد؟ أو نقول بأنه لا يحمل المطلق على المقيد وبالتالي يجوز الامتثال ولو بدون وجود صفة القيد؟

وقد قسم العلماء هذه المسألة إلى ثلاثة أقسام، باعتبار الحكم واعتبار السبب:

القسم الأول: عند الاتحاد في الحكم والسبب، فحينئذ هل يحمل المطلق على المقيد أو لا؟ **ومن أمثلة ذلك**: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يمسكن أحدكم ذكره بيمنيه" ثم قال في حديث آخر: "لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول" فقيد الثاني بلفظة (وهو يبول) فهل نحمل المطلق على المقيد فنقول: إن المنع من إمساك الذكر باليمين خاص بحالة البول فقط؟ أو نقول بعدم حمل المطلق على المقيد ومن ثم نقول: لا يجوز إمساك الذكر باليمين لا حال البول ولا في حال غيره؟ **مثال آخر**: جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من لم يجد نعلين فليلبس خفين" فكمله (خفين) مطلقة لأنها نكرة في سياق الإثبات، ولم يقيد ذلك بقيد، ثم جاءنا في الحديث الآخر: "من لم يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين" فقُيد الحكم بهذه الصفة، جمهور أهل العلم يقولون: بأن المطلق يحمل على المقيد في هذه الحال، وذلك لأن كلام الشارع يحمل بعضه على بعضه الآخر، قالوا وفي ذلك: في حمل المطلق على المقيد إعمال الدليلين وهو خير من إهمال أحدهما. وقد نسب المؤلف خلافًا في هذه المسألة للإمام أبي حنيفة، فقال: بأن المطلق لا يحمل على المقيد عند اتحاد الحكم والسبب، وهناك ثلاث طرائق في التعريف بمذهب الإمام أبي حنيفة، **منهم من يقول**: بأنه يقول: بأنه لا يحمل عليه مطلقًا، **ومنهم من يقول**: بأن حمل المطلق على

المقيد زيادة في النص وهي نسخ، وعلى ذلك إذا وجدت شروط النسخ فإنه يحمل المطلق على المقيد، وأما إذا لم توجد شروط النسخ فلا يصح حمل المطلق على المقيد، **والقول الثالث في حقيقة مذهب الإمام أبي حنيفة أنه يقول:** إن كان المقيد متقدمًا فإن المطلق يكون ناسخًا له، وإن كان المقيِّد جاء متأخراً حمل المطلق على المقيد، فهذه ثلاثة طرائق في حكاية مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

وقد استدل المؤلف لهذا القول: بأن حمل المطلق على المقيد من باب النسخ، بناءً على قول الحنفية بأن الزيادة على النص نسخ، والنسخ لا يكون بواسطة القياس، وحمل المطلق على المقيد غايته أن يكون قياساً، **قال المؤلف:** (وقد بيّنا فساد هذا) أي تقدم معنا في مباحث النسخ أن الزيادة على النص ليست نسخاً، **ومثل المؤلف لذلك:** بقوله (فتحرير رقبة) فهذا مطلق، لأن (رقبة) نكرة في سياق الإثبات فلا يكون نصاً في إجزاء الكفارة التي تكون برقبةٍ كافرة، ومن ثم هي محتمِلة لأن تُقَيد بالمؤمنة بحيث لا تجزئ الرقبة الكافرة، فإذا ورد التقييد بصفة الإيمان فهذا دليل على أنه لا يجزئ إلا المؤمنة، فوجب اعتبار القيد والالتزام به.

ثم ذكر المؤلف القسم الثاني: وهو عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، بحيث يكون الحكم واحداً في المطلق والمقيد، لكن سببهما مختلف، **وقد مثل له المؤلف:** بكفارة الظهار وكفارة القتل، فإنه في كفارة القتل قال: (فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ)، وفي كفارة الظهار قال: (فتحرير رقبة)، فهل يحمل المطلق على المقيد وبالتالي نقول بأنه لا يجزئ إلا الرقبة المؤمنة؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: بأن المطلق لا يحمل على المقيد، وقد حكاه المؤلف رواية عن أحمد وقال به كثير من الحنفية وبعض الشافعية، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها:**

الدليل الأول: أن حمل المطلق على المقيد يخالف مقتضى اللغة في اللفظ المطلق، فمقتضى اللغة في اللفظ المطلق أن يبقى على إطلاقه وألا يقيد، ومن ثم لا وجه لنا في حمل المطلق على المقيد لعدم وروده عن العرب.

الدليل الثاني: بأن هناك عدد من الأحكام المتحدة ومع ذلك يختص بعضها بقيود لا توجد في بعضها الآخر، فهذا الغسل لا يشترط فيه ترتيب ولا موالاة بينما الوضوء يشترط فيه الترتيب والموالاة عند كثير من الفقهاء، ومع ذلك لم يقيد الغسل بما قيد به الوضوء.

واستدلوا بدليل آخر فقالوا: بأن بعض المطلقات يرد لها تقييدات بقيود مختلفة متضادة، وفي هذه الحال لا يمكن حمل المطلق على المقيد، ومن ثم يجب التوقف وعدم حمل المطلق على المقيد في جميع مواطنه، **ومثلوا**

لهذا: بالتتابع في الصيام، فإنه قد ورد الصيام مطلقاً، وقُيد الصيام في بعض المواطن بالتتابع كما في كفارة القتل وكفارة الظهار، وقُيد بالتفريق كما في كفارة فاقد الهدي في الحج، ومن ثم لا يصح أن نحمل المطلق على المقيد في هذه الحال قالوا وهكذا في بقية المواطن لا نحمل المطلق على المقيد.

وفي هذا نظر، لأنه في هذه الصورة وجد قرينة تدل على عدم حمل المطلق على المقيد، والخلاف إنما هو في حال عدم وجود قرينة تدل على حمل المطلق على المقيد أو عدمه.

والقول الثاني في هذه المسألة: بأنه يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، وقد قال بهذا القول المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها**:

الدليل الأول: وقوع الإجماع على حمل المطلق على المقيد في عدد من المواطن، **ومن ذلك**: أن المطلق في قوله: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) الذي لم يذكر فيه صفة العدالة، قُيد بقوله: (وأشهدوا ذوي عدل منكم) الذي فيه اشتراط العدالة باتفاق أهل العلم، مما يدل على أن المطلق هنا حُمل على المقيد فكذلك بقية الألفاظ المطلقة.

الدليل الثاني: قالوا بأن العرب من شأنها أن تُطلق في موطن وتُقيد في موطن وأنه يحمل المطلق على المقيد، والكتاب والسنة جاء بلغة العرب، فما يجري على لغة العرب في لسانها يجري على الكتاب والسنة، وقد أوردوا في ذلك أشعارًا، منها قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأي مختلف

فالرضا ذكر في الحال الثاني وقيد الحال الثاني بالرضا وأُطلق الوصف في الجملة الأولى، فيحمل المطلق على المقيد فكأنه قال: نحن راضون بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ، ومثله في قول الشاعر:

وما أدري أذا يممت أرضاً ... أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

فإنه في البيت الأول لم يذكر الشر، فقال أريد الخير ثم قال أيهما يليني، فأيهما ضمير يعود إلى مثنى ولم يذكر قبله إلا واحد هو الخير فقط، حينئذ يحمل المطلق الوارد في البيت الأول على المقيد الوارد في البيت الثاني.

وأصحاب القول الأول يقولون: هذه المواطن وردت فيها أدلة أو قرائن تدل على حمل المطلق على المقيد، فالتقييد هنا لدليل خارجي وليس لمجرد اللغة.

القول الثالث في المسألة: بأن حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب إنما يكون على جهة القياس، ومن ثم لا بد من وجود شروط القياس عند حمل المطلق على المقيد، بخلاف أصحاب القول الثاني فإنهم يقولون بأن الحمل ثابت من جهة لغة العرب، وقد نسب المؤلف هذا القول لأبي الخطاب،

وإن كان طائفة يرون أن أبا الخطاب يقول بحمل المطلق على المقيد مطلقًا، وذلك أن كلام أبي الخطاب يُشعر بأنه يرى حمل المطلق على المقيد على جهة القياس سواءً وافقه قياس أو لا، **إذاً عندنا منهجان:**

منهج يقول: بأن المطلق يحمل على المقيد من باب القياس، وبالتالي لا يشترط وجود قياس ولا يشترط وجود علة وإنما يشترط فيه شروط القياس.

والمنهج الثاني: يفسر كلام أبي الخطاب بأن مراده حمل المطلق على المقيد إذا دل عليه قياس آخر.

وهذا التفسير الثاني بعيد وذلك لأن القياس دليل مستقل، والكلام هنا في الدلالة اللغوية.

والأظهر من أقوال أهل العلم هو: القول بحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم ولو اختلف السبب.

وبقي مسألة: ما لو ورد مطلق وورد مقيدان بقيدين مختلفين، فحينئذٍ ننظر ما هو أقرب المقيدين لذلك المطلق، وقيل بأنه لا يحمل المطلق على المقيد في هذه الحال.

القسم الثالث: إذا اختلف الحكم فإنه لا يحمل المطلق على المقيد، وذلك لأن حمل المطلق على المقيد لاتحاد الحكم، وهنا لا اتحاد في الحكم فيبقى على الأصل بعدم حمل أحدهما على الآخر.

ومن فروع هذا القسم الأخير: أن كفارة القتل لم يذكر فيها وجوب الإطعام، وكفارة الظهار ذكر فيها وجوب الإطعام، فحينئذ لا يصح حمل المطلق في آية القتل على المقيد في آية الظهار.

فالقاتل خطأ الذي لا يجد الرقبة وعجز عن الصيام لا ينتقل للإطعام، لأنه لم يذكر في كفارة القتل، وذِكرُه في كفارة الظهار حكم مستقل، فهناك وجوب إطعام ستين مسكينًا وهذا حكم مستقل.

وقد يقع الاختلاف بين أهل العلم في بعض الصور هل هي من القسم الثاني أو من القسم الثالث، **ومن أمثلة ذلك**: أن الله عز وجل قال في آية الوضوء: (وأيديكم إلى المرافق) فقيد غسيل اليدين بكونه إلى المرافق، وفي آية التيمم قال: (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) فأطلق ولم يذكر قيداً، فهل نقول يحمل المطلق على المقيد وبالتالي في التيمم يجب مسح الساعد إلى المرفق؟ أو نقول بأنه لا يحمل المطلق على المقيد وبالتالي يجزئ مسح الكفين؟ وهذه المسألة من مواطن الخلاف بين أهل العلم:

فالجمهور قالوا: بأنه يمسح إلى المرفقين، لأن آية الوضوء مقيدة بكونها إلى المرفقين، قالوا: والحكم واحد فيهما كلاهما طهارة.

وقال آخرون: الحكم مختلف فهناك تيمم وهنا وضوء ووجوب الوضوء ووجوب الغَسل غير المسح في التيمم فاختلف الحكم وبالتالي كان المسح في التيمم للكف فقط.

وأشير هنا إلى مسألة متعلقة بهذا وهي: **أن الصفات على نوعين:**

صفات يراد إعمال مفهوم المخالفة فيها، فحينئذٍ يقال بالتقييد فيها كما في قوله: (وهو يبول) هذه صفة لها مفهوم مخالفة وبالتالي يقيد المطلق بها، وهناك قيود لا يُعمل مفهوم المخالفة فيها، كما في الألقاب التي هي أسماء الذوات فحينئذٍ لا يحمل المطلق فيها على المقيد، **ومن أمثلة ذلك**: في حديث: "من استصبح على سبع تمرات لم يضره سحر ولا سم" ورد في بعض ألفاظه: "من استصبح على سبع تمرات من المدينة" ولفظة المدينة لقب لأنها اسم ذات وبالتالي لا يحمل المطلق على رواية المقيد، لأن رواية المقيد لا يصح إعمال مفهوم المخالفة فيها.

الملف الصوتي التاسع والثمانون:

باب: في الفحوى والإشارة

فصل: فيما يقتبس من الألفاظ من فحوها وإشارتها لا من صيغها

وهي خمسة أضرب.

الأول: يسمى اقتضاء.

وهو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به: إما ألا يكون المتكلم صادقًا إلا به، كقوله: "لا عمل إلا بنية"، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعًا بدونه، كقوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ}.

أي: فأفطر فعدَّة، وقولهم: "أعتق عبدك عني وعليَّ ثمنه" يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به.

أو من حيث يمتنع وجوده عقلًا بدونه، كقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه.

ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب: كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} يفهم منه: كون السرقة علة، وليس بمنطوق به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وكذا قوله تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ} أي: لبرهم {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} أي: لفجورهم.

وهذا قد يسمى "إيماء" و"إشارة" و"فحوى الكلام" و"لحنه" وإليك الخيرة في تسميته.

الضرب الثالث: التنبيه:

وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصودة، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى: {فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}.

ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى.

فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين؛ لما فهمنا منع القتل، إذ قد يقول السلطان، إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: اقتله، ولا تقل له: أف.

ويسمى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ.

واختلف أصحابنا في تسميته قياسًا.

فقال أبو الحسن الجزري وبعض الشافعية: هو قياس؛ لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم، لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياس.

وإنما ظهر فيه المعنى، فسبق إلى الفهم من غير تأمل، فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل: قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر.

وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه، في حال جموده، أو كونه مائعًا بغير الفأرة.

وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية، وبعض الشافعية، ليس بقياس، إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق على الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذا كان هو الأصل في القصد، والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم.

ومن سماه قياسًا: سلم أنه قاطع، فلا تضره تسميته قياسًا

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه، ولا يفيد القطع، كقولهم: "إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة" فهذا ليس بقاطع، إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه، والكفار يحترز من الكذب لدينه.

وأما الفاسد من هذا الضرب: فنحو قولهم: "إذا جاز السلم في المؤجل: ففي الحال أجوز، ومن الغرر أبعد" فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل: بعده من الغرر ليلتحق به الحال، بل الغرر مانع، احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه.

ولو كان بُعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الأصل، فكيف يصح الإلحاق؟

تنقسم دلالة اللفظ إلى منطوق وهو دلالة اللفظ في محل النطق، وإلى مفهوم وهو دلالة اللفظ في غير محل النطق، **ومن أمثلة ذلك**: قول الله عز وجل: (فلا تقل لهما أف)

فهنا منطوق اللفظ: المنع من التأفيف، ومفهومه: المنع من كافة أنواع الأذى.

وقد عقد المؤلف هذا الفصل في بيان أحكام المفهوم وهناك أشياء يتفق على أنها من المنطوق كالنص والظاهر، وهناك أشياء يتفق على أنها من المفهوم كالتنبيه ودلالة الاقتضاء، وهناك أشياء يقع الاختلاف هل هي من المنطوق أو من المفهوم؟

ومن أمثلة ذلك: دلالة الحصر قد قال طائفة: بأنها من المنطوق، وقال آخرون: بأنها من المفهوم.

وهناك نوع رابع وقع الاختلاف فيه هل هو من المفهوم أو ليس من المفهوم وهو دليل الخطاب المعروف باسم مفهوم المخالفة، قد عقد المؤلف هذا الفصل في دلالة المفهوم، وبهذا نعلم أن فهم الكلام العربي ليس من الأمور الاعتباطية بل له قواعد وطرائق وألفاظ.

قال المؤلف هنا (**باب في الفحوى والإشارة**) وكلمة الفحوى للعلماء فيها عدد من الأقوال: فمنهم من يجعل المفاهيم هي الفحوى بكافة طرقها، ومنهم من يقصر اسم الفحوى على دلالة الاقتضاء والإيماء، وأما الإشارة فالمراد بها: دلالة اللفظ على معنى تابع لم يُسَق الكلام من أجله، **من أمثلة ذلك**: في قوله تعالى: (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) فإن هذه الآية تجيز الجماع إلى الفجر هذا منطوقها وهي تشير إلى جواز تأخير الاغتسال إلى ما بعد طلوع الفجر لأن من مقتضى أو من إشارة جواز الجماع إلى الفجر أن يكون الاغتسال بعد دخول وقت الفجر، فهذا هو المشهور في اسم الإشارة وإن كان المؤلف قد جعل دلالة الإيماء بلفظ الإشارة فإنه بعد أن ذكر دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء قال (وهذا قد يسمى إيماءً) الذي هو فهم التعليل (وإشارةً) والمشهور أن لفظ الإشارة إنما يصدق على المعنى الجديد ذكرناه قبل قليل وفحوى الكلام ولحنه، لحن الكلام كثير من أهل العلم يرى أنه يسمى به مفهوم الموافقة.

وقد ذكر المؤلف في هذا الفصل فقال: (**وهي خمسة أضرب**) ولم يعدّ الا أربعة أولها دلالة الاقتضاء، وثانيها دلالة الإيماء متعلقة بالتعليل، وثالثها دلالة التنبيه، ورابعها دليل الخطاب المعروف بمفهوم المخالفة، ولم يذكر امرا خامسا، ثم قال في الفصل الذي يليه بأن هناك صورًا أنكرها منكرو المفهوم بناءً على أنها من المفهوم وليست من المفهوم، فيبدو أنه قد أراد الحصر بالنوع الخامس وقوله هنا (منكرو المفهوم) أي مفهوم المخالفة وعلى كلٍ هناك نوع آخر وهو دلالة الإشارة كما تقدم في الكلام.

أما النوع الأول فهو دلالة الاقتضاء، **المراد به**: أن يكون في اللفظ أو في الكلام حذف لا يصح الكلام إلا بتقدير ذلك اللفظ، ودلالة الاقتضاء ليست من المنطوق لأنه لم يتلفظ بذلك المحذوف ولذلك يرون أنها من أنواع دلالات مفاهيم وليست من المنطوق.

ودلالة الاقتضاء يقول بها أهل اللغة وذلك أنه من القواعد عند أهل اللغة جواز حذف ما يُعلم.

إذا تقرر هذا فإن دلالة الاقتضاء على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ألا يصدق كلام المتكلم إلا بذلك التقدير فحينئذ نقدر ذلك المحذوف من أجل أن يصح الكلام، وقد مثل له المؤلف بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا عمل إلا بنية) فإننا نجد أعمالاً تفعل بدون نية لم يقصدها أصحابها ومن ثم احتجنا إلى أن نقدر (لا عمل صحيح شرعًا إلا بنية) من أجل أن يصح هذا الكلام، وإن كان بعضهم قد قدر في قوله (لا عمل إلا بنية) أي لا عمل يؤجر عليه إلا بنية، فالمقصود أن هذا اللفظ لا عمل إلا بنية لا يصح إلا بتقدير هذا المحذوف.

النوع الثاني من أنواع دلالات الاقتضاء: ما يمتنع وجود الملفوظ من طريق الشرع بدون ذلك التقدير، وقد مثل له المؤلف بقول الله عز وجل في الصيام: (فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فهذا الكلام ظاهره: أن كل مسافر يجب عليه القضاء لكن قد جاءت الشريعة بأن المريض والمسافر إذا صاما في رمضان صح صيامهما ولم يجب عليهما القضاء، ومن ثم لا يصح هذا اللفظ إلا بتقدير قولنا (فمن كان منكم مريضًا أو على سفر) فأفطر، وقوله: (فعدة) أيضا هذا يحتاج إلى تقدير لأن لا يكون الكلام صدقًا إلا بتقدير فيجب عليه أن يصوم عدة أيام مماثلة لتلك الأيام، وقد حكي عن بعض الظاهرية القول: بعدم صحة صيام المسافر ولم يجعلوا فطر المسافر رخصة وإنما جعلوه عزيمة، وإن كان هذا لا يثبت فيما يتعلق بالمرض.

وذكر المؤلف مثالاً آخر: في قول القائل (اعتق عبدك عني وعلي ثمنه) فكأنه قال بع علي عبدك ثم أوكلك في عتق هذا العبد، فهذا التقدير هو الذي يصح به الكلام، لأنه لا يجوز للإنسان أن يعتق مملوكًا لغيره فقوله (اعتق عبدك عني) لا يصح ظاهره شرعا، لأنه لا يصح أن يتصرف الإنسان في ملك غيره، ومن ثم قدرنا الكلام كأنه قال: بعني عبدك ثم وكلتك في عتقه عني وسأدفع لك ثمنه، قال المؤلف: (فإن هذا يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق المتكلم به).

النوع الثالث من أنواع دلالات الاقتضاء: ما لا يوجد المذكور بدون المقدر، إذًا النوع الثالث: أن يكون ظاهر الكلام ممتنع الوجود من جهة العقل حتى يتم تقدير ذلك المحذوف.

ومن أمثلته: قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) فإن التحريم لا يكون إلى الذوات وإنما يكون إلى الأفعال، ومن ثم نحتاج إلى فعل نقدره هنا من أجل أن يصح الكلام عقلاً به، فنقدر فعلاً مناسبًا كما لو قلت (حرمت عليكم أمهاتكم) أي: وطئهن أو العقد عليهن.

ومن أمثلة هذا النوع: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل) فإن العجل في ذاته لا تشربه القلوب لذلك يمتنع وجود هذا الأمر عقلاً بدون تقدير وحذف يصح الكلام معه، فيكون تقدير الكلام: وأشربوا في قلوبهم حب العجل.

وهنا مسألة وهي: هل دلالة الإضمار عامة أو هي خاصة؟

فلما قال مثلاً (حرمت عليكم الميتة) هنا هل التحريم نحتاج فيه إلى تقدير فعل واحد؟ (حرمت عليكم الميتة) الميتة ذات والذوات لا يتعلق بها التحريم وإنما يتعلق التحريم بفعل للمكلف المخاطب، فهنا (حرمت عليكم الميتة) ماذا نفعل بها؟

للعلماء فيها ثلاث أقوال:

طائفة قالوا: بأنها مجملة لأن الكلام لا يصح إلا بتقدير والكلمات التي يمكن تقديرها هنا متعددة وليس أحدها بأولى من الآخر.

وقالت طائفة: بأننا نبحث عن التقدير المناسب من جهة العرف فنجعل المقدر أمرًا واحد فلما قال (حرمت عليكم الميتة) يعني أكلهن.

والقول الثالث يقول: بأن دلالة الاقتضاء تفيد العموم وبالتالي فإننا نقدر جميع الأفعال مالم يأت دليل باختصاص أحد هذه المعاني.

ومن أمثلة ذلك: في قولة (حرمت عليكم الميتة) قالوا بأنه يحرم أكلهن ويحرم بيعهن ويحرم الانتفاع بهن إلى غير ذلك من الأفعال، فهم قدروا جميع الأفعال التي يصلح الكلام لها.

وهذا القول له وجاهته لكن هناك أفعال لم تحرم بالنسبة للميتة، قالوا تلك الأفعال التي لم تحرم لم تدخل في اللفظ لوجود دليل خاص.

فمثلا النظر إلى الميتة لم يدخل في هذا لأنه قد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر لشاة ميتة، وهكذا سحب الشاة الميتة فإنه لا يدخل في الآية لوجود دليل يدل على اختصاص هذا الفعل وعدم دخول هذا الفعل في عموم دلالة الاقتضاء في هذه الآية.

النوع الثاني من أنواع الدلالات: دلالة الإيماء.

والمراد بدلالة الإيماء: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب وذلك أن يأتي حكم ويقارنه وصف أو فعل فيدلنا ذلك على أن ذلك الوصف أو ذلك الفعل هو العلة التي نتج الحكم من أجلها.

ومن أمثلة ذلك: قوله: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فقطع اليد حكم شرعي وقد قارنه وصف مناسب لهذا الحكم بقوله (والسارق والسارقة).

ودلالة الإيماء من دلالات المفهوم وليست من دلالات المنطوق، وهناك طرائق معينة وأساليب خاصة في دلالة الإيماء فليست دلالة الإيماء من الأمور الاعتباطية بل لها قواعد.

وسيأتي معنا في مباحث القياس أن دلالة الإيماء لها ستة أساليب لغوية، **هذه الآية تشتمل على اثنين**:

أولهما: تعقيب الحكم على الوصف بحرف الفاء فإن هذا من أنواع دلالة الإيماء، وقد رتب حكم (فاقطعوا) على وصف (والسارق والسارقة) بواسطة الفاء مما يدل على أن هذا الوصف علة لهذا الحكم.

والنوع الثاني مما اشتملت عليه هذه الآية: أنه إذا اقترن الحكم بوصف مناسب لتشريعه دل ذلك على أن هذا الوصف علة لذلك الحكم، وقطع اليد هذا حكم قارنه وصف مناسب لتشريع هذا الحكم وهو وصف السرقة فقلنا بأنه يعلل لحكم وجوب قطع اليد بالسرقة، وسيأتي معنا بقية الأنواع من أنواع دلالات الإيماء، وذكر منها المؤلف أيضا قول الله عز وجل: (إن الابرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم) ومقتضى هذا أن يفهم أن الحكم وهو قوله في نعيم يتعلق بوصف الأبرار أي لبرهم وهكذا في قوله (وإن الفجار لفي جحيم) وقد أشار المؤلف إلى أن هذا النوع قد يقع الاختلاف في اسمه عند العلماء.

النوع الثالث من أنواع المفاهيم والدلالات: التنبيه.

والمراد به: مفهوم الموافقة، **والمقصود بهذا النوع**: أن يكون هناك مسكوت يناسب أن يكون حكمه مماثل لحكم المنطوق لوجود معنى المنطوق فيه، وقد قال المؤلف في تعريفه بأنه: فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده.

وقد اختلف العلماء في تسميته، فمنهم من سماه بالتنبيه، ومنهم من سماه بمفهوم الموافقة، ومنهم من سماه فحوى اللفظ، ومنهم من سماه لحن اللفظ وعلى كلٍ فحكمه واحد.

وهذا النوع يشترط له ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون الحكم ثبت في المنطوق لمعنى وليس لأمر تعبدي.

والشرط الثاني: أن يكون ذلك المعنى موجودًا في الأدنى وأن يكون موجودًا في الأعلى ولا يوجد مانع من إلحاقه به، **ومفهوم الموافقة ينقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: مفهوم أولوي، بحيث يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، كما في قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) فإنه يفهم منه المنع من الضرب وهذا المحل أولى بالحكم من المنطوق به.

النوع الثاني: مفهوم الموافقة المساوي بحيث يكون المعنى في المسكوت يماثل المعنى في المنطوق به، ومن أمثلته قوله تعالى: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارا) فنهى هنا عن أكل مال اليتيم فيفهم منه أن إتلاف مال اليتيم بدون أكل له يدخل في هذا الحكم لأنه يماثله في المعنى.

سؤال: في قوله: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره) هل يعمل فيه بمفهوم الموافقة؟ نقول: نعم، إذا ثبت الحكم في الذرة يثبت فيه ما هو أكثر من الذرة، هل هذا مفهوم موافقة أولوي أو مفهوم موافقة مساوي؟ هذا مفهوم موافقة أولوي.

إذا تقرر هذا فإن مفهوم الموافقة محل اتفاق في الجملة على أنه يحتج به ولكن بمراعاة الشروط السابقة.

واختلفوا في طريق الاحتجاج بمفهوم الموافقة هل هو من طريق اللغة أو من طريق القياس؟

فإن طائفة من أهل العلم قالوا: بأن مفهوم الموافقة إنما يستدل به من طريق القياس، وقد يسمونه القياس الجلي كما قال بذلك طائفة من الشافعية، وحينئذ نعرف أن الشافعية يرون أن هذا النوع قياس بينما الجمهور يرون أنه دلالة لغوية.

ما ثمرة هذا البحث وما نتيجة الاختلاف؟

من قال بأن بمفهوم الموافقة قياس اشترط فيه شروط القياس، ومن قال بأنه دلالة لغوية لم يشترط فيه شروط القياس.

وقد ذكر المؤلف الاختلاف في هذا، فذهب طائفة: إلى أن مفهوم الموافقة من القياس قد نسبه المؤلف إلى بعض الشافعية وإلى بعض الحنابلة.

واستدلوا على ذلك: بأن المسكوت عنه لا يتم إلحاقه بالمنطوق به إلا عند وجود الجامع في كل منهما وبالتالي كان من القياس.

والقول الثاني: بأن هذا ليس من القياس، قالوا: لأنه يسبق إلى الفهم ولا يحتاج إلى تأمل ولا استنباط، ولأن الحكم لا يثبت إلا لوجود معناه فحينئذٍ إذا وجد ذلك المعنى في أي محل فإنه يلحق به لغة.

وأجاب الأولون عن هذا بأن قالوا: بأنه ظهر المعنى هنا فحينئذٍ لم يكن هناك حاجة إلى التأمل فأشبه بالقياس المنصوص على علته، وأشبه إلحاق الجوع بالغضب في منع القاضي من الحكم بين الخصمين لوجود معنى تشويش الذهن.

ولعل القول القائل بأن هذه الدلالة لغوية أولى، لأن العرب لا زالت تفهم من ألفاظ الكلام بطريق دلالة التنبيه.

وقد ذكر بعضهم عن بعض الظاهرية أنه خالف في هذا النوع من أنواع الدلالات وبناءً على أن مفهوم الموافقة من القياس.

وكثير من أهل العلم قالوا بأن المنع أو بأن نسبة هذا القول إلى الظاهرية إنما هو نسبة ظاهرية وليست حقيقية، وبالتالي قالوا بأن هذا الخلاف فيه مكابرة فلا يعتبر، ومنهم من قال بأن الظاهرية إنما خالفوا بناءً على ظنهم أنه من القياس فإذا تبين أنه من اللغة لم يبق لهم مخالفة.

والناظر في كتب الظاهرية يجد أنهم ينصون على عدم حجية مفهوم الموافقة المسمى دلالة التنبيه، وقد ورد لهم فروع كثيرة منطلقة من هذا المعنى.

فمثلا: قال ابن حزم: بأن البول في النهر ممنوع منه لورود النهي بذلك أما لو وضع بوله في إناء ثم صب ذلك البول في النهر قال لا يدخل في هذا النهي مع أن دلالة التنبيه تقتضي أن هذه الصورة تماثل تلك الصورة في المعنى فيمنع منها.

ومفهوم الموافقة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مفهوم الموافقة القطعي: وهو الذي يجزم فيه بثبوت الحكم في المسكوت عنه، ومن أمثلة هذا في قوله: (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) فإنه يستفاد منه على سبيل القطع المنع من ضربهما.

والنوع الثاني من أنواع مفهوم الموافقة: المفهوم الظني وذلك أن يكون أحد شروط الموافقة الثلاثة السابقة ظني وليس بقطعي.

إذًا متى يكون مفهوم الموافقة قطعيًا؟ إذا كانت الشروط الثلاثة السابقة مقطوع بها، وهو أن يكون الحكم في الأصل ثبت لمعنى، وأن يكون ذلك المعنى موجود في الأصل المنطوق به، وأن يكون ذلك المعنى موجودًا في محل المسكوت عنه، فإذا كانت هذه الأمور الثلاثة مقطوعًا بها كان مفهوم الموافقة مقطوع به وإذا كانت إحدى هذه الشروط الثلاثة مظنونًا بها فحينئذ يكون ذلك المفهوم مظنونا.

وقد مثل المؤلف للمظنون بقولهم: إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، وعلل هذا بأن الفسق كفر وزيادة فحينئذٍ ما المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق به؟ وهل ذلك المعنى يوجد في المسكوت أو لا يوجد؟ وهل وجوده في المسكوت أولى من وجوده في المنطوق أو لا؟

فهنا الكافر يمكن أن يكون إلحاقه بالفاسق في عدم قبول الشهادة لمعنى مخالفته لجانب العدالة، لعدم وجود الإسلام أو العدالة، ويمكن أن يكون رد شهادة الفاسق لأنه لا يمتنع من الكذب، بينما نجد أن بعض الكفار قد يمتنع من الكذب فلما كان الأمر مظنونًا ولم يكن مقطوعًا كان هذا المفهوم من المفاهيم المظنونة.

النوع الثالث من أنواع المفاهيم: الفاسد، وذلك بانتفاء أحد شروط مفهوم الموافقة السابقة، إما أن يكون المنطوق ثبت الحكم فيه لا لعلة، وإنما من أجل التعبد، حينئذٍ فلا يصح الإلحاق، وإما أن يكون ذلك المعنى

لم يوجد في الفرع المسكوت عنه وإما أن يكون وجود ذلك المعنى في المنطوق به أولى وأوضح من وجوده في المسكوت عنه وبالتالي لا يصح الاحتجاج به، **وقد مثل المؤلف لهذا النوع**: بقول القائل في مسألة السلم في الحال.

اختلف العلماء في مسألة السلم في السلعة الحالة: هل يجوز أو لا؟

فالسلم بيع لموصوف وليس بيع لمعين بل السلم بيع لموصوف في الذمة، والأصل في البيوعات أن تكون لسلعة حاضرة مملوكة للبائع، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تبع ما ليس عنك) جاءنا في النص إجازة السلم، والسلم بيع موصوف في الذمة يكون تسليمه بعد مدة كما في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم وجد أهل المدينة يسلفون في الثمار فقال: (من أراد أن يسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم) فالمعنى في إجازة السلم في المؤجل واضحة من التيسير على العباد وتسهيل الأمر لهم.

فلو جاءنا فقيه شافعي فقال: يجوز السلم في الحال لأنه لما جاز السلم في المؤجل دلنا ذلك على جوازه في الحال لأنه يبتعد عن الغرر، فالجمهور يمنعون من السلم في السلعة الحالة لأن محل الرخصة في السلعة المؤجلة والرخصة لا يُتعدى بها محالُها، وقالوا في هذا المثال بأن المعنى في إلحاق المسكوت بالمنطوق هو أنهما قد اشتركا في العلة التي هي المقتضي، فالاشتراك بين المؤجل والحال هنا ليس في العلة وإنما الاشتراك هنا في عدم وجود المانع لأنهم لما قالوا هذا أبعد من الغرر، نقول الغرر هذا مانع وليس المقتضي لجواز السلم في المؤجل هو عدم المانع بل ثبت الحكم فيه لمعنى.

فحينئذٍ نقول: بأن إلحاق المسكوت بالمنطوق في هذه الصورة ليس من الأمور المقطوع بها ولا المظنون بها بل هي من مما لا يصح إلحاق المسكوت عن المنطوق به لعدم معرفة المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق وبالتالي لا نتحقق من وجود معنى الحكم في المسكوت عنه، وذلك أن ثبوت الحكم في محل هو لوجود سببه ومقتضيه وأما عدم وجود المانع فهذا ليس بمقتضٍ لثبوت الحكم، وحينئذ لا يصح هذا الإلحاق لأن الإلحاق إنما يكون بالعلل ولا يكون بعدم المانع، فهذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل.

الملف الصوتي التسعون:

قد تقدم معنا أن اللفظ تأخذ منه المعاني إما بالمنطوق هو دلالة اللفظ في محل النطق، وإما بواسطة المفهوم، وأن المفاهيم على أنواع، أولها: دلالة الاقتضاء وهو أن يكون الكلام قد حذف فيه شيء فيحتاج إلى تقدير حتى يكون صحيحًا، ومنها دلالة الإيماء وهو استخراج علة الحكم من سياق الكلام، ومنها التنبيه وهو المعروف بمفهوم الموافقة، وأشرنا إلى نوع آخر وهو دلالة الإشارة.

في بحثنا اليوم نتناول بإذن الله عز وجل مفهوم المخالفة المسمى بدليل الخطاب.

الضرب الرابع: دليل الخطاب

ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.

ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق –أيضًا– مفهوم.

ومثاله قوله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا} و "في سَائِمَةِ الغَنَمِ الزَّكَاةُ" يدل على انتقال الحكم في المخطئ والمعلوف. وهذا حجة في قول إمامنا، والشافعي، ومالك، وأكثر المتكلمين.

قالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له، لأمور خمسة:

أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: "من ضربك عامدًا فاضربه" حسن أن تقول: "فإن ضربني خاطئًا هل أضربه؟ " ولو دل على النفي: لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق.

الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه٣، كقوله تعالى: {وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ}، {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ}، {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ} فالمسكوت –أيضًا– محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب، والاسم العلَم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: "زيد عالم" كفر؛ لأنه نفي للعلم عن الله وملائكته.

ويلزم من قوله: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقًا إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي: فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: "رأيت الظريف، وقام الطويل" فلو قال، بعد: "والقصير" لم يكن مناقضة.

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به:

فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد، لينال المجتهد فضيلته.

ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر، كي لا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص.

ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

ومنها: معان لا يطلع عليها.

فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم

فلا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت، لكن من حيث أن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته، في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه، لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له.

فإذًا: لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال.

وعماد الفرق: نفي وإثبات.

فمستند الإثبات: الذكر الخاص.

ومستند النفي: الأصل.

والذهن إنما ينبه على الفرق عن الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامية أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلًا في الأصل.

وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرون.

ولنا دليلان:

أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط، أو وصف: انتفاء الحكم بدونه، بدليل: ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه: ألم يقل، تعالى: {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا} ، فقد أمن الناس؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- فقال: "صدقة تصدق الله بها

عليكم، فاقبلوا صدقته" رواه مسلم.

فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف: وجوب الإتمام حال الأمن، وعجبا من ذلك.

فإن قيل: الإتمام واجب بحكم الأصل فلما استثنى حالة الخوف: بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا؛ حيث خولف الأصل.

ثم الآية حجة لنا، فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل.

قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر -رضي الله عنه- وهو صاحب القصة، وعائشة، وابن عباس: "أن الصلاة إنما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر".

فدل على أن فهمهم: وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر كما قد يخالف العموم.

ولما قال النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الأَسْوَدُ" قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟

فقال: سألت رسول الله -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- كما سألتني فقال: "الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ". ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد: انتفاءه عما سواه.

ولأن النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: "لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّراوِيلاتِ وَلَا الْبَرَانِسَ". فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه: لم يكن جوابًا للسائل عما يجوز للمحرم لبسه.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة: فلم خص السائمة بالذكر، مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟

بل لو قال: "في الغنم الزكاة" لكان أخصر في اللفظ، وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكنة في الكلام وعيًّا، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟!

فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم.

اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقًا إلى معرفة الوضع.

وينبغي أن يعرف الوضع، ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة: فلا.

الثاني: لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟

فلئن قلتم: ما علمنا له فائدة.

قلنا: فلعل ثَمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علمًا بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فلِمَ لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟

الرابع: أن من التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم، على ما قدمناه.

ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها.

الجواب: أما الأول: فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع، وهو التفاهم.

واستدللنا على عدم إلهٍ ثان بعدم وقوع الفساد.

فإذ قد علمنا: أن كلام الله –تعالى– لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم، فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي.

وأما مفهوم اللقب: فقد قيل: إنه حجة.

ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو: أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه.

وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكر ضدها، وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام، ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث: فباطل؛ فإن النبي –صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّم– بعث للبيان والتعليم، والتبيين للأحكام من المقاصد الأصيلة التي بعث لها، والاجتهاد ثبت ضرورة، لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي –صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّم– ترك ما بعث له، لتوسعة مجاري الضرورات، ثم يفضي إلى

محذور، وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها.

وأما الفائدة الثانية والثالثة: فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى، أو مماثلًا له.

فالتخصيص إذًا يكون بعيدًا.

وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى: فهو التنبيه، وقد سبق الكلام فيه.

وأما الرابع: فأمور موهومة، فلا يترك لها المتيقن، لما ذكرن. وقولهم: "يحسن الاستفهام عنه" ممنوع.

وأما إذا قال: "من ضربك متعمدًا فاضربه" فلا يحسن أن يقال: "من ضربني خاطئًا، هل أضربه؟ " لكن يحسن أن يقال: "فالخاطئ ما حكمه"؟ أو ما أصنع به"؟ وهذا غير ما دل عليه الخطاب.

ولو سلمنا: فيحسن الاستفهام، ليستفد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم.

وقولهم: "إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه".

قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به: إما لكونه الأغلب، أو غير ذلك.

والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة. والله أعلم.

ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بمفهوم المخالفة وهو المسمى: بدليل الخطاب.

ودليل الخطاب يراد به: أن يُقيد الحكم بقيد فهل يفهم منه انتفاء الحكم عند عدم القيد أو لا؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، وننبه على شيئين:

الأول: أن محل الخلاف إذا لم يكن للقيد فائدة أخرى غير إعمال دليل الخطاب، فإن كان ذكر القيد لفائدة أخرى فإنه لا يعمل فيه بمفهوم الخطاب.

من أمثلة ذلك: في قول الله عز وجل: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ فلا يصح لمستدل أن يقول بأنه من دعا غير الله وله برهان فلا يدخل في الآية، لأن ذكر هذا القيد للتشنيع على الفاعل وليس لإعمال دليل الخطاب.

ومن أمثلته: في قوله عز وجل: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فإن بنت الزوجة تحرم ولو لم تكن في الحجر، وهذا القيد (في حجوركم) ذُكر من أجل التشنيع على المتزوج بابنة زوجته لأنه يقول هذه بمثابته ابنتك فكيف تتزوج عليها.

ومثله في قوله تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) كلمة (المحصنات) لا يراد إعمال مفهوم المخالفة فيها، وإنما المراد بيان أن فعل الفاحشة ينافي الإحصان.

ومثله في قوله تعالى: (ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبة مؤمنة) فقوله (مؤمنًا) لا يراد إعمال مفهوم المخالفة فيه بحيث لا تجب الكفارة على قاتل الذمي، وإنما المراد بيان تأكيد وجوب الكفارة في هذه الحال ولا يراد نفيه حال قتل الذمي.

والأمر الثاني الذي ننبه عليه: أن الحكم الفقهي قد يقع الاتفاق عليه بين نفاة المفهوم ومثبتيه لاختلاف المدرك، فيقول طائفة: بنفي الحكم في غير محل النطق بناء على حجية المفهوم، ويقول آخرون: بنفي الحكم بناءً على النفي الأصلي.

ومنشأ الخلاف في مفهوم المخالفة: هل الاستدلال بدليل الخطاب عرف عربي يتعارفه العرب فيما بينهم أو لا؟

وكذلك من منشأ الخلاف: هل يمكن وجود صورة لا يكون لذكر القيد فائدة أخرى غير إعمال المفهوم؟

فالجمهور يقولون: نعم يمكن أن يوجد صور يكون ذكر القيد لمجرد نفي الحكم عما عدا المذكور، والآخرون قالوا بخلاف هذا.

وقد اختلف العلماء في مفهوم المخالفة على قولين مشهورين:

القول الأول: قول الحنفية بأنه لا يستدل بمفهوم المخالفة، وقد وافقهم طائفة من أهل العلم منهم الغزالي، لذلك هذه من المسائل التي اختلف فيها كلام ابن قدامة عن كلام الغزالي، **وقد استدلوا على هذا بخمسة أدلة:**

الدليل الأول: أنه يحسن الاستفهام عن مدلول مفهوم المخالفة، فإنه لو قال: من ضربك عامد فاضربه، حسن أن تقول: فإن ضربني خاطئًا هل أضربه؟ ولو كان هذا الكلام يؤخذ منه بدلالة مفهوم المخالفة لما حسن الاستفهام فيه كما أن المنطوق لا يحسن الاستفهام فيه.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن حسن الاستفهام ليس لعدم الدلالة وإنما لعدم القطعية، فما لا يقطع فيه لا بأس أن يسأل عنه.

أجاب المؤلف بجواب آخر فقال: بأنه قد يحسن الاستفهام عن مدلول اللفظ من أجل استفادة التأكيد، كما أن العموم يدل على أفراده ومع ذلك يحسن الاستفهام عن شمول العموم لتلك الأفراد.

الدليل الثاني: أن هناك صفات وقيود كثيرة لا يؤخذ منها بواسطة مفهوم المخالفة، ولو كان مفهوم المخالفة حجة للزم أن تقولوا بالاحتجاج به في جميع مواطنه ولكن بالاتفاق أن هنالك عددًا من المواطن لا يُعمل فيها بمفهوم المخالفة، **ومثل له بقوله تعالى:** (وربائبكم اللاتي في حجوركم) أي أن مما يحرم بنت الزوجة ثم قال: (اللاتي في حجوركم) مع أن بنت الزوجة تحرم حتى ولو ولم تكن في الحجر ولو لم تولد إلا بعد الفُرقة. **ومثله في قوله تعالى:** (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) فإن قوله: (إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى) قيود ومع ذلك لا يعمل فيها بمفهوم المخالفة، **ومثله في قوله تعالى:** (فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فظاهر هذا اختصاص الخلع بحالة الخوف من إقامة الحد وبالاتفاق أن الخلع لا يتقيد بهذه الحال، ولو كان مفهوم المخالفة حجة لما جاز الخلع في غير هذه الحال.

وأجيب عن هذا: بأن هذه الصور خارجة عن محل النزاع، لأن القيد هنا إنما ذكر لفائدة أخرى غير إعمال دليل الخطاب، وهذا خارج محل النزاع.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، والمراد بمفهوم اللقب: تعليق الحكم على ذات من الذوات، في مثل قولك: محمد رسول الله، وهنا محمد لقب لأنه اسم ذات ولا يقال بمفهوم مخالفته، وبالتالي لا يصح أن ننفي الرسالة عن غيره بناء على هذه اللفظة، ولو كان مفهوم المخالفة حجة لكان مفهوم اللقب حجة أيضًا.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن هنالك من يرى حجية مفهوم اللقب.

الجواب الثاني: أن هناك فرق بين مفهوم اللقب وغيره من أنواع المفاهيم، لأن ذكر أسماء الذوات أمر ضروري، إفهام الكلام يحتاج إليه، وبخلاف ذكر بقية القيود، ثم إن ذاكر اللقب لا يلزم منه أن يكون مستحضرًا لبقية الحالات، بخلاف ذاكري القيد والوصف، فإنه إذا ذكر الإنسان أحد الوصفين المتضادين فسيذكر المقابل له.

الدليل الرابع لهم: أن العرب من أساليبها تخصيص الكلام والحكم على واحد واثنين مع عدم الإشارة لغيره، فلا يبعد أن يكون ذكر القيد من أجل الخبر عما فيه القيد ولا شأن له ببقية الأفراد مما لا توجد فيه الصفة.

وأجيب عن هذا: بأن هذا استدلال بمحل النزاع، فالنزاع في طريقة العرب في فهم الألفاظ هل يدخل من ضمنها الاستدلال بمفهوم المخالفة أو لا؟

الدليل الخامس: قالوا يحتمل أن ذكر القيد له فائدة أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة، وبالتالي لا يصح الاستدلال به مطلقًا، فمن الفوائد مثلاً: توسعة مجاري الاجتهاد، فإنه نص على حالة فتبقى بقية الأفراد والحالات مسكوت عنها من أجل أن يجتهد الفقيه، وقد يكون ذكر القيد من أجل عدم إخراج محل ذلك القيد من الحكم وأما بقية الأفراد فلا يستفاد منها نفي الحكم، ومنها: أن يراد بذلك إعمال مفهوم الموافقة فلماذا تقولون بأنه يراد بذكر القيد إعمال مفهوم المخالفة؟ فلما قال تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره) قلتم يدخل في هذا ما كان أكثر من الذرة ولم تقولوا بإعمال مفهوم المخالفة في هذه الحال.

وأجيب عن هذا: بأن ترتيب فائدة قصر الحكم على ذكر القيد واختصاص الحكم به هذه فائدة متيقنة وأما البقية من الفوائد التي ذكرت هذه أمور موهومة ليست متيقنة فلا يترك المتيقن لأجل أمر موهوم.

وأجيب أيضًا: بأن ما كان فيه فائدة أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة خارج محل النزاع والكلام فيما ليس فيه فائدة لذكر القيد إلا إعمال مفهوم المخالفة.

كذلك من الأدلة التي استدلوا بها: الاستدلال بالقياس على ذكر الألفاظ الخاصة فإنه لا يدل على تخصيص الحكم بها.

القول الثاني: بأنه يحتج بمفهوم المخالفة دليل الخطاب، وهذا هو قول جماهير أهل العلم ومذهب مالك والشافعي وأحمد، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة أشهرها دليلان**:

الدليل الأول: اتفاق اهل اللسان العربي على إعمال مفهوم المخالفة، وقد ذكر المؤلف هنا عددًا من الوقائع:

فمنها: أن يعلى ابن امية وعمر فهموا من قوله: (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) قصر الحكم على حال الخوف، لإن الشرط في قوله (إن خفتم) ظاهره اختصاص الحكم بتلك الحال، فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم: "فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" فعمر ويعلى فهِما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام عند عدم وجود الخوف.

وقد يعترض على هذا: بأن الاستدلال بهذا فيه نظر من جهة أن الإتمام كان واجبًا بحكم الأصل وهو الذي يثبت به الحكم في غالب أحوال الإنسان، فلما استثنى حالة الخوف وأجاز فيها القصر فظاهره أن حالة الأمن لا يجوز القصر فيها مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قصر في حال الأمن فلذلك عجب عمر ويعلى من ذلك.

كما أنهم قد يقولون: بأن هذه الآية لم يعمل فيها بمفهوم المخالفة مما يدل على أن مفهوم المخالفة ليس بحجة.

وأجيب عن هذا: بأن الأصل في فرض الصلاة ليس الإتمام وإنما القصر كما ورد ذلك عن جماعة من الصحابة، وترك إعمال مفهوم المخالفة في هذا النص لوجود دليل آخر وليس من ذات اللفظ.

ومن أمثلة إعمال أهل اللغة لمفهوم المخالفة: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال: "يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الأَسْوَدُ" قال عبد الله بن الصامت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال أبو ذر: سألت النبي صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم كما سألتني فقال: "الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ" فقد فهما أبو ذر وعبد الله بن الصامت من قوله (الكلب الأسود) اختصاص الحكم بالأسود دون ما سواه.

ومثله: لما سئل النبي صلى الله عليه سلم عما يلبس المحرم؟ قال: "لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس" فدل هذا على اختصاص المنع بهذه المذكورات وإلا لم يكن جوابًا عن سؤال السائل.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن ذكر القيد لا فائدة له إلا إعمال مفهوم المخالفة وبالتالي لابد من إعماله من أجل أن يكون لكلام الشرع ثمرة وفائدة، ولئلا يكون في الكلام لكنة وعيًا.

وذكر المؤلف عددًا من الاعتراضات:

منها أنهم قالوا: بأن عدم وجود فائدة أخرى هذه نتيجة، لا يصح أن تؤثر على الوضع اللغوي، لأنه يوجد الوضع ثم توجد ثمرته ونتيجته فلا يصح أن تكون النتيجة والثمرة مؤثرة فيما يقدر أنه سابق لها.

وأجيب: لأن وجود الفائدة وعدمه هذا دليل وليس منتجًا، فكما أننا نستدل على وجود النار بوجود الدخان مع أن الدخان أثر، فهكذا في هذه المسألة.

كذلك قالوا: بأنه يمكن وجود فوائد أخرى لذكر القيد غير إعمال مفهوم المخالفة، وتقدير وجود فوائد أخرى بدون دليل لا يلتفت إليه، إذ لا تقبل الدعوة إلا بدليل، ثم إن إعمال المفهوم أمر متيقن فلا نتركه من أجل أمور موهومة.

واستدلوا أيضًا: بمفهوم اللقب فإنه ليس بحجة قالوا فكذلك بقية المفاهيم، وقد قال بعضهم: بأن مفهوم اللقب حجة كما سيأتي، ثم هناك فرق بين اللقب وبين الصفة والقيد، فإن ذكر اللقب يراد به إثبات الحكم لصاحب اللقب ولا تعرض فيه لغير صاحب اللقب لا بإثبات ولا نفي بخلاف ذكر القيد من الصفة وغيرها فإنه لا فائدة له إلا إعمال مفهوم المخالفة، ثم إن ذكر الصفة يذكر بالمقابل لها بخلاف ذكر العلم فإنه لا يذكر بغيره.

كما اعترضوا: باحتمال وجود فوائد أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة.

وأجيب عن هذا: بأن الفائدة الأخرى لابد أن تظهروها لنا، أما إذا لم يظهر فائدة أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة فحينئذ الأصل أن فائدة ذكر القيد هي إعمال المفهوم، ولا يصح أن نترك دلالة الأدلة بناءً على مجرد احتمالات وإلا أدى ذلك إلى إبطال جميع أدلة الشرع، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء ببيان الأحكام ومن ثم لا يصح لنا أن نقول بأن ذكر القيد من أجل أن يُجتهد في غيرها، لأن الاجتهاد خلاف الأصل.

وبهذا يترجح قول الجمهور في أن دليل الخطاب حجة.

ولكن يلاحظ أن دليل الخطاب إنما يحتج به عند عدم وجود المعارض له، فإن وجد دليل يعارضه فإن بقية أنواع الدلالات أقوى من مفهوم المخالفة إلا ما يتعلق بدلالة الإشارة ودلالة الاقتران، ولذلك إذا وجد منطوق يخالف هذا المفهوم فإننا نقدم المنطوق، **ومن أمثلة ذلك**: حديث: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" مفهومه: أنه إذا لم يبلغ القلتين حمل الخبث، لكن وجد أدلة تدل بمنطوقها على خلاف هذا.

ومثله حديث: "لا تحرم المصة ولا المصتان" فإنه يفهم منه أن الثلاث محرمات بدليل الخطاب مفهوم المخالفة، لكن ورد في حديث عائشة: "كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس".

هذا خلاصة البحث في هذه المسألة، **ومن ثمراتها مثلاً**:

في مسألة: زكاة المعلوفة فإنه قد ورد في الحديث: "في كل أربعين في سائمتها شاة" فمفهوم قوله (في سائمتها) أن المعلوفة لا زكاة فيها، وبذلك قال الجمهور، والحنفية وبعض المالكية يخالفون فيوجبون الزكاة في المعلوفة، والقول الأول أظهر لموافقته لهذه القاعدة.

الملف الصوتي الواحد والتسعون:

فصل في درجات أدلة الخطاب

اعلم أن ههنا صورًا أنكرها منكرو المفهوم، بناء على أنها منه، وليست منه، وهي ثلاثة:

الأولى: قوله: "لا عَالِم إلا زيد" فهذه أنكرها غلاة منكري المفهوم.

وقالوا: هو نطق بالمستثنى، وسكوت عن المستثنى منه، فما خرج بقوله: "إلا" فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصورًا على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات.

وهذا فاسد: فإن هذا صريح في الإثبات والنفي: فمن قال: "لا إله إلا الله" مثبت للإلهية لله – سبحانه– نافٍ لها عمن سواه.

وقولهم: "لا سيف إلا ذو الفقار" و"لا فتى إلا علي" نفي وإثبات

يقينًا؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه.

فأما قوله: "لا صلاة إلَّا بطهورٍ" و "لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بالْبُرِّ إلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها: نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة.

وأما وجودها عند وجودها: فليس منطوقًا بل هو على وفق قاعدة المفهوم، فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق.

فالمنطوق به: الانتفاء عند النفي فقط؛ فإن قوله: "لا صلاة" ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: "إلا بطهور" إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلا الشرط.

الصورة الثانية، قوله: "إنما الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ".

فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة، وبعض منكري المفهوم على إنكاره. وقالوا: هو إثبات فقط، لا يدل على الحصر؛ لأن "إنما" مركبة من "إن" و"ما" و"إن" للتوكيد، و"ما" زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: "إنما النبي محمد".

وهذا فاسد، فإن لفظة "إنما" موضوعة للحصر والإثبات: تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات: "إن" للإثبات و"ما" للنفي فتدل عليهما.

ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه، كقوله، تعالى: {إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ} و {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} و {إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ}، كما قال: {وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ}، وقول النبي، صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّم: "إنما الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ"، مثل قوله: "لا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ"

وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وقولهم: "إنها إثبات فقط": غير صحيح

وقولهم: "إنما النبي محمد" فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به.

بلى لو قال: "إنما العالم زيد": ساغ ذلك مجازًا، لتأكيد العلم في "زيد" كما قال: "ولا فتى إلا علي" يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز، لا تترك الحقيقة له إلا بدليل.

فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق.

الصورة الثالثة: قوله، عليه السلام: "الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ" و"تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ".

وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة.

ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساويًا للمبتدأ، كقولنا: "الإنسان بشر" أو أعم منه كقولنا: "الإنسان حيوان".

ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: "الحيوان إنسان".

فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة: كان خلاف موضوع اللغة.

ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم: لم يكن كل الشفعة منحصرًا فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع.

تقدم معنا أن الكلام ينقسم في دلالته إلى: دلالة منطوق، ودلالة اللفظ في محل النطق، ودلالة مفهوم وهو: دلالة اللفظ في غير محل النطق.

وهناك أشياء أُتفق على أنها من **دلالة النطق** كالنص والظاهر، وهناك أشياء أُتفق على أنها من **دلالة المفهوم** كالتنبيه ودليل الخطاب، وهناك أشياء وقع التردد فيها هل هي من المنطوق أو من المفهوم، **ومن ذلك**: دلالة الحصر فإنه قد يأتي في سياق الكلام ما يدل على اختصاص الحكم بالمحل المذكور دون ما

عداه، وأن ما عداه لا يوجد فيه ذلك الحكم، وهذه تسمى دلالة الحصر وبعض النحاة قد يسميها دلالة القصر.

ودلالة القصر لها سيق متعددة ذكر منها المؤلف **عددًا من الصيغ**:

الصيغة الأولى: الاستثناء من النفي هل يكون إثباتًا أو لا وهل يدل على الحصر أو لا؟ **ومن أمثلة ذلك**: قوله تعالى: (وما من إله إلا الله) (ما) نافية، (إله) هذا هو المستثنى منه، (إلا الله) هذا هو الاستثناء، فهذه الآية تدل على نفي الألوهية عما عدا الله باتفاق أهل العلم، لكن هل تدل على إثبات الألوهية لله سبحانه وتعالى أو أن هذا الحكم مستفاد من غيره؟

وليُعلم بأن الاستثناء منه ما هو استثناء حقيقي بحيث يشمل جميع الأفراد، ومنه ما هو استثناء أو حصر نسبي بحيث يحتاج الكلام إلى تقدير ليكمل الكلام، ومن أمثلته: ما لو قال: لا عالم إلا زيد، كأنه قال: لا عالم جدير أن يرجع إليه ويؤخذ بفتواه إلا زيد. والعلماء في هذه المسألة لهم **قولان مشهوران**:

القول الأول يقول: بأن الاستثناء من النفي إثبات، فإذا أُستثني من النفي كان ذلك دليلاً على إثبات المستثنى، وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

القول الثاني: ذهب بعض الحنفية إلى القول: بأن الاستثناء من النفي لا يعد إثباتًا، ويحتاج إلى دليل على إثبات الحكم في المستثنى، فهم يقولون: بأن المنفي جميع الأفراد التي تحت اسم المستثنى منه، أما المستثنى فإنه لم يذكر حكمه بنفي ولا إثبات، فلما قال: لا عالم إلا زيد مثلاً، قالوا: بأنه يراد به: لا يوجد أحد عالم إلا أن زيدا لا أعلم هل هو عالم أو لا.

الجمهور يقولون في مثل قوله: لا عالم إلا زيد بنفي العلم المقصود عن كل أحد إلا أن زيدًا يثبت له ذلك العلم، وبهذا نعلم أن **محل الخلاف هنا**: هل يثبت الحكم بنقيض النفي في المستثنى أو لا؟

وقد نسب المؤلف القول بعدم أخذ ذلك إلى غلاة منكري المفهوم، وبين حقيقة مذهبهم فقال: هو نطق بالمستثنى منه الذي هو نفي للحكم وسكوت عن المستثنى، فما خرج بقوله (إلا) فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام نفيًا عن باقي الأفراد غير المستثنى، أما المستثنى فإنه غير متعرض له بنفي ولا إثبات.

إذن عندنا قولان: هل الاستثناء من النفي إثبات أو لا. **واستدل الجمهور** على القول بأن الاستثناء من النفي إثبات: قالوا بأنه وقع الاتفاق على أن من قال لا إلا الله فإنه مؤمن موحد مع أن هذه الآية من هذا الباب، فلا إله إلا الله فيه اتفاق على نفي ألوهية الآلهة، ولكن هل يدل على إثبات الألوهية الحق لله عز وجل أو لا؟ واتفاق السلف على أن هذه الكلمة كلمة إيمان دليل على ثبوت دلالة الحصر بها، وأن المستثنى يثبت له الحكم الذي نفي عما سواه.

واستدل المخالف القائل بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات: بأننا نجد بعض أنواع الاستثناء الذي لا يدل على الحصر، فمثلاً في قوله: (لا إله إلا الله) هنا نفي للآلهة، لكننا نجد أن هناك آلهة تعبد من دون الله عز وجل. **ومثله أيضًا**: قول القائل: (لا سيف إلا ذو الفقار) ونحن نجد سيوفًا كثيرة. و(لا فتى إلا علي) ونجد من الفتيان شيء كثير.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الاستثناء استثناء نسبي فإن الكلام هنا محتاج إلى تقدير وإضمار فقوله: (لا إله إلا الله) أي: لا إله يُعبد بحق إلا الله. وقوله: (لا سيف إلا ذو الفقار) أي: لا سيف ماضٍ ولا سيف قوي ولا سيف يصل إلى أعلى رتب السيوف. ومثله في قوله: (لا فتى إلا علي) فإن هناك تقديرًا في الكلام حتى يكون صحيحًا، فقد يقال: لا يوجد أحد يصل إلى هذه الدرجة من الفتوة التي تمنع مغالبة أحد له إلا علي، وهكذا.

الدليل الثاني لهم: استدلوا بمثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة إلا بطهور" و"لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء" و"لا نكاح إلا بولي" فهذه الأساليب في الكلام تدل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات وإلا لكان قوله: "لا صلاة إلا بطهور" دالة على جواز الاكتفاء بالطهور بدون أن يكون معه صلاة، ومثله في قوله: "لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء" قد يفهم منه أنه عند وجود المساواة فإنه حينئذ يثبت الحكم، ومثل هذا يقال فيه بأن هذا الكلام يحتاج إلى تقدير وإضمار حتى يكون صحيحًا فقوله: "لا صلاة إلا بطهور" تقدير الكلام: لا صلاة صحيحة إلا صلاة بطهور، وقوله: "لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء" فتقدير الكلام فيه: لا تبيعوا البر بالبر إلا أن يكون بيع البر بالبر عند تساويهما ونحو ذلك، وحينئذ يصح الكلام. هذا خلاصة أدلتهم في هذه المسألة، وبذلك يتبين **رجحان قول الجمهور** في هذه المسألة من كون الاستثناء من النفي إثباتًا.

المسألة الثانية (الصيغة الثانية):

الحصر بأداة إنما، فعندما يكون هناك حصر بأداة إنما فإن هذا يفيد انحصار المبتدأ في الخبر كما في قوله: (إنما الله إله واحد) وكما في قوله: "إنما الولاء لمن أعتق" فيفهم منه أن من لم يعتق فلا ولاء له.

والحصر بأداة إنما وقع فيها اختلاف بين أهل العلم، **فالجمهور قالوا**: بأن هذه الصيغة: "إنما الولاء لمن أعتق" يستفاد منها أمران: **الأول**: إثبات الولاء لمن أعتق، **والثاني**: نفي نسبة الولاء لغير من أعتق، وبذلك تكون هذه الكلمة لها دلالة حصر.

إذًا عندنا **القول الأول**: بأن إنما من أدوات الحصر، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: قالوا بأن لفظة إنما قد استعملها أهل اللغة للدلالة على الحصر وبإثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه.

الدليل الثاني: أن إنما فيها أداتان: (إنّ) و(ما)، و(ما) حرف نفي، و(إنّ) حرف إثبات، فحينئذ لابد أن تكون دالة عليهما. والقول بذلك يحتاج إلى دليل بل إنما أداة جديدة وليست مركبة من هذه الحرفين فهي أداة للحصر استقلالاً، وليست (ما) هنا النافية وإنما (ما) هنا يقال لها عند النحاة: الكافة وليست النافية.

الدليل الثالث: قالوا بأن إنما لا تستعمل إلا في موطن يحسن فيه النفي ويحسن فيه الاستثناء فهي بمثابة الاستثناء، والاستثناء قد بينا أنه يفيد الحصر فكذلك إنما.

ومن أمثلة مجيء إنما في المواطن التي يحسن فيها النفي والاستثناء: قوله تعالى: (إنما الله إله واحد) و(إنما يخشى الله من عباده العلماء) تلاحظون أن الحصر هنا نسبي حيث كأنه قال: إنما يخشى الله الخشية الحقيقية. وقوله تعالى: (إنما أنا منذر) وقال: (وما أنا إلا نذير) فدل هذا على أن ما أُستعمل فيه صيغة إنما فإنه يمكن أن يعبر عن معناه بالاستثناء من النفي، ومثله في قول النبي: "إنما الأعمال بالنيات" هو بمثابة الرواية الأخرى لهذا الخبر: "لا عمل إلا بنية"، واستدل المؤلف عليه بقول الشاعر:

إنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

فكأنه نفي للمدافع عن الحسب للآخرين، وإثبات ذلك الحكم له ولأمثاله.

والقول الثاني في هذه المسألة: أن استعمال أنما في الكلام لا يفيد الحصر، قالوا: لأن إفادة الحصر من المفهوم والمفهوم لا نحتج به، وقد تقدم أن الصواب: الاحتجاج بالمفهوم، على أن هذا اللفظ ليس من المفهوم بل هو من المدلول عليه باللغة.

واستدلوا على ذلك: بأن قالوا: (إن) للتوكيد و(ما) زائدة وليس فيها دلالة على النفي كما لو قال: إنما النبي محمد.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن (ما) إذا جعلت مع (إن) فإنها تؤدي معنى جديدًا ويكون حرفًا جديدًا ليس هو الحرف الأول، وأما قولهم: إنما النبي محمد، فهذا لم يسمع لا في الشرع ولا في اللغة وبالتالي لا يصح أن يستدل به.

وقد يستدلون أيضًا: باستعمالات إنما المجازية التي لا يراد بها الحصر الحقيقي وإنما يراد بها الحصر النسبي.

الصيغة الثالثة من صيغ الحصر:

هو حصر المبتدأ في الخبر، فإنه إذا كان المبتدأ معرفة دل ذلك على انحصاره في الخبر سواء كان التعريف بأل أو بالإضافة إلى معرفة، **ومن أمثلة ذلك:** في قوله صلى الله عليه وسلم: "الشفعة فيما لم يقسم" فإن كلمة الشفعة مبتدأ معرفة معرف بأل، فدل هذا على انحصاره في الخبر فكأنه قال: لا يوجد شفعة فيما قسم واستقل كل واحد منهم بنصيبه، ومثله في قول النبي صلى الله عليه وسلم: " وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم" هنا مبتدأ معرف لأنه مضاف إلى معرفة فيفيد انحصاره في الخبر، كأنه قال: لا يوجد تحريم للصلاة إلا بالتكبير ولا يوجد تحلل من الصلاة إلا بالتسليم، وهذه الصورة قد قال جمهور العلماء: بأنها تفيد الحصر وأنها من الصيغ الدالة عليه.

واستدل من يقول بهذا: بأن قال المحل المعرف بأل الاستغراقية يفيد الاستغراق والمبتدأ لابد أن يكون مساويًا أو أعم ولا يجوز أن يكون أخص، فحينئذ نفهم من ذلك انحصار المبتدأ في الخبر لأن الخبر إمّا أن يكون مساوياً للمبتدأ وإما أن يكون أعم منه شاملاً له، ويدلك على هذا أن العرب قد وضعت هذه على هذه الصيغة من أجل الدلالة على الحصر.

والحنفية يرون: أن هذه الصيغة لا تفيد الحصر، وقالوا: بأنه لم يوجد في الكلام إلا إثبات الحكم للمذكور ولم يوجد نفي له.

قال الجمهور: بأن دلالة اللغة على خلاف هذا، **ومن أمثلة هذه المسألة:** في الشفعة فإن الحنفية قالوا: أن الشفعة تثبت للجار بناء على أن هذه الصيغة لا تفيد الحصر، وقد ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال: "الجار أحق بسقبه".

ومثله في قوله: "تحريمها التكبير" فإن الجمهور يقولون: لا تنعقد الصلاة إلا بلفظ التكبير خاصة، عند أحمد ومالك لا بد أن يقول لله أكبر، وعند الشافعي يجوز أن يقول الله الأكبر، واستدلوا عليه بهذا الحديث فإنه يفيد انحصار المبتدأ في الخبر، ومالك رحمه الله وأبو حنيفة رحمه الله أجازا الدخول في الصلاة بأي لفظ يفيد تعظيم الله كما لو قال الله الأعظم ونحو ذلك.

ومن ثمراتها أيضًا: في مسألة التسليم فإن الحنفية يرون أن المصلي يخرج من الصلاة بأي فعل، بينما الجمهور يقولون: لا يخرج إلا بلفظ التسليم خاصة، واستدلوا عليه بهذا الحديث: " وتحليلها التسليم" قالوا هو مبتدأ فيفيد انحصاره في الخبر.

وقول الجمهور في هذه المسألة أقوى لأنه هو المفهوم من لغة العرب، ولأنه هو الذي يدل على معاني ما كان بمثل هذا السياق.

وهناك بعض الألفاظ الأخرى التي هي من أنواع صيغ الحصر، ومنها مثلاً: تقديم المعمول كما في قوله تعالى: (بل الله فاعبد) كأنه قال: لا تعبد إلا الله، ومنه قوله: (إياك نعبد وإياك نستعين) أي لا نعبد أحدًا سواك ولا نطلب العون من أحد غيرك. وهناك صيغ أخرى هذه أشهرها.

طالب: هل يمكن أن يكون من النصوص ... مثل: "الحج عرفة"؟

الشيخ: هنا حصر نسبي الحج الكامل أو الحج الصحيح هو الذي وُقف فيه بعرفة.

كما تقدم أن الحصر منه ما هو حصر كامل وحصر نسبي، وبالتالي لا يصح استدلال المخالف بمثل هذه النصوص.

الملف الصوتي الثاني والتسعون:

درجات دليل الخطاب

فأما ما هو من دليل الخطاب: فعلى درجات ست:

[مفهوم الغاية]

أولها: هو مد الحكم إلى غاية بصيغة "إلى" أو "حتى". كقوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ}، {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إلى اللَّيْلِ}.

أنكره بعض منكري المفهوم، لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء: فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها كذلك.

ولنا: مع ما سبق من الأدلة: أن {حَتَّى تَنْكِحِ} ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: {فَلا تَحِلُّ لَهُ} ولا بد فيه من إضمار وهو "حتى تنكح زوجًا غيره فتحل له".

ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: "فإن نكحت هل تحل له؟ "

ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه؛ فإن لم يكن مقطعًا: فليس بنهاية ولا غاية.

[مفهوم الشرط]

الدرجة الثانية: التعليق على شرط، كقوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فأنفِقُوا عَلَيْهِنَّ}.

أنكره قوم، لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين، فإن قوله: "احكم بالمال إن شهد به شاهدان" لا يمنع الحكم به بالإقرار، وبالشاهد واليمين. ولا يكون نسخًا، ولهذا جوّزناه بخبر الواحد.

ولنا: ما سبق.

وتعليقه بشرطين؛ لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به، لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: "لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار".

وجوزناه بخبر الواحد؛ لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز.

[اقتران الاسم العام بصفة خاصة]

الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله: "في الغَنَم السَّائمةِ الزَّكاةُ" أو: في سَائِمةِ الغنَم الزَّكاةُ"، و "مَنْ بَا عَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثمرتُهُ لِلْبَائِعِ" فهو حجة –أيضًا– طلبًا لفائدة التخصيص.

[مفهوم التقسيم]

وفي معنى هذه الدرجة: إذا قسم الاسم إلى قسمين، فأثبت في قسم منهما حكمًا، يدل على انتفائه في الآخر، إذ لو عمهما: لم يكن للتقسيم فائدة.

ومثاله: قوله، عليه السلام: "الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِها مِنْ وَلِيِّهَا، وَالبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ".

[مفهوم الصفة]

الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم، كقوله: "الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّها" فيدل على أن ما عداه بخلافه، طلبًا للفائدة في التخصيص.

وبه قال جل أصحاب الشافعي. واختار التميمي: أنه ليس بحجة.

وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر، فصار المفهوم ظاهرًا.

وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم ههنا أظهر.

[مفهوم العدد]

الدرجة الخامسة: أن يخص نوعًا من العدد بحكم، كقوله: "لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا المَصَّتَانِ" و "لَيْسَ الْوُضُوءُ مِنَ الْقَطْرَةِ والْقَطْرَتَيْنِ" فيدل على: أن ما زاد على الاثنين بخلافهما.

وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية. وخالف فيه أبو حنيفة، وجل أصحاب الشافعي.

والكلام فيه قد تقدم.

[مفهوم اللقب]

الدرجة السادسة: أن يخص اسمًا بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه. الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون، وهو الصحيح؛ لأنه يفضي إلى سد باب القياس.

وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها ولا فرق بين كون الاسم مشتقًا كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام، والله تعالى أعلم.

بعد أن ذكر المؤلف رحمه الله تقسيم دلالة الكلام إلى منطوقٍ ومفهوم، وأن المفهوم منه ما هو مفهوم موافقة المسمى بالتنبيه، ومفهوم مخالفة المسمى بدليل الخطاب، وذكر دلالة الحصر وأختار أنها دلالة منطوق لا مفهوم.

تكلم بعد ذلك عن درجات دليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة وقيل بأنها درجات لأنها متفاوتة الرتبة فليست على رتبةٍ واحدة وقد رتبها المؤلف بحسب قوتها:

وأول هذه الدرجات: مفهوم الغاية، **وقد عرفه المؤلف**: بأنه مد الحكم إلى غاية، أي: تعليق الحكم بغايةٍ بحيث يفهم أن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها في الحكم، وله أداتان: إلى وحتى، **ومن أمثلته قوله تعالى**: (فإن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) فإن المنطوق: حرمة الزواج بالمطلقة ثلاثاً إلى غاية زواجها بشخصٍ أجنبي ويُفهم منه أنه إذا تزوجها أجنبي فطلقها حلت للزوج الأول. ومثله قوله تعالى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فإن منطوقه: وجوب الإمساك عن المفطرات إلى الليل، ومفهومه بواسطة مفهوم الغاية: أنه عند وجود الليل يجوزُ الأكل والشرب، وقد أختلف العلماء في هذا النوع من أنواع المفاهيم هل هو حجة أو لا على قولين مشهورين:

القول الأول: أن مفهوم الغاية ليس بحجة وهذا القول منسوب للحنفية وبعض الشافعية، **واستدلوا على ذلك**: بأن قالوا بأن اللفظ إنما يدل على الحكم فيما قبل الغاية، أما ما بعد الغاية فإنه لم يتعرض له بإثبات ولا نفي وقالوا بأنه إذا كان الحكم له بداية ثم كان له نهاية فإنه بعد نهاية الحكم يعود الأمر على ما كان عليه قبل بداية الحكم، وقبل البداية لم يكن هناك حكم وبالتالي نقول بأن الأمر بعد الغاية يرجع على ما كان عليه قبل ذلك.

والقول الثاني: قول الجماهير بأن مفهوم الغاية حجة ويجوز التمسك به، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن الادلة الدالة على حجية مفهوم المخالفة تدل على حجية مفهوم الغاية من إجماع الصحابة ومن دلالة النص.

الدليل الثاني: قالوا بأن الغاية وما بعدها لا يستقل بالكلام وبالتالي لا يكون كلاماً صحيحًا إلا إذا قدرنا مضمرًا من أجل أن يكمُل الكلام فلما قال: (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) قول: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) لا يستقل بالكلام فلابد فيه من تقدير وكفاك أنه قال: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) فتحل له.

الدليل الثالث: بأنه يقبح الاستفهام عن الحكم بعد الغاية، فإنه لو قال قائل في المثال السابق: فإن نُكحت هل تحل لزوج الأول أو لا؟ لم يصح هذا الاستفهام ولم يكن مقبولاً مما يدل على أن الكلام يدل عليه.

الدليل الرابع: قالوا بأن الغاية نهاية للحكم، ونهاية الشيء تعني أنه ينقطع الحكم ويثبت ضده وإلا لما كان منقطعا وحينئذ قالوا بإثبات مفهوم الغاية.

وهنا مسائل متعلقة بهذا من مثل: الغاية هل تدخل في المغيا أو تخالفه في الحكم؟ **مثال ذلك**: في قوله عز وجل: (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) هل تدخل المرافق في الغسل أو لا تدخل؟ وهنا فيه دليل خاص أن النبي صل الله عليه وسلم كان يدخلها في الغسل.

والعلماء لهم أقوال عديدة في دخول المغيا في الغاية، فمنهم من قال بدخولها، ومنهم من قال بأنها إن كانت من جنس المغيا دخلت فيه وإن كانت من غيره لم تدخل فيه، والأرجح من أقوال أهل العلم أن الغاية لا تدخل في المغيا إلا إذا وجد دليل فلو قال مثلاً: له من واحد إلى عشرة، فحينئذ العشرة لا تكون معدودةً في هذا الإقرار.

الرتبة الثانية من مراتب مفهوم الغاية: مفهوم الشرط والمراد به أنه إذا عُلق الحكم على شرط فإنه عند زوال ذلك الشرط يزول الحكم ويثبت ضده، **والمراد بالشرط هنا**: الشرط اللغوي وليس المراد الشرط الشرعي، **ومن أمثلة ذلك**: في قوله تعالى في المطلقات المبتوتات: (وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فأنفِقُوا عَلَيْهِنَّ) ففُهم منه أن غير ذات الحمل ليس لها نفقة وقد أختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: أن مفهوم الشرط ليس بحجة ولا يجوز تعليق الأحكام عليه، **واستدلوا بذلك**: قالوا بأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين فعند انتفاء شرط لا يدل ذلك على ضد هذا الأمر لأنه قد يثبت الحكم بشرط آخر والمراد به قوله بشرطين أي بشرطين لغويين، **ومن أمثلة ذلك**: انتقاض الوضوء أنه قد قال صل الله عليه وسلم: "من مس ذكره فليتوضأ" وقال صل الله عليه وسلم: "من أكل لحم الجزورِ فليتوضأ" فإذا انتفى الشرط الأول وهو مس الذكر فهذا لا يعني انتفاء الحكم لأن الحكم قد يثبت بشرط آخر كما نقول في العلل.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الحكم فيما إذا كان معلقًا بالشرط الواحد، أما ثبوت الحكم بسببين مختلفين فلكل سبب حكم مستقل به وليس حكماً واحداً.

الدليل الثاني لهم: أنهم قالوا بأنه قد يثبت الحكم بطريق، فانتفاء ذلك الطريق لا يدل على انتفاء الحكم لإمكان ثبوته بطريق واحد، **ومثلوا لذلك**: بأن قوله لو قال: احكم بالمال، يعني اقض في القضايا المالية إذا وجد شاهدان، فإنه لا يمنع من الحكم والقضاء في المسائل المالية بواسطة الإقرار أو بواسطة الشاهد واليمين، ولا تعتبر هذه الزيادة لهذا الحكم من قبيل النسخ بدلالة أنه يجوز رفع هذا الحكم بخبر الواحد والمتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد.

القول الثاني في المسألة: بأن مفهوم الشرط حجة شرعية ويجوز تعليق الأحكام عليه وهذا مذهب جماهير العلماء وهو اختيار المؤلف هنا، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: عموم أدلة حجية مفهوم المخالفة فإنها تشمل مفهوم الشرط.

الدليل الثاني: قالوا بأن الشرط له مفهوم فإن الشرط اللغوي يثبت الحكم بثبوته وينتفي الحكم بانتفائه.

وأجابوا عن أدلة المخالفين بأن قالوا: أن تعليق الحكم بواحد من الشرطين لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائه ويثبت حكم آخر عند وجود الشرط الآخر، كما لو صرح فقال: لا تحكم إلا بشاهدين ثم بعد ذلك أجاز الحكم بالإقرار، ولذلك مثل هذه الزيادة لا تعتبر نسخاً وإنما تعتبر من باب التخصيص ويجوز تخصيص اللفظ العام بواسطة الخبر الواحد.

الدرجة الثالثة من درجات مفهوم المخالفة: دليل الخطاب مفهوم الاستدراك، **والمراد بذلك**: أن يأتي باسم عام ثم يخصه بجزء من أجزائه فيدل هذا على أن بقية الأجزاء لا تأخذ هذا الحكم، **ومن أمثلته**: قول

النبي صل الله عليه وسلم "في الغنم السائمة الزكاة" فإنه أتى بالاسم العام (الغنم) ثم أتى بصفة تختص ببعض أفراد هذا العام فقال: (السائمة) فدل هذا على أن الحكم يستقل به السائمة دون المعلوفة.

وقولنا أن يذكر اسم عام ثم تذكر صفة خاصة في معرض الاستدراك فيدل ذلك على اختصاص الحكم بما وجدت فيها هذه الصفة ليس المراد هنا بكلمة الصفة النعت عند الأصوليين، بل كل أمر يوضح الحال ويبينه بحيث يعد تقسيم للكلام فإنه يدخل في اسم الصفة سواء كان نعتًا كما في قوله: "في الغنم السائمة" أو كان إضافةً كما في قوله: "في سائمة الغنم" أو كان ظرف كقوله: "من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع" فيفهم منه أنه إذا باع النخل قبل أن تؤبر فإن ثمرتها للمشتري، **ومن أمثلته أيضًا**: البدل كما في قول النبي صل الله عليه وسلم: "لا يمس أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول" فإن هذا يفيد اختصاص الحكم بهذه الحال.

وقد أختلف العلماء في حجية مفهوم الاستدراك، والجمهور على إثبات حجية مفهوم الاستدراك وصحة الاستدلال به، لأن هذا القيد لم يذكر إلا لفائدة وهذه الفائدة لا يوجد فائدة إلا تخصيص الحكم بحال وجود ذلك الوصف الخاص.

ومما يدخل في مفهوم الاستدراك وإن كان بعضهم جعله نوعاً مستقلاً: مفهوم التقسيم بأن يقسم الكلام إلى قسمين فأكثر ثم يحكم على أحد هذه الاقسام بحكم فيفهم منه أن القسم الآخر لا يماثله في هذا الحكم، **ومن أمثلة ذلك**: في سورة المطففين فإن الله عز وجل قسم الناس إلى أبرار وفجار، وقال عن الفجار: (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ) ثم قال: (كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) ففهمنا منه أن الأبرار لا يحجبون يوم القيامة عن رؤية رب العزة والجلال.

الدرجة الرابعة: مفهوم الصفة، **والمراد بالصفة هنا**: الصفات العارضة دون الصفات الذاتية، **والمراد بمفهوم الصفة**: أنه إذا عُلق الحكم الشرعي بصفة عارضة فإن الحكم ينتفي بانتفاء تلك الصفة، **ومثل له المؤلف**: لو قال في الحديث: "في السائمة الزكاة" فنفهم بدون أن يذكر الغنم فيكون من هذا القسم، فنفهم منه أن غير السائمة لا زكاة فيها، ومثل ذلك لو قال: "الثيب أحق بنفسها من وليها" ولم يذكر البكر فهذا يدل على أن من لم تكن ثيبًا فليست أحق بنفسها.

وقد أختلف العلماء في مفهوم الصفة فهل هو حجة أو لا؟ فقال الحنابلة وأكثر الشافعية ومالك: بأنه حجة **وأستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: عموم أدلة حجية مفهوم المخالفة فإنها تشمل مفهوم الصفة.

وقال طائفة منهم بعض أصحاب الشافعي وأكثر الفقهاء قالوا: ليس مفهوم الصفة بحجة ولا يصح الاحتجاج به وهذه الدرجة وهي مفهوم الصفة أقل من درجة مفهوم التقسيم ومفهوم الاستدراك، وذلك لأنه عند الاستدراك يكون هناك ذكر للقسمين ثم تخصيص لأحد القسمين بحكم مما يعني أن المتكلم ذاكر يقينًا للقسم الآخر بينما في مفهوم الصفة لا تكون هناك تقسيم وإنما يعلق الحكم بالصفة، ففي مفهوم الاستدراك والتقسيم يكون الذهن حاضرًا يستحضر ما يقابله من الصفات بخلاف ما إذا كان الامر في مفهوم الصفة فإنه حينئذ قد يغفل المتكلم عن الصفة المقابلة لصفته، ولذلك قال المؤلف: (فصار المفهوم هاهنا أظهر) يعني في مسألة الاستدراك وليس المراد به مسألة مفهوم الشرط، ولذلك قال: (الفرق بين هذه الصورة وما قبلها أن ذاكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر ويحتمل أنه غافل عن ذكر البكر) ومن ثم لم يكن المفهوم فيه دلالة قاطعة بخلاف ما إذا ذُكر وصف عام ثم ذُكر معه الوصف الخاص فحينئذ يدل هذا على أن الذهن حاضر وأن الصورة الأخرى موجودة في ذهن المتكلم.

الدرجة الخامسة من درجات مفهوم المخالفة: مفهوم العدد، **والمراد بذلك**: تعليق الحكم بعدد هل يُعلم منه انتفاء الحكم عند انتفاء العدد أو لا؟ **ومن أمثلة ذلك**: قول النبي صل الله عليه وسلم: "استجمروا بثلاث" فإنه يُفهم منه عدم إجزاء ما كان أقل من الثلاث، **ومن أمثلته**: قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) فيدل هذا الحكم على أنه لا تجوز زيادة ولا نقص عنه وإن كان في الأول أظهر، **الأول** صفة عُلق الحكم عليها هي من الأعداد فحينئذ لا يثبت الحكم الا بوجود العدد، **والنوع الثاني**: وجود عدد في الحكم فيفهم منه عدم جواز الاقتصار عن ذلك العدد أو الزيادة عليه، **ومن أمثلته مثلاً**: قول النبي صل الله عليه وسلم "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" فيُفهم منه أن الماء إذا لم يبلغ القلتين أمكن أن يحمل الخبث، **ومثله**: "لا تحرم المصة ولا المصتان" فيُفهم منه أن الثلاث مصات تكون محرمات.

القول الأول: بحجية مفهوم العدد هو قول مالك وداود وبعض الشافعية وهو قول الحنابلة في المشهور عنهم، **ويستدل لهم بدليلين**:

الدليل الأول: إجماع الصحابة على أعمال هذا النوع من المفاهيم. **الدليل الثاني**: أن ذكر العدد لا فائدة له إلا تخصيص الحكم به.

القول الثاني: بأن مفهوم العدد ليس بحجة، نسبه المؤلف للإمام أبي حنيفة وجل أصحاب الشافعي، وهناك استدلالات تكون للفريقين هي مماثلة للاستدلالات المذكورة في مبحث حجية مفهوم المخالفة دليل الخطاب.

الدرجة السادسة: مفهوم اللقب، **والمراد باللقب**: أسماء الذوات والأعيان، فإذا عُلق الحكم بلقب فهل يفهم منه أنه إذا لم يوجد ذلك اللقب لم يوجد الحكم أو لا؟ والعلماء لهم فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول يقول: بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، وذلك لأن أسماء الذوات لا تُشعر باختصاص الحكم بها لا في كلام الناس ولا في غيره، **ومن أمثلته مثلاً**: لو قال جاء زيد، لا يفهم منها أن غير زيد لم يأتي، **من أمثلته**: لو نظرنا إلى قوله تعالى: (محمد رسول الله) فمحمد لقب لأنه اسم للذات فلا يقال بأن له مفهومًا لأنه قد يفهم منه أن غير محمد ليس برسول لله وهذا فهم خاطئ.

اختلف العلماء في مفهوم اللقب: جمهور أهل العلم قالوا: بأن مفهوم اللقب ليس بحجة وممن اختار هذا القول المؤلف بن قدامة، **واستدل على ذلك**: بأن مفهوم اللقب لا يعني اختصاص الحكم به، وقالوا: بأننا لو قلنا بمفهوم اللقب لأدى ذلك إلى إلغاء دلالة القياس لأنه إذا نص في الحكم على اسم يدل على اختصاص الحكم به، **ومثل له المؤلف**: بمسألة التنصيص على الأعيان الستة في الربا، فهذا لا يمكن أن يؤخذ منه بواسطة مفهوم المخالفة أن غير الأعيان الستة يجوز الربا فيها.

القول الثاني يقول: بأن مفهوم اللقب حجة ويصح الاستدلال به لأنه قد عُلق الحكم به فدل ذلك على أن الحكم يدور معه وجوداً وعدماً، وقد اختار هذا القول بعض الحنابلة وبعض الشافعية، **واستدل من قال بحجية مفهوم اللقب**: بأن قالوا أن الحكم قد عُلق عليه فيثبت الحكم معه وجوداً وعدمًا.

والقول الثالث يقول: بأن اللقب إذا كان قد جاء قبله اسم يعمه فإنه يحتج به وإلا لم يصح الاحتجاج به، **ومن أمثلة ذلك**: في قول النبي صل الله عليه وسلم: "وجعلت لي الأرض مسجدًا وتربتها طهورا" فإن تربة من الألقاب لأنه اسم ذات وقد جاء بعد اسم عام يشمله وغيره في قوله: "وجعلت لي الأرض" فهنا الأرض اسم عام يشمل هذا اللقب.

إذا تقرر هذا فهناك **قول رابع** يقول: بأن الأسماء المشتقة يمكن تعليق مفهوم اللقب عليها، **والمراد بالاسم المشتق**: المأخوذ من فعل من الأفعال، بخلاف الأسماء غير المشتقة فإن تعليق الحكم بها لا يفهم منه اختصاص الحكم بذلك، وهذا القول في الحقيقة يمكن أن يجعلنا نقول: بأن الخلاف بين أصحاب هذا القول وغيرهم اختلاف في عبارة أو في لفظة، وذلك أن الأولين الذين لا يرون حجية مفهوم اللقب قالوا: الأسماء المشتقة من الأوصاف وبالتالي تعليق الحكم بها يؤخذ منه مفهوم المخالفة بناء على باب مفهوم الصفة.

وأظهر الأقوال هو القول بعدم حجية مفهوم اللقب، هذا خلاصة ما في هذا الباب وتطبيقات مفاهيم المخالفة كثيرة متعددة، وأيضًا مما يلاحظ في هذا أنه يمكن تخصيص العمومات بواسطة مفاهيم ودلالات الخطاب.

هذا خلاصة ما يتعلق بهذا الفصل وهو نهاية مباحث دلالات الألفاظ وإن شاء الله نبحث في دليل القياس وإن كان المؤلف يرى أن القياس من مدلول اللفظ ومن معاني الكلام.

طالب: كان النبي صل الله عليه وسلم يقبض أصابعه في التشهد، وفي نص آخر كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبض أصابعه في الصلاة، هل نقيد القبض في حالة التشهد أم لا؟

الشيخ: قوله هنا (في الصلاة) الصلاة عام وليست مطلقة وبالتالي هذا من باب تخصيص العموم، قوله (في التشهد) هل لها مفهوم أو ليس لها مفهوم؟ إن قلت لها مفهوم باعتبار أنها من الصفات فحينئذ تقول بالتخصيص لأن هذا يصبح من مفهوم الصفة فتخصص به العموم، وإن قلنا لا هذا لقب لم يصح تخصيص العموم به، وهذا تلاحظونه في كثير من المواطن يقع الاختلاف في القيد هل هو لقب فلا مفهوم له أو هو صفة فيثبت له المفهوم، **من أمثلة ذلك مثلاً**: في قول الله عز وجل (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) فإن في قوله: (فِي حُجُورِكُمْ) قد يقال بأنه لقب لأنها اسم ذات فلا يؤخذ بمفهومه، والآخرون قالوا هو صفة لكن هذه الصفة لذكرها فائدة أخرى غير إعمال دليل الخطاب ومن شروط إعمال دليل الخطاب ألا يكون لذكر القيد فائدة أخرى غير إعمال القيد، من **أمثلته أيضًا**: في قوله: "وهو يبول" فإن هذه الجملة إن قلنا بأنها صفة قيدت الحكم.

طالب: ما معنى خرج مخرج الغالب؟

الشيخ: هذا شرط يذكره بعضهم من شروط المفاهيم، وهذه الكلمة خرج مخرج الغالب هل هي إشارة إلى وجود فائدة أخرى غير إعمال المفهوم؟ أكثر العلماء قالوا نعم وبالتالي ما خرج مخرج الغالب فإنه لا يحتج بمفهومه، وآخرون قالوا: بل ما خرج مخرج الغالب هو الأولى أن يكون له مفهوم.

طالب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وجعلت تربتها لنا طهورًا" وقول بعض العلماء: أن هذه اللفظة لا تقتضي تخصيص العموم "جعلت لي الارض مسجدًا" باعتبار أنه فرد من أفراد الأرض التي هي التربة وذكر فرد من أفراد العموم لا يدل على تخصيصه.

الشيخ: هذا الكلام الذي نحن نذكره ذكر الفرد هذا ذكر صفة وإلا ذكر ذات؟ ذكر فرد من أفراد العموم هذا على نوعين: ذكر صفة، فحينئذ يخصص العموم، والثاني: ذكر لقب فلا يخصص العموم، وهذه القاعدة التي تذكر ليست قاعدة صحيحة بل فيها تفصيل.

طالب: قول: ليس الوضوء من قطرة أو قطرتين من الدم، البول القطرة أو قطرتين هل ينقض الوضوء أو لا؟

الشيخ: هذا الحديث لا يصح وبالتالي لا يصح بناء الحكم عليه، وأما بالنسبة للبول فهذا حكم مستقل ومغاير وقد جاء في النص أنه ناقض من نواقض الوضوء في قليله وكثيرة، هذا المسألة في الخارج النجس من غير السبيلين فطائفة قالوا: بأنه لا ينقض الوضوء مطلقًا وهو أظهر، وطائفة قالوا: بالتفريق بين القليل والكثير، وأما البول فلا يدخل في هذا حتى اليسير منه يثبت له حكم انتقاض الوضوء.

طالب: ولو قطرة؟

الشيخ: ولو قطرة، قال النبي صل الله عليه وسلم: "لكن من بول أو غائط أو نوم".

الملف الصوتي الثالث والتسعون:

فصل: تعريف القياس

باب: القياس

القياس في اللغة: التقدير، ومنه: "قست الثوب بالذراع": إذا قدرته به.

قال الشاعر، يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت ... غثيثتها أو زاد وهيًا هزومها.

"وقاس الطبيب الجراحة": إذا جعل فيها الميل يقدّرها به، ليعرف غورها.

وهو في الشرع:

حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل.

وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما.

ومعاني هذه الحدود متقاربة.

وقيل: هو الاجتهاد

وهو خطأ، فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس.

ثم لا ينبئ في العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال: اجتهد.

وقد يكون القياس جليًّا لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل

الجهد. ولا بد في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة: فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر، ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة.

فصل: في العلة

ونعني بالعلة: مناط الحكم.

وسميت علة؛ لأنها غيرت حال المحل، أخذًا من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله.

والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب:

تحقيق المناط للحكم، وتنقيحه، وتخريجه.

أما تحقيق المناط، فنوعان:

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافًا.

ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع.

ومثاله: قولنا: "في حمار الوحش: بقرةٌ" لقوله تعالى: {فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ} فنقول: "المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب."

فالأول: معلوم بالنص والإجماع، وهو: وجوب المثلية في البقرة.

أما تحقيق المثلية في البقر، فمعلوم بنوع من الاجتهاد.

ومنه الاجتهاد في القبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة: فيعلم بالاجتهاد.

وكذلك تعيين الإمام، والعدل، ومقدار الكفاية في النفقات ونحوه.

فليعبر عن هذا بتحقيق المناط، إذ كان معلومًا، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمارات.

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

مثل: قول النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– في الهر: "إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسٍ؛ إِنَّهَا مِنَ الطوافين عليكم والطوافات" جعل "الطراف" علة فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من "الفأرة" وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة.

فهذا قياس جلي قد أقرّ به جماعة ممن ينكر القياس.

وأما النوع الأول –من تحقيق المناط–: فليس ذلك قياسًا؛ فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه.

وهذا من ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد.

الضرب الثاني: تنقيح المناط:

وهو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار، ليتسع الحكم.

ومثاله: قوله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– للأعرابي الذي قال: هلكتُ يا رسول الله. قال: "مَا صَنَعتَ؟ " قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان. قال: "أَعْتِقْ رَقَبَةً".

فنقول: كونه أعرابيًّا: لا أثر له فيلحق به "التركي" و"العجمي"، لعلمنا أن مناط الحكم: وقاع مكلف، لا وقاع الأعرابي، إذ التكاليف تعم الأشخاص، على ما مضى.

ويلحق به: من أفطر بوقاع في رمضان آخر؛ لعلمنا أن المناط: حرمة رمضان، لا حرمة ذلك الرمضان.

كون الموطوءة منكوحة: لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة.

فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم، بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه: أنه لا مدخل له في التأثير.

وقد يكون بعض الأوصاف مظنونًا، فيقع الخلاف فيه كالوقاع، إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة: كونه مفسدًا للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط، كذا ههنا.

ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة، بخلاف الأكل.

والمقصود: أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص، لا بالاستنباط، وقد أقر به أكثر منكري القياس.

وأجراه أبو حنيفة في الكفارات، مع أنه لا قياس فيها عنده.

الضرب الثالث، تخريج المناط:

وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلًا. كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر.

فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: حرّم الخمر، لكونه مسكرًا، فيقيس عليه النبيذ، وحرّم الربا في البر، لكونه مكيلًا، فيقيس عليه الأرز.

وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

ابتدأ المؤلف هنا مباحث القياس وتعريف القياس في اللغة وذكر أن القياس في اللغة هو التقدير.

والمراد به: معرفة مقدار الشيء وذكر أن منه قول الإنسان: قست الثوب بالذراع أي إذا عرفت مقداره وقدّرته، واستدل عليه بهذا البيت.

وهناك قول آخر في بيان معنى القياس في اللغة: أن القياس يُراد به المساواة يقال: فلان يُقاس بفلان أي: يساويه.

وقد وقع الاختلاف في القياس الشرعي من أي المعنيين أُخذ، فبعضهم قال بأنه أُخذ من معنى التقدير وهو ظاهر كلام المؤلف، وبعضهم قال هو مأخوذ من المساواة؛ لأن الفرع يساوى بالأصل، وقيل: بأن القياس الشرعي أُخذ من المعنيين معًا؛ وذلك لوجود معنى التقدير والمساواة في القياس الشرعي.

وقد وقع أيضًا بينهم خلاف **في المعنى الحقيقي للقياس**: هل هو التقدير، أو المساواة، أو هو مشترك فيهما؟

ثم ذكر المؤلف **تعريف القياس في الشرع** فقال بأنه: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وقبل أن ندخل في التعريفات التي ذكرها المؤلف نرغب أن نبين مناهج العلماء في حقيقة القياس؛ فإن القياس اختلف العلماء هل هو من فعل المجتهد، أو هو ثابت في نفس الأمر والمجتهد يبينه ويوضحه؟

وظاهر كلام المؤلف أن القياس من عمل المجتهد ولذا قال: حمل فرع على أصل، بينما رأى آخرون أن القياس ثابت أصالةً سواء وُجد المجتهد، أو لم يوجد ولذلك يقولون في تعريف القياس: بأنه مساواة محل لآخر في حكم شرعي لتساويهما في علّته.

وأما المسألة الأخرى التي ينبني عليها الاختلاف في التعريفات فهي: هل الحكم واحد في الأصل والفرع؟ أو أنه مختلف؟

فطائفة تقول: حكم الأصل واحد، **وآخرون قالوا**: بأنه متعدد.

ومنشأ هذا أن الأشاعرة لما قالوا بأن حكم الله قديم، قالوا: هو واحد، ومن ثَمَّ حكم الأصل هو عين حكم الفرع.

بينما المعتزلة يَرَوْن أن الأحكام متعددة، وبالتالي يشيرون إلى هذا في التعريفات.

وأما أهل السنة فهم يقولون: هي واحدة بالجنس مختلفة بالعين، وبالتالي لا يقع عندهم إشكال في اختيار أيّ اللفظين هل هو نفس الحكم أو غيره.

وأما **الأمر الثالث الذي وقع بسببه الاختلاف في التعريفات**: هو الاختلاف في حقيقة العلّة هل هي مقتضيه للحكم، أو هي مجرد مُعرّفة له؟

فالأشاعرة: يَرَوْن أن العلة مجرد مشعرة بالحكم، ومُعرفة وغير مؤثرة فيه.

وأما المعتزلة فيقولون: بأن العلة مؤثرة في الحكم بنفسها.

وأهل السنة يقولون: العلة مؤثرة في الحكم بجعل الله عز وجل لها كذلك، فإذا عرفت هذه المناهج عرفت التعريفات التي يذكرها المؤلف، ولهذا قال في التعريف: هو" حمل فرع" فالحمل هنا من عمل المجتهد.

وقوله "فرع على أصل" قال بعض أهل العلم: بأن هذا فيه دور؛ لأن الأصل والفرع لا يُعرفان إلا بعد معرفة القياس؛ لأن الأصل والفرع من أركان القياس، وبعضهم قال: أن الفرع والأصل تُعرف معانيها بلغة العرب وليست مما يتوقف فهمه على فهم القياس.

وقوله: "بجامعٍ بينهما" أي بعلة وكأن هذا فيه إشارة إلى منهج من يرى أن العلة مجرد معرّفة أنها تجمع فقط.

ثم نقل المؤلف تعريفًا آخر على جهة التضعيف له فقال: "وقيل"، أي في تعريف القياس بقول آخر، ولفظة "قيل" تُشعر بأن المؤلف يرى تضعيف هذا القول. قال: "حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل" فهنا اختيار منهج آخر بأن حكم الأصل يخالف حكم الفرع، أنه حكم آخر؛ لكنه يماثله.

قال: "لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل" على مذهب من يرى أن العلة مؤثرة في الحكم، وهذا التعريف يسير على طريقة المعتزلة، وهو تعريف قريب من تعريف أبي الحسن البصري.

ثم نقل تعريفًا ثالث فقال: بأنه "حمل معلوم على معلوم" أتى بمعلوم للتحرز من ذكر الأصل والفرع لئلا يتوجه عليهما باعتراض الدور، "في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما" فهذا التعريف هو تعريف الغزالي في المستصفى ومبني على أن الإثبات والنفي أحكام متغايرة، وهذا صحيح لكن كلًا منهما يجمعه أنه حكم فَلَو قال في حكم لهما لكفى عن ذكر الإثبات والنفي؛ لأن الحكم إثبات أمر لآخر أو نفيه عنهما، وهكذا أيضًا في ذكر الجامع من جهة التفصيل بأنه قد يكون حكمًا وقد يكون صفةً وقد يكون نفيًا لهما، فإن ذكر كلمة الجامع تكفي عن هذا التفصيل، والغالب في الحدود أن يُختَصر فيها على أقل لفظ.

ثم قال المؤلف: ومعاني هذه الحدود متقاربة، يعني أنها تدل على معنًى واحد وهذا في مقابلة من سيذكر المؤلف قوله بعد ذلك: بأن القياس هو الاجتهاد، وقد تقدم معنا بيان المنشأ الذي نشأ عنه الاختلاف في هذه التعريفات.

ثم نقل المؤلف قولًا بتفسير القياس: بأنه الاجتهاد، وقد نُقل هذا عن الإمام الشافعي وجماعة، **واعترض المؤلف على هذا التعريف باعتراضين:**

الأول: أن هناك اجتهادات لا تدخل في باب القياس، ومن ذلك النظر في العمومات، وفي الدلالات، وفي المفاهيم فهذه ليست بقياس، وهي اجتهاد مما يدل على أنه يوجد مما هناك اجتهاد ليس بقياس، ومن ثَمّ لا يكون التعريف مانعًا من دخول غير المعرف فيه.

أما الاعتراض الثاني: فيقول بأن هناك من القياس ما لا اجتهاد فيه؛ فإن الاجتهاد يُنبئ عن بذل مجهود، وهناك أنواع من القياس لا بذل للمجهود فيها؛ لكونه قياسًا جليًّا.

وهذا فيه نظر فإن الاجتهاد ولو كان قليلًا يُعتبر اجتهادًا ولكن المعول عليه في رد هذا التعريف هو الأول.

ثمّ بعد ذلك ذكر المؤلف أركان القياس فقال: **بأن القياس يتركب من أربعة أركان:**

الأول: الأصل: وهو المحل الذي ثبت حكمه في الشرع.

والثاني: الفرع: وهو المحل الذي نريد إثبات حكمه بإلحاقه بغيره من المحال.

والثالث: العلّة: وهي الوصف الذي ثبت الحكم من أجلها في الأصل ويوجد في الفرع.

وأما الأخر فهو الركن الرابع: الحكم، والمراد بِه: الحكم الذي نريد إثباته في الفرع لوجوده في الأصل، والمراد هنا الأحكام الشرعية سواءً كانت من الأحكام التكليفية الخمسة، أو من الأحكام الوضعية الإحدى عشر التي تقدمت معنا.

ومن أمثلة هذا: في قولنا: النبيذ مُسكر فيحرم كالخمر، فالأصل هنا: هو الخمر، والفرع: النبيذ، والعلة: الإسكار، والحكم: التحريم.

ومن أمثلة ذلك: أن يُقال: الصلاة على خمرة النخل جائزة، فيلحق بها الصلاة على الفرش بجامع أنها تُفترش، فالأصل هنا: الخمرة التي تُصنع من سعف النخيل، والفرع هنا: الفرش التي تُصنع من القطن أو النايلون، والحكم: جواز الصلاة عليها، والعلة: أنها مما يُفترش أو من الطاهرات أو نحو ذلك.

ثمّ أشار المؤلف إلى طريقة المناطقة في القياس: فإنهم أرادوا بالقياس: وضع مقدمتين بحيث يلزم منهما نتيجة، فقال المؤلف: "فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح".

قال: "لأن القياس يستدعي أمرين يُضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر" لأن القياس في لغة العرب: يحتاج إلى الأمرين، يُقال القياس في اللغة: التقدير، والتقدير لا بد أن يكون هناك من شيئين، شيء يُقدر بشيء آخر، وبالتالي القياس: اسم لابد فيه من إضافة بين شيئين، وهذا المعنى اللغوي لا يوجد في معنى القياس عند المناطقة، فكان هذا دالًا على أن طريقة المناطقة مخالفة لمقتضى لغة العرب.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك فصلًا في أنواع الاجتهاد في العلّة، وابتدأ المؤلف هذا بذكر حقيقة العلّة، **وقد تقدم معنا أن الناس لهم ثلاثة مناهج في حقيقة العلة:**

فالأشاعرة يَرَوْن أن العلة: وصف معرف بالحكم الشرعي غير مؤثر فيه.

والمعتزلة يَرَوْن أن العلة: وصف مؤثر في الحكم بذاته، بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح، وبناء على قولهم بوجوب الأصلح.

وأهل السنة قالوا: بأن العلة تؤثر في الحكم بجعل الله عز وجل لها كذلك فضلًا منه سبحانه وتعالى.

والعلة في لغة العرب قد اختُلِف فيما استنبطت منه:

فقال بعضهم: العلة الشرعية: استنبطت من العلة التي بمعنى المرض؛ لأن العلة الشرعية تغير الحكم، وبالتالي سُميت علة أخذًا من العلة اللغوي من علة المريض التي تقتضي تغير الحال.

وهناك من رأى: أنها مأخوذة من التكرار، فإن التكرار في لغة العرب يُسمى عللًا وذلك أن الحكم يعود مرةً أخرى بعود علّته، والعلل يُراد به: معاودة الشرب مرةً أخرى، والأمر في هذا بسيط.

ثم ذكر المؤلف أنواع الاجتهاد في العلة، والمقصود من ذكر أنواع الاجتهاد في العلة تحرير محل النزاع في مبحث القياس، فإن القياس قد وقع الاختلاف فيه هل يُحتج به أو لا يُحتج به، ومنشأ وتحرير محل النزاع بذكر أنواع الاجتهاد في العلة، **وقد ذكر المؤلف هنا أن الاجتهاد في العلة على ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: تحقيق المناط، **والمراد بتحقيق المناط:** التأكد من وجود الوصف الذي يُعلّق به الحكم، التحقق من وجود الوصف الذي يعلق عليه الحكم، فهذا هو تحقيق المناط.

وقسمه المؤلف إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون هناك قاعدة قد اتفق عليها، أو نص قد أثبت هذه القاعدة، وبالتالي يأتي المجتهد فيتحقق من وجود هذه القاعدة في فروعها، فهذا من أنواع تحقيق المناط، وهو محل اتفاق على صحة إعماله والاستدلال به، وهو من ضرورة جميع الشرائع؛ لأنه لا يمكن أن نُنصص على حكم كل فرد، ولذلك مثلًا في قوله عز وجل: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ هنا نأتي ونقول فلان تشمله الآية، وفلان تشمله الآية، ومثله في قوله جل وعلا: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾، فإننا نأتي ونقول لفظة الناس: تشمل فلانًا، وفلانًا، فهذا قاعدة كلية، ومن أنواع هذا إعمال العموم فإنه تحقيق للحكم العام في أجزائه.

ومثله ما ذكر المؤلف في قولنا: "يجب في حمار الوحش إذا صاده المحرم بقرة" لأن الله تعالى يقول: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ والبقرة مثلٌ لحمار الوحش فتجب؛ لأنها مثله، فكون المثل واجبًا هذا معلوم بالنص والإجماع، وكون البقرة مثلًا لحمار الوحش هذا بواسطة الاجتهاد، فهنا حكم عام ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ فطبقناه على فروعه.

ومن أمثلة هذا أيضًا في قوله عز وجل: ﴿وحيث ما كُنتُم فولّوا وجوهكم شطره﴾ فهذه قاعدة عامة تشمل جميع المواطن، حيث أوجب الله عز وجل الاتجاه في كل موطن إلى القبلة في الصلاة، فنقول وجوب التوجه إلى الكعبة معلوم بالنص، وكون هذه الجهة هي جهة الكعبة هذا يعلم بواسطة تحقيق المناط.

ومثل هذا: في تعيين الإمام والقاضي، فإن القاعدة الشرعية وجوب تعيين الإمام، فيأتي أهل الحل والعقد فيقولون: فلان هو صالح للإمامة، ومن القواعد وجوب تعيين قاضي يقضي بالعدل، فيأتي الوالي أو الإمام فيقول: فلان يصلح للقضاء فأوليه القضاء.

ومثله أيضاً في صفة العدل الثابتة في قوله تعالى: ﴿فأشهدوا ذوي عدلٍ منكم﴾ فيأتي القاضي ويقول: فلان عدل فأقبل شهادته، وفلان ليس بعدل فلا أقبل شهادته، ومثله في مقدار الكفايات في النفقات فإن الله عز وجل قال: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ فيأتي القاضي فيجتهد في بيان المقدار الذي تحصل به الكفاية في باب النفقات.

وقال المؤلف: "فهذا من أنواع تحقيق المناط، والمناط المراد به الأمر الذي يعلق عليه الحكم" فهنا الوصف الذي علق عليه الحكم ثابت في النص، وإنما المجتهد يتحقق من وجود هذا المناط وهذا الوصف في فروعه وآحاده.

وذكر قسمًا آخر من تحقيق المناط: بأن يكون العلة معروفة بواسطة النص، أو الإجماع، فيجتهد الفقيه في التحقق من وجود هذا الوصف في الفروع والآحاد.

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره هنا في قوله في الهر: "إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات"، فجعل الطواف علة، فيقول المجتهد: علة الطواف توجد في كذا، وتوجد في كذا فنلحقه بالهر.

ومن أمثلة ذلك: أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن النظر في خلل الباب وقال : "إنما جعل الاستئذان من أجل النظر أو البصر" فيأتي المجتهد ويقول هذه العلة -وهي وصف البصر-: يوجد في أشياء كثيرة منها النظر إلى البيت من خلال تعلية البنيان فيمنع من تعلية البنيان على الجيران، ويدخل في ذلك أيضًا الاطلاع عليهم بآلات الكشف الحديثة سواءً بآلات التصوير أو بآلات التواصل والاتصال فيمنع من الاطلاع على بيوت الآخرين؛ لوجود هذا المعنى فيها، وهذا المعنى بعض أهل العلم قالوا: بأنه قياس جلي؛ **لأن كلمة القياس الجلي تطلق على ثلاثة معانٍ:**

المعنى الأول: القياس المنصوص على علته كما ذكر المؤلف هنا.

الثاني من معاني القياس الجلي: ما يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع.

والثالث: مفهوم الموافقة سماه الإمام الشافعي قياسًا جليًّا، فهذا النوع قد أقر به جماعة من منكري القياس ورأوا أنه دلالة لغوية يستدل باللغات عليها وآخرون وإن أنكروا بقية أنواع القياس إلا أنهم أقروا بهذا وسموه قياسًا.

القسم الثاني من أقسام الاجتهاد في العلة:

تنقيح المناط، والتنقيح المراد به: التنظيف والتخليص، يقال: نقح أسنانه، أي أزال: ما بينها من بقايا الطعام، **والمراد بتنقيح المناط**: بيان الأوصاف التي يعلق الحكم عليها، والتفريق بينها وبين الأوصاف التي وردت في النص ولَم يعلق الحكم عليها.

إذًا تنقيح المناط: تخليص العلة من الأوصاف الواردة في النص، وليس لها مدخل في التعليل، **وعرفه المؤلف**: بأن يضيف الشارع الحكم إلى سببه أي إلى الوصف الذي يعلل به فتقترن به أوصاف أخرى لا مدخل لها في إثبات الحكم في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار، أي يجب إلغاء اعتبارها وعدم تعليق الحكم بها من أجل أن يتسع الحكم بحيث لا يتقيد بهذه الصفات.

ومثل له المؤلف بكفارة الوقاع في نهار رمضان فقال: ومثاله "قوله للأعرابي" وردت لفظة "الأعرابي" في موطأ الإمام مالك بإسناد مرسل، والمشهور أن هذا الرجل ليس من الأعراب بل هو من أهل المدينة؛ لدلالة قوله في الخبر "والله ليس بين لابتيها أهل بيت أفقر منا" فقال الذي قال: "هلكت يا رسول الله" قال: "ما صنعت" قال: "وقعت على أهلي في نهار رمضان" قال "أعتق رقبة"

فهنا قوله للأعرابي –صفة الأعرابي–لا مدخل لها في الحكم؛ لأن الشريعة عامة في تكاليفها لقوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلى كافةً للناس بَشِيرًا ونذيرًا﴾، وقوله: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا﴾، وفِي قوله: "هلكت يا رسول الله" هذا الوصف هل له مدخل؟ كونه قال هذا اللفظ لا مدخل له لكن بعض أهل العلم استدل بهذه اللفظة على أن الكفارة تختص بالعامد دون الناسي؛ قالوا: لأنه لا يكون هالكًا إلا إذا ثبت عليه الإثم، والإثم لا يثبت على الناسي.

والجمهور قالوا: بأن الكفارة تجب على العامد وعلى الناسي.

وقوله "ما صنعت؟" أيضًا كونه قد أفطر في عهد النبوة، أو كونه سأل النبي هذه الأوصاف لا مدخل لها في الحكم.

فقوله: قال "وقعتُ" هل الوصف له مدخل في الحكم أو لا؟ قال أحمد والشافعي: نعم له مدخل في الحكم، وبالتالي لا تجب كفارة إلا على من واقع، وقال الإمام أبو حنيفة والإمام مالك: لا مدخل لها؛ لأن الكفارة تجب عندهم على كل من انتهك حرمة الشهر سواءً بالجماع، أو بالأكل، أو بالشرب.

فقوله هنا "على أهلي ": هذا الوصف لا مدخل له في الحكم، فَلَو وقع على جاريته أو واقع زنا فإنه يدخل في هذا الحكم.

وقوله "في نهار رمضان": هنا الجمهور على أن هذا الوصف معتبر؛ ولذلك قالوا: بأن المواقع في القضاء، وفي النذر، وفي النفل، وفي بقية أنواع الصيام لا يجب عليه كفارة إنما تجب على المواقع في نهار رمضان، وكذلك قالوا: بأن من لزمه الإمساك في نهار رمضان فواقع وجب عليه الكفارة كمن قدم في أثناء النهار من سفر لزمه الإمساك بقية يومه، فإذا جامع في بقية اليوم قالوا: وجب عليه الكفارة المغلظة.

قال المؤلف: فهذه إلحاقات معلومة تُبنى على مناط الحكم بحذف أي: بإلغاء، وعدم اعتبار ما عُلِم أي: الأوصاف التي عُلِم بعادة الشرع في مصادره، وموارده، وأحكامه أن تلك الأوصاف لا مدخل لها في التأثير بل هي أوصاف طردية، **والأوصاف الطردية على نوعين:**

أوصاف طردية في جميع الأبواب مثل الطول والقصر.

وهناك أوصاف طردية في بعض الأبواب دون بعض كالذكورة والأنوثة.

وهناك طرائق أخرى لحذف الأوصاف، والتعرف على عدم بناء الأحكام عليها، منها مثلًا: النقض ولعلنا إن شاء الله نأتي إليها في مباحث القوادح.

ذكر المؤلف أيضًا ما يتعلق بالخلاف بين الحنفية والمالكية من جهة، والحنابلة والشافعية من جهة، في إفساد حرمة الشهر بالأكل والشرب هل تجب به الكفارة أو لا؟

قال: "وقد أقر به" أي بهذا النوع أكثر منكري القياس ولذلك أجراه الإمام أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس في الكفارات عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

أما الضرب الثالث الذي هو تخريج المناط: بأن يكون الحكم قد ورد بدون ذكر الوصف الذي يعلل الحكم به فيأتي المجتهد فيستخرج الحكم الذي علّق الشارع الحكم عليه.

ولذا قال المؤلف: "وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلًا" يعني لا يذكر العلة ولا يقرنها بهذا الحكم فيأتي المجتهد فيستنبط المناط، والعلة بواسطة الرأي والنظر.

ومثال ذلك: في قول النبي ﷺ: "البر بالبر ربًا إلا هاء وهاء والشعير بالشعير ربًا إلا مثلًا بمثل والتمر بالتمر ربًا إلا مثلًا بمثل والملح بالملح ربًا إلا مثلًا بمثل" فهنا ذكر محل الحكم وذكر الذي هو الأصل، وذكر الحكم ولَم تذكر علّته فيأتي المجتهد فيجتهد في التعرف على الوصف الذي علق عليه الحكم.

وهذا هو موطن الخلاف بين العلماء، ومثل له: بتحريم شرب الخمر، وتحريم الربا في البُر فيقول المجتهد: الشرع جاء بتحريم الخمر فاستخرج العلة وقال: هي الإسكار، على فرض أن الإسكار لم يرد الدليل بجعله مناطًا للحكم، فإنه قد ورد في الحديث: "كل مسكر حرام" لكن نحن نفرض أنه لم يرد هذا اللفظ قال

فنقيس عليه النبيذ وحرم الربا في البُر؛ لكونه مكيل جنس هذا على قول الحنابلة في علة الربا، والشافعية يقولون العلة الطعم فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه ولعلنا إن شاء الله أن نتباحث في حجية القياس في ما يأتي.

بقي هنا شيء وهو هل القياس قاعدة للاستنباط أو دليل مستقل؟ ظاهر عمل المؤلف أن القياس قاعدة لاستنباط الأحكام؛ لأنه لا يستقل بإثبات الحكم بل لابد من أصل يثبت حكمه بدليل آخر، وبالتالي هو طريقة للاجتهاد في النص ولذا ذكره مع قواعد الاستنباط، بينما آخرون رأوا أن القياس دليل مستقل تثبت به الأحكام، ولعل طريقة المؤلف هنا أرجح؛ لعدم استقلال القياس بإثبات الحكم حتى يكون له أصل يثبت عليه.

طالب: ...

الشيخ: لا، المناسبة قد تكون في النص بأن يكون هناك وصف مناسب لتشريع الحكم مثال ذلك مثلًا في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فهنا السرقة وصف مناسب لتشريع حكم القطع فهذا مناسبة، والإخالة وقع فيها اختلاف منهم من يقول الإخالة هي المناسبة المستنبطة وحينئذ تكون أحد أفراد طرق تخريج المناط؛ لأن تخريج المناط قد يكون بالدوران قد يكون بالسبر والتقسيم قد يكون بالشبه، أو الطرد عند من يقول بهما.

طالب: ...

الشيخ: التخريج هناك على أربعة أنواع:

قد يكون بطريق الاستقراء وقد يكون بطريقة القياس. الاستقراء يكون تتبع جزئيات لاستخراج قاعدة، وقد يكون بطريقة القياس بإلحاق النظير بنظيره، وقد يكون بطريقة التفريع بأن يكون عندك قاعدة فتثبت أحكام فروعها من خلال هذه القاعدة التي هي أقرب إلى تحقيق المناط في نوعه الآخر، وقد يكون بالتلازم بحيث تأخذ من شيء حكم ما يلازمه فالتخريج هناك أوسع من القياس وإن كان التخريج الذي يذكر هناك خاص بإثبات فروع أو أقوال للأئمة في الغالب.

طالب: ...

الشيخ: المؤلف اختار أنه طريق الاستنباط وعليه جماعات من أهل الأصول مثل: المستصفى، إذا نظرت وجدت أن القياس لا يستقل بنفسه خلاف الأدلة الأخرى، هناك بعض الأدلة أيضًا ينبغي أن تلحق بطرق

الاستنباط وقواعد الاستنباط وبعضها أصلا ليس بدليل مستقل يعني مثلا: شرع من قبلنا ليس بدليل مستقل وإنما البحث فيه؛ لوقوع الخلاف فيه، وإلا فهو حقيقة يرجع إلى الاستدلال بالكتاب والسنة، وهكذا الاستحسان ليس دليلًا مستقلا، وهناك أدلة عبارة عن عدم الدليل فتكون دليلا مستقلا مثل: الاستصحاب، وهناك دليل عبارة عن قرينة لوجود الدليل مثلا: قول الصحابي، الاستدلال به هو قرينة على وجود الدليل، وهناك نظر أيضا في الإجماع من جهة أنه معرف بوجود دليل في المسألة لكنه يفيد القطعية في المسألة .

طالب: ...

الشيخ: المؤلف ذكر أنها أربعة ورابعها الاستصحاب وليس القياس، ويرى أن الدليل الرابع من الأدلة المتفق عليها هو دليل الاستصحاب.

طالب: ...

الشيخ: هذا يسمى طرق حذف الأوصاف، وهذا لعله إن شاء الله يأتينا بعضها في المستقبل، وهناك ترجيحات، وهناك يعني قواعد يسار عليها وهي تفيد كثيرًا في التفريع الفقهي.

الملف الصوتي الرابع والتسعون:

فصل في إثبات القياس على منكريه

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلًا وشرعًا، لقول أحمد، رحمه الله: "لا يستغني أحد عن القياس". وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين.

وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلًا ولا شرعًا. وقد أومأ إليه أحمد –رحمه الله– فقال: "يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس".

وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصًّا.

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز، فأما التعبد به شرعًا: فواجب. وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين.

وجه قول أصحابنا:

[الدليل الأول] أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس: أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينص على: "أن كل مطعوم ربوي" وهذه المقدمة الكلية، فيبقى الاجتهاد في: "أن هذا مطعوم أم لا"؟

وهذا لا خلاف في جوازه.

قلنا: إن تصوّر هذا فليس بواقع، فإن أكثر الحودث ليس بمنصوص على مقدماتها الكية، كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل: أن لا يخلو عن حكم.

دليل ثان:

أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية، يقتضي العقل تحصيلها وورود الشرع بها، كالعلل العقلية.

ولأننا نستفيد بالقياس ظنًّا غالبًا في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين.

وشبهة المانعين منه عقلًا: ما مضى في رد خبر الواحد. وقد مضى فأما التعبد به شرعًا: فالدليل عليه: إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص.

فمن ذلك

حكمهم بإمامة أبي بكر –رضي الله عنها– بالاجتهاد مع عدم النص، إذ لو كان ثم نص لنقل، ولتمسك به المنصوص عليه.

وقياسهم العهد على العقد، إذ عهد أبو بكر إلى عمر –رضي الله عنهما– ولم يرد فيه نص، لكن قياسًا لتعيين الإمام على تعيين الأمة.

ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر –رضي الله عنه– في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد.

وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه.

وجمع عثمان له على ترتيب واحد.

واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة "الجد والإخوة" على وجوه مختلفة، مع قطعهم أنه لا نص فيها.

وقولهم في المشرّكة.

ومن ذلك: قول أبي بكر –رضي الله عنه– في الكلالة: "أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه. الكلالة: ما عدا الوالد والولد".

ونحوه عن ابن مسعود في قضية بَرْوع بنت واشق.

ومنه: حكم الصديق –رضي الله عنه– في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: "إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ"، ولما انتهت النوبة إلى عمر –رضي الله عنه– فصل بينهم وقال: "لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهًا".

ومنه: عهد عمر –رضي الله عنه– إلى أبي موسى: "اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك.

وقال علي، رضي الله عنه: "اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يُبعن، وأنا الآن أرى بيعهن".

وقال عثمان لعمر: "إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان".

ومنه: قولهم، في السكران: "إذا سكر هذي، وإذا هذي أفترى، فحدوه حد المفتري".

وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته.

وقال معاذ للنبي، صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّم: "أجتهد رأيي" فصوبه

فهذا وأمثاله –مما لا يدخل تحت الحصر– مشهور، إن لم تتواتر آحاده: حصل بمجموعة العلم الضروري: أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي.

ومن لم يقل، فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به، فكان إجماعًا.

[الاعتراضات الواردة على إجماع الصحابة]

فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله:

فقال عمر، رضي الله عنه: "إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا".

وقال علي، رضي الله عنه: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه".

وقال ابن مسعود، رضي الله عنه: "قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالًا فيقيسون ما لم يكن بما كان".

وقولهم: "إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيرًا مما حرم الله، وحرمتم كثيرًا مما أحله".

وقول ابن عباس: "إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبيه: {لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ} ولم يقل: بما رأيت".

وقوله: "إياكم والمقاييس، فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس".

وقال ابن عمر: "ذروني من أرأيت وأرأيت".

[الرد على الاعتراضات المتقدمة]

قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شروطه.

فذم عمر -رضي الله عنه- ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: "أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها" وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها: كان مذمومًا.

وكذلك قول علي، رضي الله عنه.

وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص هو أولى، كما قال بعض العلماء:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا ... علم الحديث الذي ينجو به الرجل

لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا ... عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا

جواب ثانٍ:

أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلًا للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان، ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد.

والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر، إذ قالوا، الأصول لا تثبت قياسًا، فكذلك الفروع.

فإذًا: إن بطل القياس، فليبطل قياسهم.

فإن قيل: فلعلهم عولوا في اجتهادهم على عموم، أو أثر، أو استصحاب حال، أو مفهوم، أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه.

فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا -بالاجتهاد- من يصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصور.

قلنا:

لم يكن اجتهاد الصحابة مقصورًا على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس، كعهد أبي بكر إلى عمر، قياسًا للعهد على العقد بالبيعة، وقياس الزكاة على الصلاة، وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة، وإلحاق السكر بالقذف لأنه مظنته.

وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياسًا: فقال ابن عباس: "ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا"، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة، مع افتراقهما في الأحكام.

وصرح من سوى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضًا، فالمدلى به واحد، والإدلاء مختلف.

وصرحوا بالتشبيه بالغصنين، والخليجين.

ومن فتّش عن اختلافهم في الفرائض وغيرها؛ عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

[الأدلة النقلية على حجية القياس]

وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}.

وحقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره كما يقال: "اعتبر الدينار بالصَّنْجة". وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخالف رسله، لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ههنا فيقول:

{يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ} فألحقوا الفروع بالأصول، لتعرف الأحكام.

قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ههنا، لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعًا لحالهم.

دليل آخر:

قول النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– لمعاذ: "بِمَ تَقْضِي؟ " قال: بكتاب الله. قال: "فإن لَمْ تَجِدْ؟ " قال: بسنة رسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– قال: "فَإِن لَمْ تَجِدْ؟ " قال أجتهد رأيي، قال: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– لما يرضي رسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم".

قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث، والرجال مجهولون. قاله الترمذي.

ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط.

قلنا: قد رواه عبادة بن نُسَيّ عن عبد الرحمن بن غَنْم عن معاذ.

ثم الحديث تلقته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلًا.

والثاني: لا يصح؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

خبر آخر:

قول النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: " إذا حكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَد فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ". رواه مسلم.

ويتجه عليه أنه: يجتهد في تحقيق المناط، دون تخريجه.

خبر آخر:

قول النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– للخثعمية: "أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِه أَكَانَ يَنْفَعُهُ"؟ قالت: نعم. قال: "فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى".

فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق.

وقوله –عليه السلام– لعمر، حين سأله عن قبلة الصائم: "أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ؟ "

فهو قياس للقبلة على المضمضة، بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر.

وروى أبو عبيد أن النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– قال: "إِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ بالرَّأْيِ فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ فيهِ وَحْيٌ". وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده: فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم.

ذكر المؤلف في هذا الفصل مسألتين:

المسألة الأولى: التعبد بالقياس من جهة العقل، بمعنى هل العقل يدل على أن القياس حجة يعمل به أو لا؟

فائدة بحث هذه المسألة: أننا إذا قلنا بمنع العقل للتعبد بالقياس فحينئذ يصح لنا أن نستدل بذلك على منع الشرع للتعبد بالقياس.

والعلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة وقد أشار المؤلف إلى هذه الأقوال، **وذكر أن العلماء لهم ثلاثة أقوال:**

القول الأول: وهو قول الجماهير أن التعبد بالقياس من جهة العقل جائز، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أننا نحتاج إلى تعميم أحكام الشريعة لجميع الوقائع ولا سبيل إلى ذلك إلا من طريق القياس لأن النصوص قليلة والحوادث والوقائع كثيرة متعددة.

وقد أجيب عن هذا: بأنه يمكن أن ينص على مقدمات كلية وبالتالي يكون إدخال الفروع في هذه المقدمات الكلية من باب تحقيق المناط وليس من باب القياس.

كما أجيب عن هذا الاستدلال: بأنه لا يمتنع عقلًا أن توجد قاعدة كليّة يدخل فيها مالا يتناهى من الصور.

وأجاب المؤلف عن هذا: بأن هذا وإن تصور عقلًا لكنه لم يقع في الخارج بل كثير من الوقائع لا نص فيها.

وهذا الجواب يخرج بنا عن البحث الذي نحن فيه لأن البحث في الحكم العقلي لا في الحكم الشرعي.

الدليل الثاني: أن العقل يدل على العلل الشرعية ويتمكن من إدراكها لأن المعاني التي تربط بها الأحكام هي مصالح مناسبة يدركها العقل وبالتالي ينبغي بنا القول بحجية القياس إعمالا لمدلول هذه العلل.

الدليل الثالث: بأن القياس يفيد الظن الغالب والظن الغالب يجب العمل به عقلًا.

والملاحظ على هذه الأدلة أن بعضها يشعر بإيجاب العقل للاحتجاج بالقياس.

ومن أقوى الأدلة للجمهور أن الأصل في الأشياء هو القول بجوازها ولا يقال بإحالة ولا إيجاب إلا بدليل.

القول الثاني: أنه لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً، وقد نسب إلى بعض المتكلمين وإلى النظام، **وأصحاب هذا القول يستدلون**: بأن القياس مظنة لوقوع الخطأ والعقل يوجب علينا الابتعاد عما يظن أنه سبب في وقوع الخطأ.

أجيب عن هذا: بأن هذه المظنة إنما هي مجرد احتمال لم يقم عليها دليل وبالتالي لا يصح أن يعول عليها.

القول الثالث: أن العقل لا حكم له في المسألة لا بإحالة ولا إيجاب ولا جواز لأن العقل لا مدخل له في مثل هذه الأمور، وقد تقدم معنا أنه إذا قيل بمنع العقل فحينئذ لا مجال للبحث في الحكم الشرعي.

وهناك قول رابع بوجوب العمل بالقياس عقلاً.

والذي يظهر: هو القول بالجواز إذ لا يمتنع عقلاً من التنصيص على الوقائع أو إيجاد قواعد كلية تشمل الصور والوقائع الحادثة.

المسألة الثانية: هل النصوص قد حكمت على جميع الوقائع أو لا؟

فهذه المسألة وقع اختلاف فيها بين الناس، **وطائفة قالت**: بأن جميع الوقائع أو جمهور الوقائع منصوص عليها، وقد وجد من كلام الإمام الشافعي وكلام شيخ الإسلام ابن تيمية وكلام بعض المفسرين ما يدل على هذا القول، **استدل عليه بعدد من النصوص منها**:

١- قول الله تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء".

٢- قوله تعالى: "وتفصيل كل شيء".

٣- قوله تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء".

٤- قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي".

وذهب طائفة كثيرة من المؤلفين في علم الأصول: إلى أن هناك عدداً من الوقائع خلت من نص يثبت حكمها، بل قد قال بعضهم بأن النصوص لا تفي بعشر معشار أحكام الوقائع، **واستدلوا على ذلك**: بوقوع وقائع كثيرة لم نجد فيها نصاً.

أجيب عن هذا: بأن عدم تمكن الفقيه من وجود نص في بعض المسائل لا يعني أنه لا يوجد فقد يوجد لكنه لم يعلم به، وحينئذ يقال بأن خفاء الدليل عن الفقيه في بعض الوقائع لا يعني عدم وجوده، ولا يعني القول باستيعاب النصوص للوقائع القول بعدم حجية القياس، لأنهم يرون أن القياس والنص متوافقة، وأن النص قد يخفى هو أو يخفى معناه على الفقيه فيحتاج إلى القياس.

أما المسألة الأخرى: فهي مسألة التعبد بالقياس من جهة الشرع.

وهذه المسألة خالف فيها أهل الظاهر والنظام فقالوا بأن الشريعة لم ترد بإعمال أو بالتعبد بالقياس شرعاً.

وأما جمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة على أن الشريعة قد وردت بالتعبد بالقياس، واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة لكنهم حاولوا جمعها لتكون قطعية، **ومن ثم استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على الحكم بالرأي وإعمال القياس بوقائع خالية من

النص، **ولذلك صور:**

الصورة الأولى: أن الصحابة استدلوا بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر في الصلاة على تقديمه في الإمامة.

الصورة الثانية: قياس العهد على العقد فإن أبي بكر عهد إلى عمر بالخلافة فقاسوه على إثبات الإمامة والخلافة بعقد جميع الأمة.

الصورة الثالثة: قياس أبي بكر منع الزكاة على ترك الصلاة في قتال الممتنع عنهما.

ومن ذلك: قياس كتابة المصحف في الورق على جمعه في الصدور.

ومن ذلك: قياس عثمان لجمع المصاحف على نسق واحد على حفظها في الصدر.

ومن ذلك: إجماع الصحابة على استعمال القياس في مسألة الجد مع الإخوة.

ومن ذلك: اختلافهم في مسألة المشركة مع اتفاقهم جميعهم على إعمال القياس فيها.

ومن ذلك: نصوص كثيرة صرح الصحابة بأنهم عملوا بالرأي ومثّل له المؤلف بعدد من الوقائع.

فهذه الوقائع تدل بشكل قطعي على أن الصحابة قد أجمعوا على إعمال القياس.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن هؤلاء الصحابة نقل عنهم ذم الرأي وقد نقل المؤلف عدداً من الجمل التي نقلت عنهم.

أجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أنهم إنما ذموا من قدم الرأي على النص لا على من استعمل الرأي مطلقاً.

الجواب الثاني: أنهم إنما ذموا الرأي الصادر من غير أهل الاجتهاد.

واعترض باعتراض آخر: بأنهم قد يستندون في هذه الوقائع الذي ذكرتم إلى أدلة أخرى غير القياس.

أجيب عن هذا: بأن ما نقل عنهم في بعضه تصريح في استعمال القياس وفي بعضه نعلم أنه لا يصح إثبات الحكم إلا بواسطة القياس.

وقوله: (وصرحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين) هذا فيه مسألة الجد مع الإخوة، **فإن طائفة قالوا:** الأخ يدلي إلى الميت مباشرة فماثل الجد، **طائفة أخرى قالوا:** بأن الأخ يصل إلى الأب لا يصل إلى الميت مباشرة، فكل منهم استعمل القياس.

الدليل الثاني الذي استدل به الجمهور على حجية القياس: النصوص التي تأمر بالاعتبار، قوله: {فاعتبروا يا أولي الألباب} فإن الاعتبار مقايسة الشيء بغيره مما يدخل في ذلك القياس.

أجيب: بأن المراد الاعتبار والاتعاظ لا القياس بدلالة أنه لا يصح التصريح بالقياس هنا.

وأجيب: بأن التصريح بالقياس لم يصح هنا لأن الآية عامة وبالتالي لم يصح ذكر المحل الخاص وهذه الآية على الاستدلال بها اعتراضات كثيرة لذلك بعض أهل العلم لا يرتضي الاستدلال بها خصوصاً في مسألة حجية القياس وهي مسألة كبيرة.

الدليل الثالث: حديث معاذ عندما قال له النبي صلى الله عليه وسلم: "بم تحكم؟" قال: بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد؟" قال: بسنة رسول الله، قال: "فإن لم تجد؟" قال: اجتهد رأيي، فصوبه النبي صلى الله عليه وسلم ومن الاجتهاد القياس.

واعترض على هذا الخبر بعدد من الاعتراضات:

الأول: تضعيف الخبر والقدح في إسناده بأن في رواته من هو مجهول.

أجيب عن هذا بعدد من الأجوبة، منها:

أن هؤلاء الرجال هم في محل الصدق وقبول الرواية.

وأجيب: بأنه قد تلقته الأمة بالقبول.

وأجيب بجواب ثالث: بأن قد وجد له معاضد يقويه من رواية عبادة ولكن تلك الرواية لا يصح التقوية بها لأن لفظها: **"لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم وإن أشكل عليك شيء فقف حتى تتبينه أو تكتب إلي فيه"**.

والناظر في كتابات أهل العلم يجد أنهم يقوون هذا الخبر، فمثلاً: شيخ الاسلام ابن تيمية وابن كثير وابن القيم يحسنون إسناد هذا الخبر.

واعترض باعتراض آخر: بأن قوله "اجتهد رأيي" يمكن أن يراد به الاجتهاد في تحقيق المناط أو في الاستدلال بالعمومات ونحو ذلك.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنه قد بين أن هذا الاجتهاد في محل لا دليل فيه من الكتاب والسنة وحينئذ لا يبقى معه إلا القياس.

الدليل الرابع: الاستدلال بالنصوص التي وردت بمشروعية الاجتهاد منها "إذا حكم الحاكم واجتهد فأصاب فله أجران" والمؤلف لم يرتض الاستدلال بهذا الخبر لأنه يمكن أن يراد به الاجتهاد في تحقيق المناط وهذا ليس محل النزاع كما تقدم.

ومن ذلك: ما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إني أقضي بينكم بالرأي" .

الدليل الآخر: أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل القياس واستدل به في وقائع كثيرة، منها: قوله للخثعمية: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟ فدين الله أحق أن يقضى" حيث قاس دين الله على دين الآدميين في وجوب الوفاء بها بجامع أنها جميعاً ديون. ومن ذلك: قياس النبي صلى الله عليه وسلم القبلة على المضمضة في كونها مقدمات فطر مع ذلك لا يفطر الإنسان بها، وهناك استدلالات كثيرة في النصوص واستعمالات لأقيسة لإثبات مطالب شرعية، ومن ذلك ما ورد في النصوص من الأمثال.

بقي الكلام في أدلة المخالفين لعلنا إن شاء الله نتركه في يوم آخر.

الملف الصوتي الخامس والتسعون:

فصل: [الأدلة النقلية للمنكرين للقياس]

احتجوا بقوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}.

وقوله: {تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}.

فما ليس في القرآن ليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي.

الثانية: قوله تعالى: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} وهذا حكم بغير المنزل.

وهكذا قوله: {... فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} .

وأنتم تردونه إلى الرأي.

فصل: [الأدلة العقلية للمنكرين للقياس]

وأما شبههم المعنوية:

[فالأولى]: قالوا: براءة الذمة بالأصل معلومة قطعًا، فكيف ترفع بالقياس المظنون؟!

والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات، إذ قال: "يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَيُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ"، ويجب الغسل من المني والحيض، دون المذي والبول، ونظائر ذلك كثير.

الثالثة: أن الرسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: "حرَّمتُ الربا في المكيل" إلى الأشياء الستة؟

الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص؛ لأنه مقطوع به والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟

الخامسة: قالوا: غاية العلة: أن يكون منصوصًا عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: "أعتقت من عبيدي سالمًا؛ لأنه أسود" لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: "أعتقت كل أسود".

كذا قوله: "حرمت الربا في البر، لأنه مطعوم" لا يجري مجرى قوله: "حرمت الربا في كل مطعوم".

الجواب:

أما قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} فإن القرآن دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس.

وإلا فأين في الكتاب مسألة: "الجد والإخوة" و"العول" و"المبتوتة" و"المفوضة"، و"التحريم"، وفيها حكم لله شرعي.

ثم قد حرّمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه.

وقوله تعالى: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ}.

قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليه القرآن المنزل.

ومن حكم بمعنى: استنبط من المنزل، فقد حكم بالمنزل.

وقوله تعالى: {فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}. قلنا: نحن لا نرده إلا إلى العلة المستنبطة من كتاب الله –تعالى–ونص رسوله، فالقياس: تفهّم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له.

ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا معنى نص.

وقولهم: "كيف ترفعون القواطع بالظنون".

قلنا: كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور.

ثم نقول: لا نرفعه إلا بقاطع، فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، فإنا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن، فيكون قاطعًا.

وقولهم: "مبنى الحكم على التعبدات".

قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم، قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام:

قسم: لا يعلل.

وقسم: يعلم كونه معللًا، كالحجر على الصبي، لضعف عقله.

وقسم: يتردد فيه.

ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللًا.

وقولهم: "لِمَ لم ينص على المكيل، ويغني عن القياس على الأشياء الستة"؟

قلنا: هذا تحكم على الله –تعالى–وعلى رسوله، وليس لنا التحكم عليه فيما صرّح ونبّه وطوّل وأوجز، ولو جاز ذلك: لجاز أن يقال: "فلم لم يصرّح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ ولِمَ لم يبين الأحكام كلها في القرآن، وفي المتواتر، لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز.

ثم نقول: إن الله –تعالى–علم لطفًا في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد، لـ {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ}.

وقولهم: "كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل"؟

قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعًا للأصل أن يساويه في طريق الحكم؛ فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق، وإن تساويا في الحكم

وأما إذا قال: "أعتقت سالمًا؛ لسواده" فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال: فإنه لو قال، مع هذا: "فقيسوا عليه كل أسود" لم يتعد العتق سالمًا.

ولو قال الشارع: "حرمت الخمر لشدّتها، فقيسوا عليه كل مشتد": للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر، مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل: فلأن الله –تعالى–علق الحكم في الأملاك حصولًا وزوالًا على اللفظ، دون الإرادات المجردة.

أما أحكام الشرع: فتثبت بكل ما دل عليه رضا الشارع وإرادته، ولذلك تثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم–عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أن إنسانًا با ع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر، ولم ينكر ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح: لا يصح البيع.

بل قد ضيق الشرع أحكام العباد حتى لا تحصل بكل لفظ.

فلو قال الزوج: "فسخت النكاح، ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي" لم يقع الطلاق، إلا أن ينويه.

وإذا أتى بلفظ الطلاق: وقع وإن لم ينوه.

وإذا لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظ فكيف تحصل بمجرد الإرادة؟

على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: "لا تأكل الأهليلج؛ لأنه مسهل"، و"لا تجالس فلانًا؛ لأنه مبتدع" فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه.

وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعًا إلى القياس الذي أنكروه.

ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل، فتكون العلة في تحريم الخمر: شدة الخمر، وفي تحريم الربا بطعم البر، لا بالشدة.

المجردة. [ولا بالطعم المجرد].

ولله أسرار في الأعيان: فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمن عن هذا؟ .

قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: "أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المَتاعِ أَحَقُّ بِمَتاعِهِ" يعلم أن المرأة في معناه.

وقوله: "مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ الْبَاقِي" فالأمة في معناه.

لأنا عرفنا بتصفّح أحكام العتق، والبيع، وبمجموع أمارات وتكريرات، وقرائن: أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع.

وقد يظن ذلك ظنًّا يسكن إليه.

وقد عرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– قطعًا، إلحاق الظن بالقطع.

وقد اختلف الصحابة في مسائل، فلو كانت قطعية: لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم.

فإن انتفى العلم والظن: فلا يجوز الإقدام على القياس.

ما ذكره المؤلف هنا هو: احتجاجات الظاهرية ومن وافقهم في القول بعدم حجية القياس شرعًا، **خلاصة هذه الأدلة كالآتي:**

أولًا: استدلوا بالنصوص التي جاءت بأن الشريعة قد استوعبت النصوص فيها أحكام الوقائع، فلا يوجد واقعة بدون حكم، ومن تلك النصوص في قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء﴾، وقوله جل وعلا: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثًا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء﴾، قد ذكر المؤلف آية أخرى في قوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ لكن هذه الآية يراد بها اللوح المحفوظ ولا يراد بها القرآن العظيم.

قالوا: يؤخذ من هذه الآيات أن القرآن قد نص على أحكام جميع المسائل، ومن ثم لا حاجة بنا إلى القياس؛ لأن القرآن قد استوعب جميع المسائل.

أجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن من دلالة القرآن الدلالة على حجية القياس، فإن القياس قد ثبتت حجية بالكتاب وبالسنة وبالإجماع، ومن ثم فحينئذٍ نأخذ من الكتاب حجية القياس.

الجواب الثاني: أن هناك مسائل عديدة لا نستطيع الوصول إليها بآيات الكتاب فنحتاج إلى القياس لمعرفة حكمها، **قد مثل لها المؤلف**: بمسألة المبتوتة وهي المطلقة ثلاثًا في مرض الموت هل ترث أو لا ترث، والمفوضة وهي التي لم يذكر مهرها، والتحريم إذا قال الرجل لزوجته أنت على حرام.

الجواب الثالث: أن إعمال القياس هو في الحقيقة رجوع إلى الكتاب، وإعمال بالكتاب؛ لأننا بالقياس نأخذ معاني الكتاب فنطبقها على غيرها من المسائل الجديدة، وإذا علم أن دلالة القياس تتوافق مع دلالة الكتاب، وأن دلالة الكتاب قد تخفى على بعض المحتاجين فيُعمل القياس لأنه يوافقه، فحينئذٍ نعلم أنه لا توجد مخالفة لنصوص استيعاب الكتاب لكل شيء عند إعمالنا للقياس.

الأمر الثاني مما استدلوا به: أن الله عز وجل أمرنا بالحكم في الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ **قالوا**: والقياس ليس مما أنزله الله، وهو من عمل المجتهد، ومن ثم لا يصح أن نحكم به.

وأجيب عن هذا: بأن الكتاب قد دل على حجية القياس، ومن ثم إعمال القياس هو حكم بما أنزل الله تعالى، ثم إن القياس هو معنى الكتاب، وهو زيادة فهم لكتاب الله عز وجل ولسنة رسوله ﷺ.

وثالثًا: استدلوا بالنصوص التي أمرت بالرجوع إلى الكتاب والسنة عند التنازع، في قوله تعالى:﴿**وما** اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾، وقوله:﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾، قالوا: ولا يصح أن نرد مسائل النزاع إلى القياس بناءً على ذلك.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة منها: أننا عند ردنا لمسألة حجية القياس نجد أن الكتاب والسنة قد دل على حجيته.

وثانيًا: أن إعمال القياس هو إعمال للنص من جهة معناه، فكما أننا نعمل بلفظ النص نعمل بما يدل عليه من المعنى.

الجواب الثالث: أن رد القياس لم يستند فيه إلى دليل من الكتاب والسنة، فهذا الدليل يدل على فساد من يرى عدم حجية القياس.

وهنا كلمة ذكرها المؤلف نقلًا عن غيره في قوله: "وحذف الحشو" وألفاظ الكتاب والسنة أعلى من أن يطلق عليها من هذه الكلمة.

ثم استدل المؤلف لهم بعدد من الاستدلالات المعنوية، وهي ستة استدلالات:

أولها قالوا: براءة الذمة معلومة قطعًا، ومن ثم لا يصح أن نرفع هذا المقطوع بقياس مظنون فيه.

وأجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أن المخالف يرفع براءة الذمة المعلومة بواسطة أمور مظنونة: كالظاهر، والعام، وخبر الواحد، وتحقيق المناط، فالقياس يماثله.

الجواب الثاني: أن الأدلة التي دلت على حجية القياس أدلة قاطعة، ومن ثم فنحن نرفع القاطعة بالقاطع.

الاستدلال الثاني لهم، قالوا: بأن الشرع لم يبني أحكامه على التساوي بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، بل قد يفرق بين المتساويات، وقد يجمع بين مختلفات، فهذه علل انتقاض الوضوء مختلفة ومتعددة ومع ذلك لا تثبت إلا حكمًا واحدًا، ففرق بين أكل لحم الإبل وبين البول أو الغائط –أكرمكم الله–، ومع ذلك ينتجان حكمًا واحدًا هو انتقاض الوضوء، وهكذا هناك أشياء متماثلة ومع ذلك لم تعطى أحكامًا متساوية، فهذا بول الجارية وبول الصبي متماثلة ومع ذلك بول الجارية يجب غسله، وبول للصبي لغلام يكفي فيه النضح.

وقد يذكرون أيضًا أن عددًا من الأحكام لا تعرف عللها، فهذه عدد ركعات الصلاة لا ندري ما هو المعنى فيها، وهذه عدد الجلدات، وهذه أوقات الصلوات.

وأجيب عن هذا: بأن أحكام الشريعة منها ما هو معلل معروف العلة فهذا هو الذي نقيس عليه، ومنها ما هو مبني على التعبد كما ذكر من هذه الأمثلة فهذه لا نثبت القياس فيه.

وما ذكروه من كون هذه المسائل متماثلة وأعطيت أحكامًا مختلفة، **فنقول:** هذه الأمور التي يظن أنها متماثلة نعلم أنها ليست متماثلة لما فرق الشارع بين أحكامها.

المعنى الثالث من المعاني التي استندوا إليها في رد القياس، بأنهم قالوا: بأن ذكر أحكام أفراد من أجل أن يقاس عليها هذا تطويل، ولو كان المراد القياس لكان النص على العلة (الأمر بالقياس) أخصر وأوضح على المكلفين.

وأجيب عن هذا: بأن هذا إلزام للشارع، وتحكم عليه، وإيجاب أشياء لله فيها حكمه.

والجواب الثاني أن يقال: بأنه لو كان كما ذكرتم من أن الشريعة جاءت بمنع القياس، لنصت الشريعة على ذلك، وأوجزت الحكم، ولم تترك الناس في تردد في هذا الباب، ولو فتح باب الاعتراض لقال قائل: لِمَ لَمْ تأتِ

جميع الأحكام بطريق قطعي، بإسناد متواتر من أجل ألا يكون هناك تردد واختلاف، ومثل هذا لم يقل به أحد.

وقد يجاب بجواب آخر وهو: أن لله حكمة في هذا الأمر وهو: حث المجتهدين وحث العلماء على البحث والتأمل والنظر والمناظرة من أجل أن يستمر العلم في الأمة، ومن أجل أن يبين الله مكانة العلماء، فلو كان قد نص على جميع الأفراد لفترت الهمم في ذلك.

المعنى الرابع من المعاني التي استندوا إليها في نفي إعمال القياس، قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص، وفي الفرع ثبت الحكم عندكم بواسطة العلة والقياس، وبالتالي كيف تثبتون حكماً واحدًا في محلين بطريقين مختلفين.

وأجيب: بأنه لا مانع من مثل ذلك فهذه المحسوسات نثبت أحكامها بواسطة الحس، كما لو شاهدنا النار تحرق الثوب، ثم بعد ذلك نأخذ حكماً معقولًا من هذا وهو: أن النار التي أحرقت الثوب فإنه يمكن أن تحرق غيره مما يقبل الإحراق،

فهنا إحراق الثوب بالنار: ثبت بالحس، وحكم إمكانية إحراق النار لغيره ثبت بواسطة القياس، وبالتالي لا مانع من مثل ذلك، فحينئذٍ نقول لا يلزم التساوي في الحكم.

المعنى الخامس قالوا: بأن غاية القياس النص على العلة، وإذا نص المتكلم على علة كلامه لم يصح القياس عليه، كما لو قال: أشتري منك هذه السلعة لرخص ثمنها، فإنه لا يلزمه أن يشتري جميع السلع التي تكون أثمانها رخيصة، ولا يثبت البيع والشراء فيها إلا بعقد جديد، فهنا نص على العلة ومع ذلك لا يثبت القياس.

وأجيب عن هذا: بأن هناك فرقًا بين كلام الشارع الذي أمر بالقياس على كلامه، وكلام المكلف الذي لم يأمر بالقياس على كلامه.

وأجاب المؤلف بجواب آخر فقال: "انتقال الأملاك اشترط الشارع فيه النص واللفظ ولا يكفي فيه مجرد الإرادة، بخلاف أحكام الشرع فإنها تثبت بكل ما يدل على أن الشرع قد أراد ذلك الحكم فكان هناك فرق بينهم، ويدل على ذلك أن السكوت والإقرار من النبي ﷺ يحتج به في إثبات الأحكام، بخلاف السكوت والإقرار من قبل غيره، وهكذا في مفهوم المخالفة فإنه يحتج به من كلام الشرع، ولا يحتج به من كلام

المكلفين، ومثل هذا مسائل الطلاق؛ فإنه لابد فيها من التصريح بلفظ الطلاق ولا تكفي مجرد الإرادة، فهكذا في بقية كلام المكلف.

ثم أجاب بجواب آخر وهو: أن القياس قد يفهم في لغة العرب، فإنه لو قال قائل: لا تأكل لحم الغنم فإنه ثقيل على المعدة لفهم منه النهي عن أكل لحم الإبل؛ لوجود المعنى الذي علل به عن أكل لحم الغنم، ومثله لو قال: لا تأكل هذا الطعام؛ لأنه مسهل، فإنه نهي عن كل مسهل.

ثم أجاب المؤلف بجواب آخر وهو: أن غاية هذه الشبهة قياس كلام الشارع على كلام المكلفين، فكما أن كلام المكلف لا يقاس عليه عند النص عليه قالوا: لا يقاس على كلام الشارع، فهذا احتجاج بالقياس في رد القياس فلا يكون مقبولًا.

وطريقة من يحتج بالقياس أقرب من هذه الطريقة، لأنهم يقيسون حكمًا شرعيًا أو يقيسون في الأحكام الشرعية التي تنسب إلى الشارع، بينما المخالف قاس أحكام الشرع على كلام المكلفين مع وجود الفارق بينها.

وأما الشبهة السادسة التي استند إليها من يرد القياس ولا يحتج به فإنهم قالوا: يرد احتمال أن الشارع أراد المحل الذي نص عليه بخصوصه، ومن أمثلة ذلك في قوله: "البر بالبر ربًا إلّا مثلًا بمثل" قالوا يحتمل أن يكون المراد خصوص المحل الذي هو البر وليس مقصود الشارع تعميم الحكم في كل مكيل أو كل مطعوم، ونجد أن الشارع قد أثبت أحكامًا في عدد من المحال؛ لأمور تختص بذلك المحل لا نعلم حقيقتها ولم نطلع عليها.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أننا في بعض المواطن نعلم أن المحل الوارد في النص لا يراد قصد للحكم عليه، بل يراد شمول الحكم لما ماثله ولذا نقول النصوص الموجهة للنبي ﷺ تشمل أمته، وفي حديث: (أيما رجل أفلس) نقول: بأنه لا يختص بالرجال ويشمل النساء، ومستند ذلك أننا عندما نطالع أحكام الشريعة نجد أن مثل هذا الوصف لا يختص الحكم به.

وهناك حجة سابعة أو شبهة سابعة بأنهم قالوا: بأن غاية القياس إعمال الظن، والشريعة نهت عن العمل بالظن.

وأجيب عن هذا: بأن الشريعة إنما نهت عن الظن الذي يكون مجرد احتمال، وأما الظن الذي يغلب فيه أحد الجانبين على الآخر فإن الشرع قد عول عليه وأمر باعتماده والسير عليه.

وكذلك يمكن أن يجاب: أن الصحابة عولوا على الظن، وما ذاك إلا أنهم قد أخذوا ذلك عن النبي ﷺ.

فهذه خلاصة احتجاجات الذين يرون عدم حجية القياس، والجواب عنها.

فصل: [في مذهب النظام في الإلحاق بالعلة المنصوصة]

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: "حرّمت الخمر لشدتها" وبين: "حرّمت كل مشتد".

وهذا خطأ، إذ لا يتناول قوله: "حرمت الخمر لشدتها" من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة.

ولو لم يرد التعبد بالقياس: لاقتصرنا عليه، كما لو قال: "أعتقت غانمًا لسواده.

وكيف يصح هذا ولله تعالى -أن ينصب شدة الخمر-خاصة-علة، ويكون فائدة التعليل: زوال التحريم عند زوال الشدة.

ويتجه عليه: ما ذكره نفاة القياس، والله أعلم.

هذه المسألة معلقة بالإلحاق بواسطة العلة المنصوصة، **هل يعتبر قياسًا، أو يعتبر دلالة لغوية؟**

والنظّام من متقدمي المعتزلة، اسمه: إبراهيم بن سيار، وله أراء في عدد من المسائل الأصولية تقدم معنا الكلام في مباحث الإجماع، وفي عدد من المباحث الأخرى التي تقدم بعضها،

والنظام في هذه المسألة حاول أن يخفف ما توجه إليه من إنكارٍ ولائمه بجعل الإلحاق عند العلة المنصوصة من اللغة وليس من القياس، كما أنه في مبحث الإجماع قال بأن الإجماع هو: كل قول قامت حجته، من أجل أن يخفف النكير عليه في ذلك، على أن مذهب النظام قد اختلف فيه، فجماعة رأوا أن النظام يقول: بأن النص على العلة يكون إلحاقا للحكم بمقتضى العموم ولغة العرب، بينما آخرون قالوا: بأن النظام يرى أن التنصيص على العلة أمر بالقياس من جهة لغة العرب، وعلى كل فهذه المسألة التي ذكر المؤلف، وهي: أن الإلحاق بالعلة المنصوصة هل يعتبر قياسًا أو يعتبر لغةً؟ **فيها قولان:**

القول الأول: بأن هذا من باب اللغة لا من باب القياس، هو الذي نسبه المؤلف إلى النظام، واحتج له: بأن لغة العرب لا تفرق بين قول القائل: حرمت كل مشتد، وهذا لفظ عام، وبين قول قائل: حرمت الخمر لشدتها بما يشمل تحريم كل مشتد.

وجماهير أهل العلم على أن الإلحاق بالعلة منصوصة يعتبر قياسًا وليس دلالة لغوية، **لعدد من الأمور:**

أولها: أن النص على العلة في لغة العرب لا يستفاد منه الإلحاق كما تقدم في شبه من يرى عدم حجية القياس، قالوا: ولذلك لو كان الشارع لم يأمر بالقياس على كلامه لم يكن النص على العلة دليلًا على الإلحاق بواسطة اللغة على ما تقدم.

والبحث في هذا بحث يسير فإن الأولين يرون أنه دلالة لغوية، والآخرون يرون أنه دلالة شرعية بواسطة القياس، فكلا أصحاب القولين يرى حجية المفهوم واستنباط الحكم وإن اختلف في طريق ذلك الاستنباط.

فصل: [في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس]

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه:

أحدها: ألا يكون الحكم معللًا.

والثاني: ألا يصيب علته عند الله تعالى

والثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة.

الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفًا ليس منها.

الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة، ولا يكون كذلك.

ذكر المؤلف هنا أسباب الخطأ في القياس، وذلك من أجل أن يتنبه القائس إلى هذه الأسباب ومن ثم يقلل نسبة الخطأ في قياسه.

فأول هذه الأسباب: أن يكون حكم الأصل تعبديًا غير معلوم العلة، وبالتالي فإن إلحاقه أي مسألة بتلك المسألة المنصوصة يكون إلحاقا خاطئًا؛ لأن الإلحاق في القياس لا يكون إلا عند تعليل حكم الأصل، ويمكن أن يمثل لذلك: بمسألة انتقاض الوضوء بلحم الإبل فإنه لا تعرف علته، وبالتالي لا يصح أن يقاس عليه، فمن جاءنا وقاس لحم الظبي مثلًا عليه، قلنا: لا يصح هذا القياس؛ لأن الحكم في الأصل لا تعلم علته.

والسبب الثاني: أن يخطئ في العلة فيظن أن العلة أحد الأوصاف، وتكون العلة حقيقة في وصف آخر غير الذي علل به، من أمثلة ذلك: لما يأتي الإنسان في قوله جل وعلا: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فيقول العلة في تحريم الربا أنه مقتات، فحينئذٍ الاقتيات هنا لم يأتي دليل على إثبات كون هذا الوصف علة لهذا الحكم، بل قد جاءت النصوص تدل على أن العلة أوصاف أخر، ومن ثم يكون ذلك المجتهد قد أخطأ في هذه المسألة.

والثالث من أسباب الخطأ في القياس: أن تكون العلة مركبة من عدد من الأوصاف، فيأتي المجتهد ويظن أن العلة أحد الأوصاف دون جميع تلك الأوصاف، **من أمثلة ذلك**: في ربا الفضل قد يأتي إنسان ويظن أن العلة هي: الكيل وحده، بينما العلة في حقيقة الأمر هي: مجموع الوصفين الكيل والطعم، وبالتالي يقع الزلل في مثل ذلك، ومن أمثلته: في قول الله عز وجل: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ فقد يقول قائل: بأن المراد بهذا وجود الغائط، فتكون العلة هي الغائط الخارج من السبيلين.

أو يكون المعنى بالعكس وهو السبب الأخر من أسباب الخطأ في القياس: بأن تكون العلة وصفًا واحدًا، فيأتي المجتهد فيزيد له وصفًا آخر فيقع في الزلل، ومن أمثلته: في هذه الآية التي ذكرنا قبل قليل ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ فقد يقول المجتهد: العلة غائط خارج من السبيل، فيكون قد زاد في العلة ما ليس منها فيقع بالزلل، وبالتالي يقول: بأن الغائط الخارج من غير السبيل لا ينقض الوضوء وهو خلاف ظاهر هذه الآية، ومن أمثلته أيضًا: في باب الربا قد يقول القائل: بأن العلة هي كونه مطعومًا مقتاتًا، فحينئذٍ تكون بعض الأصناف المقتاته لا ربا فيها على هذا القول بينما الشارع قد أثبت فيها الربا، ومن أمثلة ذلك: قول الحنفية في علة القصاص بأنه قتل بمحدد، فكلمة بمحدد زادها هؤلاء وهي ليست من العلة فحينئذٍ وقع الخطأ في قياساتهم.

ووجه الخطأ في هذا الرابع: بأنه ينفي الحكم عن بعض الفروع التي يقتضي الشارع إثبات الحكم فيها، فالخطأ فيه هو في الحقيقة من جهة دليل الخطاب لا من جهة منطوق اللفظ.

وأما السبب الخامس فهو: أن يظن المجتهد أن العلة موجودة في الفرع ولا يكون الأمر كذلك، ومن أمثلة هذا: ما لو قال قائل: بأن العلة في الربا هي: الكيل، والبطيخ مكيل، ولا يكون الأمر كذلك بل البطيخ معدود ومن ثم فيقع الزلل في مثل هذا القياس.

فهذه هي أسباب الخطأ في القياس ذكرها المؤلف في أوائل مبحث القياس، ليكون الناظر في مباحث هذه الأبواب متحرزًا محتاطًا بأن لا يدخل عليها الخطأ بسبب من هذه الأسباب.

هذا والله أعلم.

طالب: ...

الشيخ: في باب الأمر هناك لفظ منصوص، ولذلك انظر في مسألة الطلاق قال: لا يشترط الإرادة، لأنه كلام نصي "كلمة الطلاق"، بخلاف في مبحث القياس، فإن القياس على كلام الإنسان لابد أن يكون هو مريدًا له.

طالب: ...

الشيخ: هذه الصورة هي مسألة بيع الفضولي، الحنابلة والشافعية يرون أن بيع الفضولي لا يصح مطلقًا، وهناك من الفقهاء من يربط صحة هذا البيع بالإجازة، فهل يجيزه أم لا؟

طالب: ...

الشيخ: بالاتفاق، أنه لا أعلم أن أحدًا قال مجرد حضوره يكون إجازة، ولذلك يقولون: لا ينسب إلى ساكت قول.

طالب: ...

الشيخ: نحن نتكلم عن المسألة عقلًا، وهذه المسألة في الوقوع الشرعي، فنحن نريد أن نتكلم عن الاستدلال العقلي، أما الوقوع الشرعي فهذه مسألة أخرى.

طالب: ...

الشيخ: المستنبطة هنا لا يراد بها الاصطلاح في العلل المنصوصة أو المستنبطة، وإنما المراد هنا المستخرجة سواءً كانت منصوصة أو كانت اجتهادية، فكلمة المستنبطة هنا لم تستعمل على حسب الاصطلاح الأصولي.

الملف الصوتي السادس والتسعون:

فصل: [في أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق]

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون:

فالمقطوع ضربان:

أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم

ولا يكون مقطوعًا حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين، فثلاثة أولى، فإن الثلاثة: اثنان وزيادة.

وإذا نهى عن التضحية بالعوراء: فالعمياء أولى، فإن العمى: عوَر مرتين.

فأما قولهم: "إذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ، ففي العمد أولى" و"إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى": فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين، وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز ألا تقوى الكفارة على رفعه، بخلاف الخطأ.

والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسق متهم في الدين.

الضرب الثاني:

أن يكون المسكوت مثل المنطوق، كسراية العتق في العبد، والأمة مثله، وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله.

وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس.

وضابط هذا الجنس: ألا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعًا.

فإن تطرق إليه احتمال: لم يكن مقطوعًا به، بل يكون مظنونًا وقد اختلف في تسمية هذا قياسًا.

وما عدا هذا من الأقيسة: فمظنون.

وفي الجملة، فالإلحاق له طريقان:

أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا، وهذه مقدمة.

ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى.

فيلزم منه نتيجة، وهو أن لا فرق بينهما في الحكم.

وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، فلا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع. وهذا المتفق على تسميته قياسًا.

وهذا يحتاج إلى مقدمتين، أيضًا:

أحدهما: أن السكر -مثلًا- علة التحريم في الخمر.

والثانية: أنه موجود في النبيذ.

فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل، والعرف، وأدلة الشرع.

وأما الأولى: فلا تثبت إلا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقه طريقه، فالشدة التي جعلت علامة للتحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل، فليس إيجابها لذاتها.

ذكر المؤلف ها هنا ما يتعلق بأنواع إلحاق المسكوت بالمنطوق، وننطلق من هذا إلى البحث في كيفية تقرير أحكام الوقائع الجديدة، **فإن الوقائع الجديدة**: إما أن يؤخذ حكمها من العمومات بحيث تكون مشمولة في مدلول اللفظ العام، من أمثلة ذلك: في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ هذا من ألفاظ العموم فيشمل الصور الجديدة للسرقة.

الطريقة الثانية لإثبات أحكام الوقائع في الوقائع الجديدة: بطريق الاستصحاب سواء استصحاب الإباحة، أو استصحاب البراءة، وقد تقرر معنا سابقا كيفية الاستدلال بهذين الطريقين.

والطريق الثالث: من طريق المفاهيم، وذلك أن المفاهيم اللغوية يمكن أن تجعل النص يثبت الحكم في الوقائع الجديدة.

والطريقة الرابعة: طريقة القياس في إلحاق الوقائع الجديدة للوقائع المنصوصة على وفق قواعد القياس، وهنا طريقة نفي الفارق بحيث نقول: هذه الواقعة الجديدة تماثل الواقعة المنصوص عليها ولا يوجد فرق بينهما إلا ما لا تأثير له، وهذا النوع بعضهم قد جعله من أنواع القياس وبعضهم جعله أمرًا مستقلًا.

إذا تقرر هذا فإن إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى: مقطوع، ومظنون.

والمقطوع يشمل ثلاث صور، صورتان ذكرهما المؤلف:

الأولى: في مفهوم الموافقة الأولوي الذي يقطع بمعناه وبوجود المعنى في المسكوت، هنا لا بد من القطع بالمعنى الذي من أجله ثبت الحكم، ولا بد من القطع في وجود ذلك المعنى في المسكوت عنه، وهذا قد مثل له المؤلف بعدد من الأمثلة منها قولهم:

تقبل شهادة اثنين فمن باب أولى تقبل شهادة الثلاثة؛ لأن شهادة الثلاثة شهادة الاثنين وزيادة، **وقد اختلف العلماء في تسمية هذا النوع باسم القياس:**

ذهب الشافعي: إلى أنه من القياس، **وذهب الجمهور:** إلى أنه دلالة لغوية، **ويترتب على هذا الخلاف:** هل نشترط وجود شروط القياس في هذا النوع حتى تكون دلالته صحيحة أو لا؟،

على أن مفهوم الموافقة قد يكون منه ما هو ظني، إما لكون المعنى الذي من أجله ثبت الحكم لم يقطع به، وإما لعدم الجزم بوجود المعنى في المسكوت عنه، ومثل المؤلف لذلك بقولهم:

ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، فإن المعنى الذي من أجله ردت الشهادة في الفاسق وهو عدم الثقة بقوله لا يجزم بوجودها في المسكوت عنه وهو الكافر؛ لأن الكافر يحترز من الكذب لدينه بخلاف الفاسق، وهكذا في قولنا: وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد من باب أولى وذلك؛ لأن المعنى الذي من أجله أثبت الشارع الكفارة في الخطأ لم نجزم به ولَم نتحقق منه، ومن ثم لم يكن هذا قطعيا.

وكذلك قد يكون من أنواع المفهوم ما لا يصح الاستدلال به، إما لعدم وجود المعنى في الفرع، أو لعدم التحقق من أن الحكم بني على ذلك المعنى.

والنوع الثاني من أنواع إلحاق المقطوع به: الإلحاق بنفي الفارق، بحيث يكون المسكوت عنه يماثل المنطوق به في كل أمر إلا في أوصاف لا مدخل لها في الحكم، من أمثلة ذلك: أن أوصاف الطول والقصر والبياض أو اللون، هذه أوصاف لا تأثير لها في الحكم بل نجزم بذلك، فوجود هذه الأوصاف في أحد النوعين دون الآخر لا يمنع من الإلحاق، ونعلم أن الوصف لا أثر له والذي يسمى بالوصف الطردي بالتأمل بأحكام الشريعة وباستقرائها وهذا على نوعين:

أوصاف نعلم أن لا تأثير لها في جميع الأبواب، مثل: الطول والقصر.

وأوصاف لها تأثير في بعض الأبواب دون الآخر، مثل: الذكورة والأنوثة فإن الأصل أنها أوصاف غير مؤثرة لكن في بعض الأبواب لها تأثير، مثل: باب الميراث والدية.

فالإلحاق بنفي الفارق متى كان مجزوما بنفي الفارق فإنه يكون إلحاقًا قطعيًا.

وهناك إلحاق ظني منه: الإلحاق بمفهوم الموافقة عند عدم الجزم بالمعنى، أو عند عدم الجزم بوجود المعنى في المسكوت عنه، ومنها في نفي الفارق إذا كان بين المسكوت والمنطوق به فارق لم نجزم بعدم تأثيره، ومنها: القياس الذي فيه ذكر للعلة، وهذا هو الفرق بين القياس وبين النوعين السابقين، ففي الإلحاق بنفي الفارق لا يوجد حاجة لذكر الوصف الذي يجمع بين المسكوت عنه والمنطوق به، في هذا الأمر الأخير الذي نحتاج فيه إلى ذكر الجامع **لا بد من أمرين**:

الأمر الأول: التحقق من وجود الوصف سواء في الأصل أو في الفرع.

والثاني: معرفة أن ذلك المعنى هو علة الحكم.

والتحقق من وجود الوصف له خمسة طرق ذكر المؤلف منها أربعة طرق:

الطريق الأول: بطريق الحس.

الطريق الثاني: بطريق العقل.

الطريق الثالث: بطريق الشرع.

من أمثلة هذا في علة وجوب القصاص هي: القتل العمد العدوان، فعندما يلحق الفقيه القتل المثقل بالقتل بالمحدد حينئذ نتحقق من وجود الوصف في الأصل و الفرع بالحس من جهة كونه قتلًا، وبالعقل من جهة كونه عمدًا، حينما نعلم بأن الحس يدلنا على زهوق روح ذلك المقتول، وبالعقل فإننا نعلم أن صفة فعل هذا صفة العمد كونه اختار الآلة التي تقتل غالبا، وأما كونه عدوانا فهذا نعرفه من طريق الشرع والقتل الذي بحق لا يثبت فيه القصاص، وقد يكون وجود المعنى في الأصل أو الفرع ثابتًا بطريق العرف على ما قرره المؤلف هنا، وقد يكون بأثر من آثاره ولازم من لوازمه، وقد يكون بسببه، **فرق بين الأثر والسبب**: أن السبب سابق والأثر لاحق، فإننا قد نستدل على وجود الإسكان مثلًا بوجود ذهاب العقل، ذهاب العقل هذا أثر من آثار العلة التي هي الإسكار.

أما الأمر الثاني الذي يحتاج إليه القائس فهو: إثبات كون الوصف علة، إذ ليس كل وصف يكون علة للأحكام الشرعية، فهناك أوصاف عديدة لا يصح التعليل بها، بل الأصل أن الوصف لا يصح التعليل به إلا إذا قام الدليل على كونه علة، وهذا الأمر لا يصح أن نستدل فيه إلا بالأدلة الشرعية فلا يجوز لنا أن

نجعل وصفا من الأوصاف علةً للحكم الشرعي إلا بدليل شرعي، **وقد قسم المؤلف الأدلة التي يستدل بها على كوّن الأوصاف عللًا إلى ثلاثة أقسام:**

-نصوص

-إجماع

-استنباط

وكثير من العلماء يسمي هذه "بمسالك التعليل"، وقد تسمى "أدلة العلة"، ولعلنا إن شاء الله أن نقرأ هذه الأدلة التي يستدل بها على كون الأوصاف عللًا.

[أدلة إثبات العلة]

وأدلة الشرع ترجع إلى "نص" أو "إجماع" أو "استنباط" فهذه ثلاثة أقسام: القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهو ضربان:

الأول–الصريح: وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله تعالى: {كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً}، {لِكَيْلا تَأْسَوْا}، {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ}، {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ}

{لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ}، {لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ}. وقول النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ"، و "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ".

وكذلك إن ذُكر المفعول له، فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر، كقوله تعالى: { ...لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ}، {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ} . وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل.

فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل نحو: أن يضاف إلى ما لا يصلح علة: فيكون مجازًا، كما لو قيل: "لم فعلت هذا"؟ قال: "لأني أردتُ"، فهذا استعمال اللفظ في غير محله.

فأما لفظة "إنّ" مثل قوله، عليه السلام، لما ألقى الروثة: إِنَّهَا رِجْسٌ"، وقال، في الهرة: "إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيكُمْ" و "لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا؛ إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ".

فإن انضم إلى "إنّ" حرف الفاء: فهو آكد، نحو قوله، عليه السلام: "لَا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّيًا".

قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل.

وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح. والله أعلم.

ذكر المؤلف تقسيمات مسالك التعليل وقسمها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وجعلها ثلاثة أضرب، أولها: الأدلة الصريحة، وثانيها: بدلالة الإيماء والتنبيه، ولا أدري ما هو الثالث ولعل الثالث يمكن أن يكون الإجماع، مع أنه قد جعل المسالك هناك ثلاثة أقسام: نص، وإجماع، واستنباط، ففارق بين النص والإجماع.

وإثبات العلة بالأدلة النقلية ينقسم إلى قسمين:

الأول: الأدلة الصريحة، المراد بذلك أن يكون مع الحكم أداة من أدوات التعليل الصريحة مرتبطا بوصف فيكون ذلك الوصف علة لهذا الحكم.

من الأدوات الصريحة: لفظة "كي" فإنها تفيد التعليل الصريح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولةً بين الأغنياء منكم﴾، وقوله سبحانه: ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم﴾.

والأداة الثانية: " أجل"، "من أجل" كما في قوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾، وقوله:"إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"، وقوله: "إنما نهيتكم من أجل الدافة".

والأداة الثالثة: لام التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿ليذوق وبال أمره﴾، وقوله: ﴿لنعلم من يتبع الرسول﴾، وتلاحظون أن هذه اللام مكسورة، لام التعليل مكسورة، ومن قوله عز وجل: ﴿ليتفقهوا في الدين﴾ وهي تفارق لام العاقبة أو لام الغاية.

والأداة الرابعة: الباء، باء التعليل، ومن قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾.

إذا عندنا: (كي، من أجل، واللام والباء)، وكذلك لفظة "ذلك" في بعض مواردها فإنها تحمل على التعليل.

الأداة السادسة من أدوات التعليل الصريحة: المفعول لأجله ، كما لو قال: "ذهبت إلى مكة معتمرًا"، "ذهبت إلى الطائف مصيفًا"، فهذا مفعول لأجله، ومنه قوله جل وعلا: ﴿لأمسكتم خشية الإنفاق﴾ ﴿خشية الإنفاق﴾ مفعول لأجله فيكون علة، وقوله: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ ﴿حذر الموت﴾ المفعول لأجله فيكون علةً، والأصل أن تحمل هذه الألفاظ على التعليل وأن يكون الوصف المقارن لها علة للحكم إلا إذا قام دليل يدل على أن الوصف ليس بعلة للحكم فحينئذ يكون هذا من (التأويل)؛ لأنه صرف للفظ عن ظاهره فإذا قام الدليل عليه كان تأويلا مقبولا، من أمثلة ذلك: إذا أضيفت أداة التعليل إلى وصف لا يصح أن يعلل به ولا مدخل له في علة ذلك الحكم، حينئذ يكون هذا دليلا على أن هذه الأداة لم يراد بها التعليل الصريح يكون هذا من قبيل المجاز، وهناك أداة وقع الاختلاف فيها هل هي لفظ صريح أو ليست من الألفاظ الصريحة في التعليل، وهي لفظة: " إن"، وقد مثل لها المؤلف في قول النبي ﷺ عن الروثة في الاستنجاء: " إنها رجس" في قوله "إنها" هذا هل هو تعديل صريح أو لا؟، ومثله قوله في الهرة :"إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم" و قد يتأكد التعليل بإن عندما يكون

معها حرف الفاء، كما في قوله "فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا "، وقد اختلف العلماء في هذه اللفظة لفظة:" إن" هل هي صريحة في التعليل ؟كما قال بذلك أبو الخطاب وجماعة، أو تكون "إن" ليست صريحة في التعليل وإنما هي من **باب التنبيه والإيماء الذي هو القسم الثاني من أقسام مسالك التعليل النصية.**

وعلى كل فكلا القولين يثبتان جواز التعليل "بإن" لكن أحدهما يرى أن التعليل بها قطعي والآخر يرى أنه ظني.

الضرب الثاني، التنبيه والإيماء إلى العلة:

وهو أنواع ستة: أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف كقوله تعالى: {.. قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ}، و {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} وقول النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"، و "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ له". فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء: ثبوته عقيبه، فيلزم منه السببية، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبه.

ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة، نحو قوله: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوضَّأْ". ويلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفاء، كقوله: "سَهَى رَسُولُ الله –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– فَسَجَدَ" و"رَضَخَ يَهُودِيٌّ رَأْسَ جَارِيَةٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ". يفهم منه السببية فلا يحل نقله.

من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيسًا في دين الله.

والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساد، فيظهر أنه فهم منه التعليل.

والظاهر أنه مصيب في فهمه، إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به. ولا يحتاج إلى فقه الراوي، فإن هذا مما يقتبس من اللغة، دون الفقه. الثاني : ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به.

كقوله تعالى: {مَنْ يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ} –. {وَمَنْ يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ}، {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}. أي: لتقواه.

وقول النبي، صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم: "مَنِ اتَّخَذَ كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ صَيْدٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيراطَانِ"

وكذلك ما أشبهه؛ فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه.

فلا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

النوع الثالث: أن يسأل النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– عن أمر حادث، فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علة.

كما روي أن أعرابيًّا أتى النبي –صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم– فقال: هلكت وأهلكت. قال: "مَاذَا صَنَعْتَ"؟

قال: واقعت أهلي في رمضان. فقال، عليه السلام: "أَعْتِقْ رَقَبَةً" فيدل على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جوابًا له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: "وَاقَعْتَ أَهْلَكَ فَاعْتِقِ رَقَبَةً". واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب: ممتنع، إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع بالاتفاق.

النوع الرابع: أن يُذكر مع الحكم شيء، لو لم يقدر التعليل به: لكان لغوًا غير مفيد.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد، صيانة لكلام النبي -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- عن اللغو.

وهو قسمان: أحدهما: أن يُستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم يذكر الحكم عقيبه، كما سئل -صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّم- عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ"؟ قالوا: نعم. قال "فَلَا إِذَنْ" .

فلو لم يقدر التعليل له: كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

الثاني أن يعدل في الجواب على نظير محل السؤال: كما روي أنه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالدين، فقال، عليه السلام: "أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ، أَكَانَ يَنْفَعُهَا"؟ قالت: نعم. قال: "فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالقَضاءِ".

فيفهم منه: التعليل بكونه دينًا تقريرًا لفائدة التعليل.

النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيء لو لم يعلل به: صار الكلام غير منتظم كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ....} فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعًا من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقًا من غير رابطة الجمعة يكون خبطًا في الكلام.

وكذا قوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" تنبيه على التعليل بالغضب، إذ النهي عن القضاء مطلقًا من غير هذه الرابطة لا يكون منتظمًا.

النوع السادس: ذكر الحكم مقرونًا بوصف مناسب، فيدل على التعليل به كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...} و {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ}، أي: لبرهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به، كما لو قال: "أكرم العلماء وأهن الفسّاق" يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم.

فكذلك في خطاب الشارع، فإن الغالب منه: اعتبار المناسبة.

بل قد نعلم أنه لا يرد الحكم إلا لمصلحة: فمتى ورد الحكم مقرونًا بمناسب: فهمنا التعليل به.

ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، لكنه يحتمل: أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه.

ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، حتى يلتحق به الجائع والحاقن.

ويحتمل: أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع؛ لتضمنه إفساد الصوم، حتى يتعدى إلى الأكل والشرب.

والظاهر: الإضافة إلى الأصل، فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل.

كان المؤلف في أواخر بحث الإلحاق قال: بأن إيجاب العلة ليس لذاتها، وإنما جعلها الشارع علامةً للحل وهذه الكلمة تسير على مذهب الأشاعرة والمؤلف قد نقل ألفاظه من (المستصفى) وصاحب المستصفى يسير على طريقتهم في كون العلل لا تأثير لها في الأحكام، وصحيح أن تأثيرها وإيجابها ليس لذاتها وإنما لجعل الله لكن يثبت لها تأثيرًا.

ننتقل إلى النوع الثاني من أنواع إثبات العلة بالطرق النصية وهي: طريق التنبيه والإيماء. الأصل في كلمة التنبيه أن يراد بها مفهوم الموافقة، والغالب أن يسمى هذا النوع باسم الإيماء، فالمراد بالإيماء: مسالك العلة النصية غير الصريحة، **وقد قسمها المؤلف إلى ستة أقسام:**

القسم الأول: ذكر الحكم بعد وصف بصيغة الفاء فإن هذا يدل على أن الوصف علة للحكم، كما في قوله تعالى: ﴿قل هو أذًى فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ فهنا الحكم: ﴿اعتزلوا النساء﴾، والوصف: ﴿أذًى﴾، وقد عقب الحكم على الوصف بصيغة الفاء فيدل على أنه علة له، ومثله في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ الحكم: ﴿اقطعوا أيديهما﴾، وقد ذكر معقبا على الوصف في قوله: ﴿والسارق والسارقة﴾، فيدل على أن السرقة علة القطع.

وكما في حديث "من بدل دينه فاقتلوه"، الحكم ٠:"اقتلوه"، وقد عقب على الوصف بقوله: "من بدل دينه" بحرف الفاء، ومثله "من أحيا أرضا مواتًا فهي له"، الحكم :"هي له"، والوصف: "من أحيا أرضا مواتا"، وقد عقب الحكم على الوصف بصيغة الفاء فإن هذا يدل على أن الوصف علة للحكم؛ لأن الفاء إذا ذكرت في حكم معقب على وصف تدل على أن ذلك الوصف علة لهذا للحكم؛ لأن الفاء تكون حينئذ سببية، ومثل هذا ما لو كان تعقيب الحكم على الوصف من ألفاظ الراوي، كما في حديث: "سهى فسجد" الحكم:

"سجد"، والوصف: "سهى"، وقد عقب الحكم على الوصف بلفظة الفاء فيدل ذلك على أن الوصف علة لهذا الحكم، ومثله حديث "رض يهودي رأس جارية فأمر الرسول ﷺ أن يرض رأسه"، فقوله: "فأمر" هنا عقب الحكم على الوصف فيدل هذا على أن الوصف علة لهذا الحكم.

وخصوصا لماذا أفرد المؤلف هذه الجزئية؟

أفردها؛ لأن بعض العلماء قال: التعقيب هنا من كلام الراوي الصحابي، وبالتالي لا يؤخذ منه التعليل، والجمهورعلى صحة أخذ العلة من كلام الصحابي الراوي وذلك؛ لأن فهم السببية فهم يؤخذ من لغة العرب، والصحابة عرب يعرفون لغة العرب، والصحابي عنده من الدين والورع ما يمنعه من أن يجعل وصفا سببا لحكم ولا يكون الأمر كذلك.

والنوع الثاني من أنواع الاستدلال على العلة بالإيماء: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء فإنه إذا رتب حكم على الوصف بصيغة الجزاء دل أن الوصف علة لذلك الحكم، كما في قوله تعالى:﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾، الحكم:﴿يره﴾ وقد رتب على الوصف من ﴿يعمل مثقال ذرة﴾ بصيغة الجزاء ﴿من﴾، فيدل على أن الوصف علة لذلك الحكم، ومنه قوله تعالى:﴿من يأتِ منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين﴾، الحكم:﴿يضاعف لها العذاب ضعفين﴾، والوصف: ﴿من يأتِ منكن بفاحشة مبينة﴾، فهنا رتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء الثابت في قوله:﴿من﴾ فدل هذا على أن الوصف علة للحكم، كقوله:﴿من يتق الله يجعل له مخرجا﴾ أين الحكم ؟ ﴿يجعل له مخرجا ﴾، أين الوصف؟ ﴿يتق الله﴾ وقد رتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء فدل ذلك على أن الوصف علة للحكم.

ومثله في قوله :" من اتخذ كلبا إلا كلب مشيئة أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان"

الحكم:"نقص من أجره كل يوم قيراطان"، والوصف :"اتخذ كلبا إلا كلب مشيئة أو صيد" أين أداة الجزاء؟ في قوله "من" ونحو ذلك من النصوص التي تشبه هذا .

واستدل المؤلف على صحة التعليل بهذا الطريق بأن الجزاء يتعقب شرطه فإذا وجد الشرط وجد جزاءه ويلازمه وهذا هو معنى التعليل ومعنى السببية؛ لأن السبب يوجد الحكم بوجوده وينتفي الحكم بانتفائه .

الطريق الثالث من طرق الإيماء التي يستفاد منها التعليل: أن يذكر الراوي للنبي ﷺ أمرا حادثا فيجيبه بحكم فيدلنا ذلك على أن الوصف المذكور في السؤال علة للحكم الذي ذكره النبي ﷺ وإلا لم يصح أن يكون جوابا، والنبي ﷺ قد أجاب به ومن أمثلة ذلك:

لما قال له: "واقعت أهلي في رمضان"، قال:"أعتق رقبة" فهنا السؤال :"واقعت أهلي في رمضان"، والجواب في قوله :"أعتق رقبة"، ذكر للنبي ﷺهذه الواقعة فأجاب بحكم فدل ذلك على أن الحكم علة لذلك الوصف المذكور في الواقعة المسؤول عنها، كأنه قال:"لما واقعت أهلك وجب عليك أن تعتق رقبة "؛ لأن السؤال يعاد في الجواب وإلا لما فهم الإرتباط بينهما، قد يقول قائل: يحتمل أن هذا ليس بجواب وأن النبي ﷺ ذكر هذا الحكم على جهة الإبتداء، فنقول: هذا الكلام لا يصح فإن النبي ﷺ إنما ذكر هذا الجواب أو هذا الحكم على طريقة الجواب عن ذلك السؤال مما يدل على الارتباط بينهما، وإلا لكان كلام النبي ﷺ في غير محله، ولكانت الواقعة التي طرحت عند النبي ﷺ لم يأتِ الشرع ببيان حكمها .

والنوع الرابع: أن يذكر مع الحكم وصف لو لم يقدر التعليل به لكان ذكر ذلك الوصف لغوا لا فائدة فيه، وبالتالي ننزه الكلام عن اللغو ونجعل ذكر الوصف علة، أو نجعل ذكر الوصف سببا لتعليل الحكم بذلك الوصف صيانة لكلام النبي ﷺعن اللغو وقد قسمه المؤلف إلى قسمين:

قسم يُسأل النبي ﷺعن مسألة ظاهرة، فيَسأل عن أحد صفات تلك المسألة المعروضة عليه مما يدل على أن ذلك الوصف المذكور في سؤال الرسول ﷺ مؤثر، وأنه هو علة الحكم، ومن أمثلة هذا: لما سئل عن المزابلة بين الرطب في التمر، والرطب: الذي يجني حديثا، والتمر: الذي رص وكنز، فقال النبي ﷺ:"أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا:"نعم ينقص" فقال النبيﷺ: "فلا إذا" أي: فلا يجوز بيع الرطب بالتمر لما كان الرطب ينقص إذا يبس، فهنا لو لم نجعل هذا علة لكان ذكر هذا السؤال لا فائدة له ومن أنواع هذا النوع: أن يسأل النبي ﷺعن شيء فيترك الجواب عن ذلك الشيء ويجيب عن أمر آخر، فهذا يدل على أن الأمر الآخر مشتمل على علة الحكم ليصح القياس بينهما وليصحّ أن يكون كلام النبي ﷺ جوابا، فلما سئل عن الحج عن الوالدين، قال:"أريت لو كان على أمك دين لقضيته أكان ينفعها؟"، فقالت: نعم، قال:"فدين الله أحق بالقضاء "، فهنا السؤال كان عن الحج، والجواب كان عن الديون التي للآدميين، فدل هذا على أن الوصف المشترك بين المسألتين وصف معتبر يعلل الحكم به، وحينئذ نقول بأن الوصف هنا هو كونه دينا.

أما النوع الخامس: أن يرد في سياق الكلام في كلام الله وفي كلام رسول الله ﷺ وصف لو لم يكن ذلك الوصف علة لكان ذكر ذلك الوصف لا فائدة له ولكان الكلام غير منتظم، ومن أمثلته في قوله تعالى:﴿يا أيها الذين ءامنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ هنا النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني، فحينئذ نعلم أن العلة في منع البيع ما هي؟ هي كونه في وقت خطبة الجمعة، أولكونه قد نودي للصلاة وبالتالي يكون البيع مانعا من الذهاب إلى الجمعة، ولو قدرنا أن ذكر الجمعة لا فائدة له فحينئذ يكون الكلام غير منتظم، ومن أمثلته في قول النبي ﷺ:"لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" فإن وصف "وهو غضبان" هذا وصف معتبر ووصف لم يذكر من أجل أمر زائد وإنما لا فائدة لذكره إلا التعليل به، ولو لم نعلل به لكان الكلام غير منتظم بل فيه ربط بين أمرين لا رابط بينهما.

والنوع السادس من أنواع استخراج العلة بالطرق والإيماء وهذا أوسع الأنواع: أن يوجد حكم ويقاربه وصف مناسب لتشريع ذلك الحكم، ما معنى مناسب؟ أي يحصل من ترتيب الحكم على الوصف مصلحة فهذا يدل على أن ذلك الوصف المناسب المقارن للحكم علة لذلك الحكم، وإلا لكان ذكر الوصف المناسب مع الحكم لا فائدة له، وهذا يجعلك تعرف أن طرق الإيماء قد تجتمع وقد يوجد نص واحد فيه ثلاث طرق أو أربع طرق من طرق الإيماء، ومن هذا قوله :﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فإن وصف السرقة وصف مناسب لتشريع الحكم بقطع الأيدي، فيدلنا ذلك على أن السرقة علة للقطع، وهنا تلاحظون أن هذا من النوع الأول فالحكم قد رتب على الوصف بصيغة " الفاء " وهو في نفس الوقت من النوع السادس، ومثله في قوله عز وجل : ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ هنا وصف :﴿أبرار﴾ هنا حكم :﴿النعيم﴾ والوصف مناسب لهذا الحكم فيكون الوصف علة له، وبالتالي نقول بأن الأفهام يتبادر إليها أن هذا الوصف هو علة الحكم، واستدل المؤلف على هذا بالقياس على كلام الناس فإنه لو قال:"أكرم العلماء" نفهم منه أن العلماء وصف مناسب لإيجاد الحكم وهو الإكرام .

لماذا علمنا أن الوصف مناسب؟ علمنا من متابعة خطاب الشارع، فإن الشارع من عادته أن يعتبر المناسبة يعتبر الأوصاف المناسبة ويبني عليها الحكم، بل في مرات نجزم بأن هذا الحكم يقرر إلا لوجود مناسبة، أو وجود مصلحة، فهذا يدلنا على أن هذه الأوصاف المناسبة أوصاف معتبرة في تشريع هذا الحكم، ومن ثم نبني ذلك الحكم على ذلك الوصف، وتلاحظون مرة أن اعتبار الوصف وجعله علة قد يكون لكون ذلك الوصف هو العلة، وقد يكون لكون الوصف يشتمل على العلة ويشتمل على غير العلة، من أمثلة هذا في قول النبيﷺ:"لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان"

فقوله "وهو غضبان" قد نقول هو العلة، وقد نقول بأنه مشعر بالعلة، فإن العلة عدم استيفاء النظر مثلا، وبالتالي يكون هذا الوصف: "وهو غضبان" ليس مرادا لصفة الغضب فقط بل لصفة أعلى وهي: تشويش الذهن، وبالتالي نجعل الحاقن والحاقب ومشغول الذهن ملحقين بالغضبان في هذا المعنى.

طالب: ...

الشيخ: هي لما سيقتورتبت على الحكم حينئذ لابد من وجود رابط، لما تقول: اضرب زيدًا إنه ضارب، لما أوتي بأن هنا معقبة على الحكم، لابد من وجود رابط ولا رابط إلا التعليل، وبالتالي قلنا: ما بعد إن علة لما قبلها.

طالب: ...

الشيخ: يعني ترجح لديك أنه إيماء؟، على كل الخلاف من قديم وليس ناشئًا.

طالب: ...

الشيخ: لا يشترط في إثبات التعليل بترتيب الراوي للحكم على الوصف أن يكون الراوي فقيهًا؛ لأن فهم التعليل هذا فهم لغوي،والفهم اللغوي لا يشترط أن يكون الراوي فقيهًا.

الملف الصوتي السابع والتسعون:

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع

كالإجماع على تأثير "الصغر" في الولاية.

وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم، وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد.

وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان؛ فإنه يؤثر في الغصب إجماعًا، فنقيس السارق -وإن قُطع- على الغاصب، لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعًا.

فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل، للاتفاق عليها.

وإن طولب بتأثيرها في الفرع، فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع.

وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيار الفرق.

وكذلك لو قال: الأخوّة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعًا، فلتؤثر في التقديم في النكاح.

أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر: فكذلك على الثيب.

هذا القسم الثاني من أقسام مسالك التعليل، وقد تقدّم معنا القسم الأول المتعلّق بالمسالك النصيّة، وذكر المؤلف هنا ثبوت العلة بالإجماع، أي: وجود الاتفاق بين علماء الشريعة على أن الوصف علة للحكم، ومن ثَمّ يقوم المجتهد بإلحاق الفروع بذلك الأصل الذي وقع الاتفاق على تعليله بذلك الوصف.

قد تقدّم معنا في مباحث الاجتهاد في العلة من الكلام عن تحقيق المناط أن من أنواع تحقيق المناط: ما إذا عُرفت علة الحكم بواسطة الإجماع، فوضّح المجتهد أن تلك العلة موجودة في بعض الفروع، وقد ذكر المؤلف أن هذا النوع قياسٌ جلي، وأنه قد أقر به طائفة من منكري القياس! **ومثّل المؤلف على هذا بقوله:** **"كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية"** فولاية المال وولاية النكاح تثبت على الصغير، وقد وقع الاتفاق على أن العلة في ذلك هي "وصف الصغر" فحينئذٍ إذا ثبتت هذه العلة فإننا نثبت هذا الحُكم في مواطنه، فقد وقع الاتفاق على أن الصغير يولى عليه في ماله، ووقع الاتفاق على أن الوصف المؤثّر الذي ثبتت

الولاية بسببه هو وصف الصغر، فدل هذا على أن وصف الصغر مؤثر في ولاية المال وولاية المال من جنس ولاية النكاح، وبالتالي نقول أن الصغر مؤثر في ولاية النكاح.

ومثّل المؤلف بمثالٍ آخر: ما ورد في حديث "لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان" هذا الحكم ثبت بالنص، ووقع الاتفاق على أن المعنى الذي من أجله نُهي القاضي عن الحُكم والقضاء حال الغضب هو: تشوّش ذهنه وتغيّر طبعه، وبالتالي فإننا نقيس على الغضب كل ما ماثله من أحوال يشتغل بها قلبه عن الفكر من مثل: الجوع الشديد والعطش والخوف وكذا لو كان حاقنًا أو حاقبًا أو نحو ذلك.

ومثّل المؤلف بمثال ثالث: وهو في مسألة: الضمان على السارق، فإن هذه المسألة قد وقع الاختلاف فيها فيما إذا قُطعت يد السارق، فإن الحنفية يقولون: إذا قُطعت يد السارق لم نقم بإرجاع المغصوب إلى المغصوب منه، ونكتفي بعقوبة القطع! والجمهور يقولون: بأن السارق يجب عليه إرجاع العين المسروقة ولو قُطعت يده، وكان من استدلالاتهم ما ذكره المؤلف هنا، فإنهم قالوا: الغاصب يجب عليه ضمان ما غصب؛ لأن يده يدٌ عادية فوجب عليه الضمان، فهكذا السارق يده يدٌ عادية فوجب عليه الضمان. ما الدليل على أن العلة في حكم إرجاع الغاصب للعين المغصوبة هو كون يده يد عادية؟ هو الاتفاق، فهنا وقوع الاتفاق من العلماء على التعليل بهذا الوصف نكتفي به، ولا نحتاج إلى إقامة دليل آخر على كون الوصف علة.

وبقي هنا: **هل يصح لنا أن نطالب بإيجاد دليل على أن الوصف المُعلَّل به مؤثرٌ في الفرع؟**

نقول: لا نحتاج إلى ذلك؛ وذلك لأن الاتفاق قد وقع على أن الوصف المعلّل به مؤثّر في الأصل، فإذا أثّر الوصف في الأصل دلّ ذلك على تأثير الوصف في الفرع، ومن ثَمّ لا نحتاج إلى إقامة الدليل، بل أدلة القياس التي دلت على حجيته تدل على هذا الأمر، ولو فتح الباب في أننا نطالب في مسائل القياس بتأثير العلة على الفرع لما تمكنّا من إغلاق الباب في هذا، ولأدى إلى إلغاء الاستدلال بالقياس جملة، وإذا كان عند المخالف معارضة فإنه يتمكن من إبدائها، بأن يوضّح مثلًا: عدم وجود العلة في الفرع، أو بأن يبيّن أن الفرع يفارق الأصل في وصف يقتضي إلحاقه بأصل آخر، أو يبيّن مظنة الفرق الذي بين الأصل والفرع.

وذكر المؤلف في آخر هذا الفصل مثالًا آخر: فقال: "**لو قال المستدل: الأخوة من الأبوين** (الأخ الشقيق) **أثّرت في التقديم في الميراث إجماعًا، فلتؤثّر في التقديم في النكاح**" هذه المسألة إذا وُجد عند المرأة أخوان شقيق صغير وأخٌ لأب كبير، فأيهم يقدم؟

قالت طائفة: هما سواء؛ لأن مبنى الولاية في النكاح هي الأخوة من الأب لا الأخوة من الأم.

وقالت طائفة: بأننا نقدّم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح قياسًا على تقديمه في الميراث، فإنه قد وقع الإجماع على تأثير الأخوة من الأم في الأخ الشقيق بحيث يقدّم على الأخ لأب فهكذا في باب ولاية النكاح.

ومثّل له بمثال آخر: فقال: **"الصغر وصف أثر في ثبوت الولاية على البكر بالإجماع، فيكون وصف الصغر مؤثرًا في الولاية على الثيب"** لأن كل منهما قد وُجد فيه وصف الصغر.

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط

وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة.

وهو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسبًا.

ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة.

ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة، كالسفر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسبًا، كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكمًا إلا لمصلحة.

فإذا رأينا الحكم مفضيًا إلى مصلحة في محل، غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيعلل بالوصف المشتمل عليها.

إذا ثبت هذا: فالمناسب ثلاثة أنواع:

مؤثر، وملائم، وغريب.

فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع.

وهو :ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعدّيناه إلى محل آخر.

وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل.

ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر: لم يضر، بل يعلل بهما، فإن "الحيض" و"العدة" و"الردة" قد تجتمع في امرأة، ويعلل تحريم الوطء بالجميع.

وهو قسمان:

أحدهما: أن يظهر عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل.

وربما يقرّ به منكروا القياس؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، كقولنا: "إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر، فالزبيب ملحق به."

ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

الرتبة الثانية: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم:

كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة.

النوع الثاني: الملائم:

وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

النوع الثالث، الغريب:

وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام.

ثم للجنسية مراتب، بعضها أعم من بعض:

فإن أعم الأحكام كونه حكمًا.

ثم ينقسم إلى: إيجاب، وندب، وتحريم، وإباحة، وكراهية.

ثم الواجب ينقسم إلى: عبادة، وغير عبادة.

والعبادة تنقسم إلى: صلاة وغيرها.

فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام.

وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه.

وأخص منه: كونه مصلحة خاصة، كالردع، أو سد الحاجة.

فلأجل تفاوت درجات الجنسية -في القرب والبعد- تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدمًا على ما دونه.

وقيل: بل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، كتأثير المشقة في التخفيف.

والغريب :الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكرًا، وفي معناه: كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به.

وقولنا: المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث، فعورض بنقيض قصده، قياسًا على القاتل -لما استعجل الميراث- عورض بنقيض قصده، فإنا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

وقد قصر قوم القياس على المؤثر؛ لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكّم، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا، كتحريم الميتة، والخنزير، والدم والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، مع إباحة الضب والضبع.

ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب، لم يظهر لنا. "ويحتمل أن يكون للإسكار.

فهذه ثلاث احتمالات.

فالتعيين تحكم بغير دليل، ووهم مجرد مستنده: أنه لم يظهر إلا هذا.

وهذا غلط، فإن عدم العلم ليس علمًا بعدم سبب آخر. وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم.

وهذا لا ينقلب في المؤثر؛ فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصًّا، أو إجماعًا.

قلنا: لا يصح ما ذكروه لوجهين:

أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة –رضي الله عنهم– في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع.

والثاني: أن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له.

وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس، كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل: احتمل اختصاصها به.

وبه اعتصم نفاة القياس.

لكن قيل لهم: عُلم من الصحابة اتباع العلل، واطّراح التعبد، مهما أمكن، فكذا ههنا، ولا فرق.

وقولهم: "يحتمل أن ثم مناسبًا آخر، فهو وهم محض."

وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن.

ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثر إنما يغلب على الظن، لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض.

وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط: انتفاء قرينة مخصصة، لو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه.

ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميزوا جنسًا عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن: وجب اتباعه.

وقولهم: "هذا وهم": لا يصح؛ فإن الوهم ميل النفس من غير سبب، والظن: ميلها بسبب.

وهذا الفرق بينهما.

ومن بنى أمره في المعاملات على الظن: كان معذورًا، ومن بناه على الوهم سُفِّه.

ولو تصرف في مال اليتيم بالظن: لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن.

وقد بينا الظن ههنا فيجب البناء عليه. والله أعلم.

القسم الثالث (أي من مسالك التعليل) وقد تقدم معنا قسمان الأول: "النص"، والثاني: "الإجماع".

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط، أي: بالاجتهاد الذي نعرف به كون الوصف علة.

وثبوت العلة بالاستنباط له جانبان:

جانب شرعي من جهة أنه يثبت بهذا الاستنباط علة حكم الشارع، وبالتالي نقيس عليه.

وجانب عقلي؛ لأن كون هذا الطريق يوصل إلى التعليل بالأوصاف عُرف من طريق العقل في الغالب.

ومسالك التعليل الاستنباطية ذكر المؤلف منها ثلاثة؛ لأنه يرى صحة هذه الثلاثة! وإلا فإن هناك طريقين آخرين، يرى جماعة من العلماء أنها طرائق صحيحة لاستنباط العلة.

فالثلاثة التي اختارها المؤلف هي: المناسَبة والسبر والتقسيم والدوران.

وبقي اثنان لم يرى المؤلف صلاحيتها لإثبات كون الوصف علة، هما: الطرد والشبه، وسيأتي الكلام فيها.

ونبتدئ البحث في المناسَبة، **فالطريق الأول من طرق إثبات العلة بواسطة الاستنباط**: المناسَبة.

والمراد بذلك: أننا متى وجدنا مع حكم الأصل وصفًا مناسبًا لتشريع الحكم رأينا أن ذلك الوصف هو علة الحكم، **فالوصف المناسب**: هو الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهذا المسلك قد يسميه بعضهم "مسلك الاستدلال"، وقد يسميه بعضهم بـ"رعاية المقصِد"، وقد يسميه بعضهم "الإخالة"، وقد يسمّيه بعضهم "المصلحة"، وهذا المسلك وقع فيه اختلاف وأوهام كثيرة.

ومنشأ الاختلاف والأوهام: عدم التمييز بين الأوصاف المناسبة ونوعها وعدم إدراك الفرق بينها، فإن المناسبات منها: ما هو دنيوي، ومنها ما هو أخروي، ومنها ما هو متعلق بالضروريات، ومنها ما هو متعلق بالحاجيات.

وهناك تقسيمات كثيرة للأوصاف المناسِبة، وبالتالي يقع تنازع بسبب وجود الاختلاف بين الأوصاف المناسبة وكلٌّ يرجّح مناسبًا لا يراه الآخر.

والأمر الثاني أن الأوصاف المناسبة قد تشتبه بـ "الأوصاف الإقناعية" والمراد بها: الأوصاف التي يُظَن أنها مناسبة ولا يكون الأمر كذلك.

فهذان الأمران اقتضيا كثرة البحث والاختلاف في المناسَبة، **أولهما**: تعدد الأوصاف المناسِبة وتقابلها وبالتالي نحتاج إلى بحث في كيفية الترجيح بينها، **وأما الثاني**: فهو اشتباه الأوصاف المناسِبة بما ليس بمناسب، والمعوّل عليه أن يكون الوصف مناسبًا في ذاته، ولا يلزم أن يكون منشأً للحكمة.

ومثّل لذلك: بمسألة السفر، فإن المسافر يقصر ويفطر، والعلة في هذا: هي السفر فهو الوصف المناسب المنضبط، والمشقة وإن كانت منشأً للعلة بسبب لها إلا أنها ليست هي العلة، ومن ثَم لا يلزم في المشقة التي هي حكمة الحكم أن تكون منشأً للوصف المناسب الذي يعلل به، وإنما إذا رأينا أن الشارع أثبت الحكم بعد وصف مناسب يحسن من ترتيب الحكم عليه مصلحة فإننا نقول بأن ذلك الوصف هو علة الحكم بناءً على مسلك المناسبة، وبهذا تُفرّق بين وصف المناسبة الاستنباطي أو المستنبط، وبين المناسبة التي ذكرناها في طرق الإيماء، فإننا إذا وجدنا مع الحكم وصفا مناسبًا لتشريع الحكم فإننا نقول بأن الدليل دلّ على أن ذلك الوصف هو مناط الحكم بطريق الإيماء، إذن ما الفرق بينهما؟ في مسلك المناسبة: لا يُذكر الوصف المناسب مع الحكم، يأتينا الحكم مجرّدًا عن ذكر الأوصاف! حكم ومحل الحكم يأتينا في النص، فيأتي المجتهد فيجد وصفًا مناسبًا لم يُذكر في النص فيقول: أنه هو علة الحكم بخلاف المناسبة هناك في طرق الإيماء، وحينئذٍ نعرف أننا متى وجدنا حكمًا شرعيًا، ووجدنا أن هذا الحكم يقترن بوصف مناسب ولو لم يذكر الوصف المناسب في دليل الحكم إلا أننا نقول بأنه هو علة الحكم، لماذا نقول بأنه علة الحكم؟ لأن الشارع حكيم وقد ذكر بأنه يثبت الأحكام بناءً على تحقيقها للمصالح كما في قوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِثَ﴾، وفي قوله: ﴿اليَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي﴾، ونحو ذلك من النصوص الدالة على أن أحكام الشريعة يحصل بتحقيقها مصالح الخلق.

والغريب في الأشاعرة مع أنهم يقولون: بأن الشريعة مبنية على الاختبار والابتلاء لا على تحقيق المصالح إلا أنهم يوافقون الجمهور في كتبهم الأصولية على جعل المناسَبة طريقًا استنباطيًّا تُعرف به العلة، أنتم تعرفون أن الناس على ثلاثة مناهج: منهم من يقول أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح الخلق في الدنيا، ومنهم من

يقول جاءت الشريعة للابتلاء والاختبار، ومنهم من يقول بالأمرين وبأمور أخرى من تحقيق رضى الله وتحصيل محبته ونحو ذلك.

هذا الوصف المناسب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مؤثر وملائم وغريب، وبعضهم يزيد رابعًا هو: المرسل.

وسبب هذا التقسيم هو: وجود ما يشهد للوصف بأنه علة، فإن لم نجد شاهدًا يشهد للوصف بأنه علة قيل: هذا مرسل، وإن وجدنا دليلًا واحدًا دلّ على تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كان غريبًا، وإن وجدنا دليلًا يدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم قلنا هذا مؤثر، وإن كان التأثير للجنس في العين أو التأثير في العين للجنس قيل هذا ملائم.

وابتدأ المؤلف بهذه التقسيمات الثلاثة فقال: "**فالمؤثر** (الوصف المناسب المؤثر) : **هو الوصف الذي ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع**" أي: أن ذلك الوصف قد قام الدليل على أنه مؤثّر، قال: "**وهو ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم**" ومثّل له بمسألة: سقوط الصلاة عن الحرة "دعي الصلاة أيام أقرائك" هذا كونه لا تجب عليها الصلاة وقت الحيض فليس مرادًا، المراد: أنه بعد الحيض لا تُطالب بالقضاء، قد قالت عائشة: "كنا نحيض في عهد الرسول ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة"، فإذا تأمّلنا في هذه النصوص وعرفنا الفرق بين الصيام والصلاة، الصيام تطالَب الحائض بقضائه بخلاف الصلاة، فعرفنا أن الوصف المؤثر هو تكرار الصلاة بالنسبة للحائض التي يطول حيضها، فهنا عندنا الأمة نقيسها على الحرة؛ لأنها تماثلها في ذلك، فوصف التكرار ومشقته لم يذكر في النصوص، وإنما ذكر في النص أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، فيأتي المجتهد فينظر في الأوصاف التي توجد مع محل الحكم؛ لأن دليل الحكم ليس معه أوصاف، إنما الأوصاف توجد في الخارج مع محل الحكم، فيقول بأننا وجدنا أن وصف مشقة التكرار هذا وصف مؤثّر، هل هو منصوص أم مستنبط؟ مستنبط، واستنباطه وجدناه من تأثير عين الوصف في عين الحكم، الحرّة وصفها أنها امرأة والأمة كذلك فعين الوصف قد أثر وهو: المشقة، قد أثر في الحكم وهو: سقوط الصلاة عن كل منهما.

فهذا النوع الأول الذي ظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم، وهذا في الحقيقة محل اتفاق ولا اختلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، وبالتالي نحن عند إظهار الوصف المناسب لا نحتاج إلى أن نقول: لا يوجد وصف آخر، بل مجرد أن نقول وصفًا مناسبًا فحينئذٍ يدل ذلك على تأثيره في الحكم، لو قُدّر أن الأصل كان فيه وصف آخر مؤثر، فعندنا الوصف المناسب الذي أبديناه، وعندنا وصف آخر، فنقول: هذا لا يؤثر في اعتبار الوصف الأول؛ لأن قاعدة الشريعة: أن الأوصاف المصلحية (المناسبة) مؤثرة فإذا كان الوصف

الأول مناسبًا والوصف الثاني كذلك فلنقل بتأثير كلّ من الوصفين ما دام ثبت أنه وصف مصلحي فالأصل أن يكون مؤثرًا.

ثم قسّم المؤلف المؤثر إلى قسمين:

الأول منهما: أن يظهر عين الوصف في عين الحكم، وقبل أن أتكلم في هذا أفرّق بين العين والجنس، **فإن الجنس يراد به:** الاسم الذي يشتمل على أفراد مختلفة في الحقيقة، **بينما النوع:** يصدق على أفراد متفقة في الحقيقة، والنوع هو الذي يريدون به هنا (العين)، وإلا فإن كلمة العين الذي تقابل الجنس والنوع ليست مراده هنا، بل المراد بكلمة العين هنا (النوع)؛ لأن العين هو ذات المشار إليه، وهذا ليس مرادًا هنا؛ لأن عندنا مسألتين قد يكون أكثر.

فقال: "الأول من الأوصاف المؤثرة: الأوصاف التي ظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم" وإذا ظهر تأثير عينه في عينه، فحينئذٍ نقول بأن الفروع تماثل الأصل؛ لوجود المعنى بعينه، ومن ثَم نجعله من القياس الذي في معنى الأصل هكذا قرر المؤلف وقال: بأن بعض منكري القياس يقرّ به، ولا يبقى بين الأصل والفرع إلا اختلاف المحل فقط، وفي الحقيقة أن هذا ليس في معنى الأصل، إذ لو كان في معنى الأصل لم نحتج إلى إبراز الجامع، مثّل المؤلف لذلك بقوله: "**إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر**" فهنا الكيل وصف مناسب لتشريع الحكم ظهر تأثير عينه في عين الحكم ، وبالتالي نقول بأن الزبيب يُلحق به؛ لوجود الوصف المؤثر، وهو وصف الكيل، قال: "**ويكون هذا** (الإلحاق) **كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه**" إذ لم يبقَ فرقٌ بين هذه الفروع إلا تعدد المحل فقط.

"**الرتبة الثانية** (من رتب المؤثر) : **أن يظهر أثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم**" كما تقدّم أن الجنس نقول على كثيرين مختلفين في الحقائق، وهذه الرتبة الثانية بعض أهل العلم يجعلها من الملائم ولا يجعلها من المؤثر، والاختلاف هنا اختلاف في اصطلاح، **ومثّل المؤلف لهذه الرتبة:** بمسألة تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في النكاح، فهنا الحكم هو: التقديم، والوصف هو: كونه شقيقًا، فهنا ظهر أثر عين الوصف: وهو كونه شقيقًا، في جنس الحكم فهذا تقديم، وهذا تقديم؛ لكن هذا تقديم في ولاية النكاح وهذا تقديم في الميراث، فهنا ظهر تأثير عين الوصف في جنس الحكم، وهذا أيضًا من أنواع الأوصاف المناسبة التي يصح بناء الأحكام عليها.

النوع الثاني من أنواع المناسب: الملائم. قد جعله المؤلف: **(ما ظهر تأثير جنس الوصف في عين الحكم)** ومثّل لها المؤلف: "**كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض**"، قال: "**فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، فيكون مثل تأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر**" فإسقاط الصلاة هذا عين الحكم، والوصف هنا: كثرة المشقة فهذا جنس، فهنا ظهر تأثير جنس الوصف في عين الحكم فيكون من قبيل الملائم، وبعض أهل العلم جعل الملائم هو القسم الثاني من أقسام المؤثر السابقة، والمسألة اختلاف في اصطلاح.

وأما النوع الثالث: فهو المناسب الغريب، وهو الوصف الذي ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، **ومن أمثلة هذا النوع:** ما لو قال قائل: بأنه قد ظهر تأثير وصف الاعتداء على العقوبات، فهنا الاعتداء جنس والعقوبة جنس فيقول: فلان، ثم بعد ذلك يبني عليه أن فلانًا ضرب فلانًا فنجلده ٢٠٠ جلدة، العقوبة كلمة كبيرة تشمل صورًا عديدة، جلد ٢٠٠ هذا إحدى الصور، لكن ليست عين الحكم، والاعتداء هذا جنس كبير فيه أنواع كبيرة، والمؤلف قال: "**كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام**" المصالح جنس تشمل أشياء كثيرة، والأحكام أيضًا جنس تشمل وضعيات.

ثم بحث المؤلف بعد ذلك في رتب الجنسية، متى يكون الوصف جنسيًّا؟ إذا أثّر الوصف إذا كان مشتملًا على أوصاف مختلفة الحقيقة.

وهكذا في الحكم، جنس الحكم له رتب عديدة وصور مختلفة، ابتدأ المؤلف بذكر ترتيب الأحكام فقال: "**أعم الأحكام كونه حكمًا**"، فيشمل جميع الأحكام،" **ثم ينقسم إلى: إيجاب،**" قبل الإيجاب ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، والأحكام الوضعية تنقسم أيضًا إلى تقسيمات أربع، وهكذا في الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة الأقسام المعروفة، وكل واحد منها ينقسم إلى تقسيمات أيضًا:" **الواجب ينقسم إلى: عبادة، وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى: صلاة وصيام وصدقة وهكذا**".

وهكذا في باب الصفات: فإن الأوصاف أيضًا جنسيتها ليست على رتبة واحدة بل هي متفاوتة الجنسية بعضها بعيد ويشمل أوصافًا كثيرة وبعضها قريب. قال المؤلف هنا: "**وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه** (وصف يشمل مالا يتناهى) **حتى يدخل فيه الاشتباه** [1]**وأخص من كونه مصلحة**

---

[1] طالب سأل.

خاصة (أخص من الأوصاف) **كالردع، أو سد الحاجة**" وبالتالي فإن التفاوت بين درجات الجنسية يترتب عليه التفاوت في الظن المحصل من هذه الدرجات (والأعلى في الظن مقدم على ما دونه، هناك درجات في الملائم أو في الغريب، ترتبت على تفاوت الجنسية، هناك جنس بعيد وهناك جنس قريب، والأعلى في اكتساب درجة الظن يُقدّم على ما دونه).

أشار المؤلف إلى وجود منهج آخر في تفسير الملائم، قال "وقيل" هذا اصطلاح آخر في التقسيمات السابقة: "**بأن الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم**" بالتالي ما سمّاه هؤلاء غريبًا سمّاه الآخرون ملائمًا، ومن ثمّ فإن ما جعله الأولون في الملائم حيث حصروه في القسمين هؤلاء ضمّوا له قسم آخر، ويحتمل أنهم جعلوا الملائم على الاصطلاح الأول من باب المؤثّر؛ لأن المؤثّر ما ظهر تأثيره، سواء ظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم، أو ظهر تأثير الجنس، وأصحاب المنهج الثاني قالوا بأن الغريب: هو "**الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع**" عندنا حكم في محل وهناك وصف مُستنبط لم يُذكر في النصّ مناسب لتشريع الحكم، لم يوجد ارتباط بين ذلك الوصف وبين الحكم إلا في هذا الموطن فقط، فالغريب لم يظهر تأثيره في موطن آخر، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشارع.

ومثّل له: بما لو جاءنا تحريم الخمر، قال: حرّمتُ الخمر، لم يذكر وصفًا، فنظرنا فوجدنا أن الإسكار وصف مناسب لتشريع تحريم الخمر، وبالتالي نقيس عليه كل مسكر، فهنا وصْف السكر لم يظهر له أي تأثير في موطن آخر؛ لكنه هو وصف مناسب لتشريع حكم تحريم الخمر، وبالتالي قلنا بأن هذا الوصف المناسب هو علة الحكم، فهذا يسمونه غريبًا.

ومثّل لها بمسألة أخرى وهي: المطلّقة طلاقًا بائنًا إذا مات زوجها في مرض الموت، قال الجمهور: ترث، لماذا ترث؟ قالوا: لأن الزوج هنا قصد الفرار من الميراث فعومل بنقيض قصده، من أين أخذتم هذا الحكم؟ قالوا: قياسًا على الوارث القاتل نمنعه من الميراث، المعنى أين؟ المعاملة بنقيض القصد، فإذا نظرنا لم نجد أن الشارع التفت إلى المعاملة بنقيض القصد إلا في هذا الموطن، قالوا: فهذا يكون مناسبة مجرّدة غريبة، لماذا قيل

الشيخ: حتى يدخل فيه الاشتباه، الاشتباه وصف، عندنا قال أعلى جنسيات الأوصاف هو كونه وصفًا، وبالتالي يدخل فيه بين الأحكام وهذا الاشتباه علة يعلل بها عدد من الأحكام، والآن ذا بحث نزاع بين أهل العلم والمؤلف أشار إلى اختياره بجعل الاشتباه داخلًا تحت الوصف، فإن بعض أهل العلم يقول: الاشتباه أعلى من الوصف.

طالب: ...

الشيخ: لا، ممكن هذا أيضًا، يقول والدليل على كون الوصف أعلى أجناس الأوصاف، أنه يقع اشتباه بين الناس في هذه الأوصاف، والذي يظهر لي هو المعنى الأول، لأنه يراد به الاشتباه بين بالأوصاف، هل هو وصف أو هو أعلى من كونه وصًفا.

مناسبة؟ لأن الوصف يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة، ولماذا قلنا غريبة؟ لم يثبت بناء الأحكام عليها إلا في هذا الموطن.

هل يصح القياس بمناسِب مستنبَط أو لا؟

قال الجمهور: نعم، لماذا؟ قالوا: لأن عادة الشريعة اعتبار المناسبات وبناء الأحكام على المصالح، فنسير على قاعدة الشريعة في باب الوصف المناسب المستنبط.

والقول الثاني يقول: بأن المناسب لا يصح أن نبني عليه حكمًا بواسطة القياس؛ لأنه مجرّد وصف مستنبط يمكن أن يكون صحيحًا؛ لأن الحكم بُني عليه، ويمكن ألا يكون كذلك.

وهناك من فرّق وقال: نصحّح إثباتك للوصف علة بطريق التأثير، أما الطريق الملائم والغريب فلا نثبت كون الوصف العلة بناءً عليها، قال: "**وقد قصر قوم القياس على المؤثر؛ لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكّم**" هذا قول من يقول بأن المناسب الملائم والغريب لا يصح بناء الأحكام عليها، قالوا: لأن **عندنا ثلاثة احتمالات**:

احتمال أن يكون الحكم تعبدّيًّا ثبت لغير مناسبة، وبالتالي لا قيمة لهذه الأوصاف المناسبة.

الثاني: يحتمل أن يكون هناك معنى آخر مناسب هو الذي بُني الحكم عليه، ويكون ذلك الوصف المناسب الآخر لم نعرفه ولم نقع عليه.

وهناك احتمال ثالث أن يكون ثبت برعاية هذا الوصف المناسب، فعندنا ثلاثة احتمالات لماذا تحصرون بأحد هذه الاحتمالات؟ بل كلّ منها جائز ووارد، فإذا كان كل واحد منها يمكن وروده فحينئذٍ حصره في أحد هذه الاحتمالات تحكّم بلا دليل، وبالتالي لا يصحّ بناء الحكم عليه، قال: "فالتعيين باختيار أحد هذه الاحتمالات تحكم غير مقبول ووهم، قال المؤلف: "**ووهم مجرد مستنده: أنه لم يظهر إلا هذا** (الوصف فقط)" وكونهم لا يعلمون وجود وصف آخر لا يعني عدم وجوده قد يوجد وهم لا يعلمون به.

قال المؤلف: "**وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم.**" هذه الجملة تحتمل أن يراد بها: أن هذا الوهم الذي بنى عليه هؤلاء رد الملائم والغريب مماثل للوهم الذي رآه الحنفية حينما ردّوا مفهوم المخالفة فإنهم قالوا: إن كونكم لا تعلمون وجود مصلحة لذكر الوصف غير إعمال المفهوم لا يعني عدم وجود هذه المصلحة، فقد يكون هناك سبب وفائدة لذكر القيد غير إعمال مفهوم المخالفة لكنكم لم تعرفوا، وهذه الجملة في سياق رد أو في سياق الاستدلال لقول من يقول بأن الملائم والغريب ليست بحجة، وبالتالي هم يقولون بأن: القائل

بالمفهوم استند بغير علم فبالتالي يبطل قوله واستدلاله بالمفهوم هكذا يقولونها، وهذه الجملة لا يرتضيها المؤلف وليس هذا مذهبه؛ لأن المؤلف هنا يقرّر حجية مفهوم المخالفة، والذي يظهر أن المؤلف نقلها من كلام الغزالي؛ لأن الغزالي لا يرى حجية المفهوم، **وقد ردّ المؤلف على قولهم بدليلين:**

الدليل الأول: أن الصحابة كانوا يبنون على الأوصاف المناسبة سواء كانت ملائمة أو غريبة أو مؤثرة، فهذا إجماع من الصحابة رضي الله عنهم.

والجواب الثاني: أن الأوصاف المناسبة تحصّل غلبة الظن بأن الشريعة قد راعت هذه الأوصاف وبَنَت الأحكام عليها، ولا يقابل هذا الظن إلا احتمالات غير متأيدة بشيء من الأدلة! والشريعة تبني أحكامها على الظنون ولا تعوّل على الاحتمالات المجرّدة! فالاحتمالات المجرّدة هذه أوهام وفرق بين الظن الغالب وبين الوهم، ولذلك قال المؤلف بإثبات الفرق بين وجود الظنون الغالبة وبين الأوهام، والوهم هنا الذي مبني على احتمال وجود وصف آخر، هذه احتمالات مجرّدة ولو فُتح هذا الباب لأغلقت جميع أدلة الشريعة؛ لاحتمال أن يرد إليها مخصّص أو احتمال ورود ناسخ ... وهكذا، وهكذا في باب القياس لو فتحنا باب الاحتمال لأدى إلى عدم إعمال دليل القياس، قال: فإن المؤثرة إنما تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق بين المحلّين ولعدم ظهور المعارض، ومثل هذا يقال في العمومات والظواهر، فإنه بمجرّد ظهور الاحتمال عليها لا يمنع من الاستدلال عليها؛ لأنها تُكسب غلبة الظن في الذهن، ومن ثَمّ لا يصح أن ننفي التعليل بالوصف المناسب؛ لاحتمال وجود وصف آخر، وإذا لم تظهر الأوصاف الأخرى فإنه يصح أن نعوّل على الوصف الذي علمناه ونثبت الحكم فيه، والعمل بالظن عمل سائغ وقد جاءت الشريعة به، وقد عقد المؤلف مقارنة بين الوهم والظن، قال: "الوهم ميل بلا سبب والظن له سبب"، ولذلك يجوز التعويل على الظنون في الأحكام والمعاملات ولا يجوز التعويل على الأوهام، وعند الناس يفرّقون بين من تصرّف بناءً على الظن يمجدونه ويثنون عليه وبين من تصرّف بناءً على وجود الوهم، فهذا لا يقبلون منه. وفي الأحكام الشرعية من تصرّف في ولاية عامة أو خاصة بناءً على ظن عذر تصرّفه، ومن تصرف في ولاية عامة أو خاصة بناءً على الوهم لم يُعذر بل يعتبر تقصيرًا، فهذا خلاصة ما ذكر المؤلف في باب مسلك المناسبة.

طالب: ...

الشيخ: الكلام الآن فرضي، يمثلك لو جاءنا النص بإثبات إسقاط الصلاة عن الحرة تصير الأمة مثلها.

طالب: ...

الشيخ: لا، يعني مثلًا في حديث: "من أعتق شركًا له في عبد" تكون الأمة مثله؛ لأن هذا مناسب مؤثر لا يوجد فارق، مثلًا في حديث: " أيما رجل صلّى الفجر، وجلس يذكر الله حتى طلعت الشمس" هنا رجل ليست مرادة وبالتالي ظهر تأثير عين الحكم عن وصف تأثير الحكم.

الملف الصوتي الثامن والتسعون:

بعد أن أخذنا الطرق الصحيحة التي يُستدل بها على كون الوصف علة نأخذ عددًا من الطرق الأخرى التي تشابه ما سبقنا.

النوع الثاني في إثبات العلة: السبر

قال أبو الخطاب: "ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة، فيعلم صحتها، كي لا يخرج الحق عن أقاويل الأمة."

فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر.

مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة: "الكيل، أو القوت، أو الطعم" وقد بطل التعليل بالقوت والطعم، فثبت أن العلة: الكيل.

صحتها؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتًا تعبدًا، إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها.

والوجود المجرد لا يكفي في التعليل.

وقول المستدل: بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل: ليس بأولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرته، فلم أعثر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به التعليل، فيتعارض الكلامان.

الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصرًا لجميع ما يعلل به: إما بموافقة خصمه، وإما بأن يسير حتى يعجز عن إبراز غيره.

فإن كان مناظرًا: كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره: لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها في صحتها، فإن كتمانها -حينئذ- عناد، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم.

الثالث: إبطال أحد القسمين:

وله في ذلك طريقان:

أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها: لم يثبت الحكم بدونه.

الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام، كالطول والقصر، والسواد والبياض، أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كالذكورية، والأنوثية في سراية العتق.

فصل: أمور لا تكفي لإفساد علة الخصم

ولا يكفيه في إفساد علة خصمه: النقض؛ لاحتمال أن يكون جزءًا من العلة، أو شرطًا فيها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله: صحة علة المستدل بدونه.

ولا يكفيه، أيضًا أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارض بمثل كلامه فيفسد.

فإن بيّن –مع ذلك– صلاحية ما يدّعيه علة، أو سلم له ذلك بموافقة خصمه: فذلك يكفيه ابتداء، بدون السبر، فالسبر إذًا تطويل طريق غير مفيد، فلنصطلح على ردّه.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك.

وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل مَن سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه: كان ذلك دليلًا على صحة علته.

وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما.

والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر، كاعتقاد فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما.

فلا يتعين عنده صحة إحداهما، ما لم يكن الحكم مجمعًا على تعليله، ويبطل ما قيل: إنه علة. والله أعلم.

ذكر المؤلف هنا الطريق الثاني من الطرق الاستنباطية التي يتوصل بها إلى معرفة كون الوصف علة، وقد تقدم أن إثبات كون الوصف علة قد يكون بالنص وقد يكون بالإجماع وقد يكون بالاستنباط، **وما كان بالاستنباط له ثلاثة طرق:**

الطريق الأول: المناسبة -كما تقدم معنا-

والثاني: السبر والتقسيم -كما نتحدث فيه اليوم-

ويبقى: طريق الدوران.

وينبغي أن يعرف أن السبر والتقسيم يراد بهما جمع جميع الأوصاف التي يمكن أن تكون علة، ثم إبطال التعليل بجميع هذه الأوصاف إلا وصفا واحدًا فيكون هو العلة.

مثاله: أنه ورد في الحديث: "البر بالبر ربا إلا مثلاً بمثل"، فحينئذ يأتي الفقيه ويقول هذا الحكم وهو ثبوت الربا إما أن يكون قد ثبت بسبب الكيل، أو بسبب الطعم، أو بسبب القوت، وقوله: بأنه ثبت بسبب القوت لا يصح للسبب الفلاني والسبب هو القول بأن الوصف الثاني هو علة الحكم لا يصح للأمر الفلاني، وبالتالي لا يبقى إلا وصف واحد فيكون هو العلة.

وينبغي أن نفرق بين السبر والتقسيم وتنقيح المناط الذي مرّ معنا في أنواع الاجتهاد في العلة، فإن السبر والتقسيم يكون في الحكم الذي لا يقترن معه أوصاف في النص، بينما تنقيح المناط أن يرد الحكم في النص ومعه مجموعة من الأوصاف كلها قد ورد في النص فيبطل التعليل بها إلا وصفا واحد، أو يعرف أن بقية الأوصاف لا مدخل لها في التعليل، بخلاف السبر والتقسيم فإنه لم يُذكر مع الحكم في النص أوصاف، فيجتهد الفقيه في معرفة أوصاف محل الحكم ليثبت العلة وبالتالي يقيس عليها.

إذا تقرر هذا فإن السبر والتقسيم له شروط متفق عليها، وله شروط مختلف فيها، **ونبحث في هذه الشروط:**

الشرط الأول: أن يكون الأصل معلّلاً، فإن كان الأصل تعبدياً فحينئذٍ لا مدخل للسبر والتقسيم فيه؛ لأنه لا نعرف علته،

مثال ذلك: فيما ورد في الحديث أن النبي قال: "توضؤوا من لحوم الإبل " فقد يأتي فقيه فيعمل بالسير والتقسيم فيها، فنقول أخطأت؛ لأن هذا الحكم تعبدي وليس معللاً.

لكن هل يشترط الإجماع على أن هذا الحكم معلل أو يكفي اتفاق الخصمين فقط؟

ذكر المؤلف في هذه المسألة خلافًا، فقال: بأن أبا الخطاب يشترط إجماع الأمة على تعليل حكم الأصل، بينما استدل على ذلك بأن الحق لا يخرج على أقاويل جميع الأمة، وهناك من رأى أنه يكفي اتفاق الخصمين على تعليل الحكم **وذلك لعددٍ من الأمور**:

أولها: أن فرض الكلام في مناظرة بين اثنين فيكفي اتفاقهما على معنى واحد واشتراكهما فيه.

الأمر الثاني: أن الأصل في أحكام الشريعة أنها معللة وإذا كان الأمر كذلك فإنه يؤخذ بالأصل إلا يأتي دليل على خلاف ذلك.

والشرط الثاني من شروط السبر والتقسيم: أن يكون السبر حاصرًا للأوصاف التي يمكن أن يُعلل بها، وحصر السبر إما أن يكون بموافقة الخصم، وإما أن يكون بعجز الناظر عن إبداء وصف آخر، وعند المناظرة إذا قال: أنا عجزت عن إبداء أوصاف أخرى يمكن التعليل بها فإن وافقة خصمه فحينئذ يُعدُّ السبر حاصرًا، وإن كان لا يوافقه حينئذ عليه أن يبرز الأوصاف الأخرى التي يزعم أن حصر المستدل لم يكن شاملًا لها.

والشرط الثالث: أن يكون هناك إبطال للتعليل بجميع الأوصاف إلا وصفًا واحدًا؛ لأنه إذا لم يبطل التعليل بالأوصاف الأخرى فلن يتمكن من القول بأن ما يدعيه علة هو بأن الوصف الذي لديه هو العلة.

وقول المؤلف هنا: "الثالث إبطال أحد القسمين" ينبغي أن يقول: "إبطال جميع الأوصاف إلا وصفا واحدًا".

وذكر المؤلف عددًا من الطرق التي يمكن بها حذف الأوصاف وإبطال القول بالتعليل بها:

فأول ذلك: العكس بأن يكون مع ارتفاع الوصف إلا أن الحكم موجود، مما يدل على أن الوصف غير مؤثر في الحكم إذ لو كان الوصف مؤثرا في الحكم لارتفع الحكم مع ارتفاع الوصف.

والطريق الثاني: أن يذكر أن الوصف وصف طرديّ غير مؤثر ولم يُعهد من الشارع الالتفات اليه، وهذا على نوعين: أوصاف طردية في جميع الأبواب، مثل: الطول والقصر، والثاني: أوصاف طردية في بعض الأبواب دون جميعها ويكون البحث في الأبواب التي يكون الوصف فيها طرديًا، ومن أمثلته: الذكورية والأنوثية فإنها في باب سراية العتق أوصاف طردية غير مؤثرة لكن هذه الأوصاف مؤثرة في أبواب أخرى كالميراث والدية ونحو ذلك.

الطريق الثالث: بالنقض بأن يُظهر مكاناً وجد فيه الوصف ولم يوجد فيه الحكم، وقد يستدل بعضهم بذلك على أن الوصف ليس علة، بل يستدل بعضهم بذلك على أن الوصف لا مدخل له في التعليل، والمؤلف لم يرتضِ هذه الطريقة يقول: بأن النقض ليس طريقا لإبطال عليّة الوصف أو إبطال تأثير الوصف؛ لأن الوصف قد يكون جزء العلة، فمع وجود جزء العلة لا يلزم وجود الحكم؛ لاحتمال تخلّف الجزء الآخر.

وهناك طريق آخر رابع: بادّعاء عدم وجود مناسبة في الوصف فيقول الوصف الفلاني لم أجد فيه مناسبة للحكم، وهذا الطريق لا يرتضيه علماء الأصول يقولون بأنه مجرد دعوى لا يصح بناء الأحكام عليها، وقد يعارض الخصم بمثل هذا الكلام في الأوصاف التي يذكرها السابر ويقول: هذا الوصف الذي ذكرت لم أجد فيه مناسبة للحكم.

هنا سؤال وهو: **إذا وجد دليل يدل على كون الوصف علة فحينئذ هل نحتاج السبر والتقسيم؟**

نقول: السبر والتقسيم دليل من أدلة التعليل، ووجود أي دليل يثبت به الحكم وبالتالي لا نحتاج إلى السبر والتقسيم فيما إذا ثبت كون الوصف علة بدليل آخر.

وحكى المؤلف في هذا خلافًا عن بعض الشافعية وكأنهم يرون أن هذا من تعاضد الأدلة، لكنّ تعاضد الأدلة لا يجعل بعضها شرطاً في بعضها الآخر.

ننتقل إلى مسألة أخيرة وهي: **هل اتفاق الخصمين طريق صحيح لحذف الأوصاف؟**

بأن يقول: اتفقتُ أنا وإياك على أن هذا الوصف ليس بعلة وأن هذا الوصف ليس بعلة أو لا يصح؟ قال بعضهم: بأن اتفاق الخصمين على إبطال علة من سواهما طريق صحيح لحذف الأوصاف الأخر التي لا يقول بها هذان المتناظران، ومن ثَمّ إذا أفسد السابر علة خصمه لا يعني تصحيح وصفه؛ لأنه يمكن أن تكون العلة هي وصف آخر غير أوصاف المتناظرين، فإن الخصم لم يسلّم لفساد مذهب الآخرين إلا عند القول بتصحيح مذهبه هو في التعليل، فإذا لم تصحح مذهبه في كون وصفه علة فحينئذ لا يبقى معنى قوله بإفساد علل الآخرين، ويدلك على هذا أن المناظر يرى عدم صحة قول مقابله في التعليل بالوصف الذي يذكره، ويرى أن وصفه يماثل أوصاف الآخرين لا فرق بينها فإذا أبطل علته لا يعني تصحيح علة مناظره قد تكون العلة وصفاً آخر غير وصفيهما.

هذه هي الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى حذف الأوصاف والقول بعدم التعليل بها.

الطالب: ....

الشيخ: لا، هذا ادّعاء عدم وجود شرط التعليل في الوصف والجمهور لا يقولون بأنه يشترط في الوصف أن يكون مناسبًا، لذلك عندهم الأوصاف ثلاثة أنواع: فهناك ما يكون مناسبا، وهناك ما يكون مشتملاً على المناسبة وإن لم يكن، وهناك أوصاف طردية، فقوله: بحثت فلم أجد فيه مناسبة في إبطال التعليل بالوصف بناء على عدم وجود شرط المناسبة، والمنازع له يخالفه في ذلك ويقول وصفي فيه مناسبة وإن لم تطلع عليها أنت.

الطالب: ...

الشيخ: في الأول يبين أن الحكم ثبت مع انتفاء الوصف، فيقول مثلًا: قصرت الصلاة مع عدم وجود وصف السفر مما يدل على أن السفر ليس علة للقصر إذ لو كان السفر علة للقصر لكان عند ارتفاع وصف السفر يرتفع الحكم الذي هو قصر الصلاة هذا يسمى عكس، والآخر يقابله بعكسه يقول الوصف موجود والحكم مفقود، فالأول يقول الحكم موجود والوصف مفقود وهنا في النقض الوصف موجود والحكم مفقود.

الطالب: ....

الشيخ: هو أولًا يقسم؛ لأن التقسيم جميع الأوصاف التي يمكن التعليل بها وفي الأخير يسبر بحيث يلغي جميع الأوصاف إلا وصفا واحدًا، وبعضهم يستعمل السبر والتقسيم مع أن التقسيم يوجد أولاً ثم يوجد السبر لكن لما كان الأهم هو السبر تم تقديمه، وبعضهم يقول: السبر لأنه يرى أن التقسيم آلة وطريق للسبر كما هو ظاهر كلمة المؤلف هنا.

إثبات العلة بالدوران

النوع الثالث–في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها.

كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه لعدمها، فإنه دليل على صحة العلة العقلية، وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلًا على الشرعية وهي أمارة.

ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستندًا إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلًا جالسًا، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه، غلب على ظننا: أن العلة في قيامه: دخوله.

فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية.

ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازمًا لعلة أو جزءًا من أجزائها،

فيوجد الحكم عند وجوده، لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه.

ويحتمل ما ذكرتم.

ومع التعارض لا معنى للتحكم.

ثم لو كان ذلك علة؛ لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها، وينفيه بنفيها.

ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرنة بالشدة، يزول التحريم بزوالها، ويوجد بوجودها، وليس بعلة.

قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن.

وكون كل واحد من "الطرد" لا يؤثر منفردًا. لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين، فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما.

واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة، ما لم يظهر الأمر الآخر، فيكون معارضًا.

والنقض برائحة الخمر: غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به، إذ قد يمتنع ذلك، لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كذا وكذا، ويبطل ما سواه.

والسبر إذا تم بشروطه: استغني عما سواه، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمرًا حادثًا، إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث، كالحول في الزكاة.

أو يكون الحادث جزءًا تمت العلة به.

أو يكون الحكم غير معلل. والله أعلم.

ذكر المؤلف هنا الطريق الثالث من الطرق الاستنباطية لتعليل الاحكام ألا وهو الدوران، **والمراد بالدوران**: ارتباط الحكم بوصف وجودًا وعدما مما يدل على أنه علة له، فهو طرد وعكس، طرد لكونه يثبت الحكم بثبوت الوصف، وهو عكس لكونه ينتفي الحكم لانتفاء الوصف، **ومثّل له المؤلف**: بوجود الشدة في الخمر فإن المشروب لما لم يكن مشتدًا كان مباحا، فلما اشتد في الخمر كان حراما فلما زالت الشدة في الخمر كان حلالاً، فحينئذ وجودنا أن وصف الشدة المطربة يرتبط به الحكم وجودًا وعدما فهذا يقال له الدوران.

هل الدوران طريق صحيح للتعليل به؟ أو لا؟

العلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: أن الدوران طريق صحيح للتعليل، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن العلل العقلية يمكن أن نعرفها بواسطة الدوران، مثال ذلك: ميدان التجارب كله على الدوران، مثلاً في الأدوية يستعملون الدواء في حالات فحينئذ يقولون وجدنا أن الدواء يرتبط معه الشفاء بإذن الله وجودًا وعدما وهكذا في أمور حياتية كثيرة، فإذا كانت العلة العقلية يمكن استخراجها ومعرفتها بواسطة الدوران فليكن هذا في العلل الشرعية، وإدخال المؤلف هنا عن العلة العقلية بأنها موجبة وهي صحيح موجبة لكنها لا توجب لنفسها، لكنه قال: أنه في العلة الشرعية أنها أمارة وهم يريدون بذلك أنه ليس لها تأثير في الحكم، والجمهور يخالفونهم في هذا ويرون أن العلل قد جعلها الله عز وجل أسبابا مؤثرة في تشريع أحكامها.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الدوران يترتب عليه الظن بأن الوصف هو العلة، والقاعدة الشرعية أننا نثبت الأحكام بناء على الظن.

الدليل الثالث: الاستدلال بالواقع فإننا متى وجدنا شخصًا يقف عند قدوم آخر ويجلس عند جلوسه حينئذ هذا نستفيد منه أن قيام الرجل الثاني وجلوسه هو العلة في قيام الأول.

القول الثاني: أن الدوران ليس طريقا صحيحا للتعليل به، **واستدل أصحاب هذا القول**:

بأن الدوران مركب من طرد وعكس وكلاهما لا يصح أن يكون طريقا صحيحًا للتعليل فليكن كذلك في الدوران.

وأجيب عن هذا: بأن الوصف قد لا يؤثر وحده لكنه عند اجتماعه بغيره يكون مؤثرًا فإن للاجتماع من الأثر ما ليس للانفراد.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن وجود الحكم بوجود الوصف لا يعني أن الوصف علة بل قد يكون هناك أمر آخر ملازم لهذا الوصف هو الذي ثبت الحكم بناءً عليه.

وهذا القول أيضًا لا يصح؛ وذلك لأن تقدير وجود ملازم لابد له من دليل، الأصل عدم وجود الملازم وبالتالي لا يصح التعليل بهذا اللفظ.

الدليل الثالث لهم قالوا: بأنه عند ارتباط الوصف بالحكم وجودًا وعدمًا قد يستدل منه على تعليل الحكم بهذا الوصف، وقد يكون مجرد ملازم وبالتالي هناك احتمالات، ومن ثمّ لا يصح بناء الحكم عليه.

وأجيب عن هذا: بأن الإحالة إلى الأمر ملازم هذا إحالة إلى مجهول لا إلى معلوم، والأحكام الشرعية إنما تبنى على المعلوم لا على المجهول، ثم إن هذا الوصف يغلب على الظن العمل به والظن معمول به في الشرع.

الأمر الآخر أن الدوران قد يختلف فيه العلماء فقد تجعل أنت علة بناء على دوران، والآخر يقول بضده، والعادة أن الأدلة لا تتناقض ولا تتقابل، فلما كانت أنواع الدوران متقابلة دل ذلك على عدم صحة التعليل بوصف ثبت بواسطة الدوران.

وأجيب عن هذا: بأن الدوران لا نثبته من مذاهب الخصوم، وإنما الدوران نثبته من أدلة الشريعة، وأدلة الشريعة لا تتناقض ولا تتضاد تضادًا حقيقيًا وبالتالي لا يصح هذا الاستدلال.

واستدلوا بدليل آخر فقالوا: بأن هناك أوصافًا تقارن الحكم وجوداً وعدماً ومع ذلك لا يصح التعليل بها، ومثلوا لذلك: برائحة الخمر فإنها تقترن بالحكم وهو التحريم وجودًا وعدمًا ومع ذلك ليست هي العلة، وهذا استدلال بالنقض، كأنهم قالوا عندنا مسألة فيها العلة وهي الدوران ومع ذلك لم يثبت بها الحكم وهو التعليل.

وأجيب عن هذا: بأن رائحة الخمر إن صلحت للتعليل فهذا لا يلزم منه أن يعلل به، فعندك أنت أوصاف صالحة للتعليل يمكن أن تعلل بها لكن لا تكون علة حتى يقوم الدليل على أنها هي العلة، فصلاحية الوصف للتعليل لا يعني أن يكون ذلك الوصف علة حتى يقوم الدليل على صحة التعليل به ولو فتحنا هذا الباب لأمكن كل واحد أن يأتي بأوصاف متعددة ويقول بأنها هي العلة وبالتالي يؤدي إلى مخالفة مقصود الشرع في انتظام الأحكام.

القول الثالث في المسألة: أن الدوران طريق صحيح للتعليل متى كان مقترنا بالسبر والتقسيم، أما إذا لم يكن مقترنا بالسبر والتقسيم فلا يكون الدوران مسلكًا صحيحًا للتعليل.

واستدلوا على هذا: بأن السبر والتقسيم دليل قوي يدلنا على صحة الدوران.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن السبر والتقسيم طريق مستقل، فلو وجد سبر وتقسيم وحده أثبتنا الحكم بدون دوران، وبالتالي فليست الأوصاف عللا بمقتضى الدوران وإنما من مقتضى السبر والتقسيم، وحينئذ أبطل أيضاً قولهم بأن علة الحكم أمرًا حادث وقال لا يلزم فقد تكون العلل سابقة لكنها مرتبطة بشروط تتحقق في الزمان اللاحق.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف هنا في مبحث الدوران.

الطالب: ....

الشيخ: هناك قول ثالث في أصل المسألة، هل الدوران مسلك التعليل أو لا؟، ما قلتم؟ قالوا: إن كان مع الدوران سبر وتقسيم إنه يكون طريقًا صحيحًا، وإن لم يكن مع الدوران سبر وتقسيم فإنه لا يكون طريقًا صحيحًا.

أجيب عن هذا: بأن السبر والتقسيم وحده طريق صحيح، فبالتالي لا يحتاج أنك تقرن معه دوران، إذا وجد دوران وسبر فالوصف علة للسبر والتقسيم لا للدوران.

طالب: ...

الشيخ: هم لما قالوا في التعليل لقولهم: علة الحكم أمر حادث، فهو يمثل الآن لما يكون سبرًا وتقسيمًا، قال هذا المثال الذي ذكرتموه لا تمشونه علينا، هذا مثال غير صحيح قولكم: علة الحكم أمر حادث هذا ما نسلمه لكم، قد تكون العلة سابقة.

طالب: ...

الشيخ: الحصر جمع الأوصاف بحيث لا يبقى وصف في الأصل إلا وذكر.

طالب: ...

الشيخ: هذا تونا مابعد جيناه هذا يسمى الحذف، حنا في التقسيم، يقول البر أثبت الشارع تحريم الربا فيه والبر فيه الأوصاف الآتية: مطعوم، مكيل، يقتات، حباته صغار، لونه حنطي إلى غير ذلك من الأوصاف هذا يسمى تقسيم، ثم يأتي بعد ذلك يسوي عليه عملية السبر فيقول كونه صغيرًا هذا لا مدخل له في الحكم، فيكون الوصف طردي وكونه كذا هذا لا مدخل له بدلالة كذا، فيأتي بالأدلة التي أوردها في حذف الأوصاف.

طالب: ...

الشيخ: الآن عندنا سبر وتقسيم يشترط في التقسيم أن يكون حاصرًا ما عندنا أوصاف ثانية، متى نقول إن تقسيمه حاصر؟ هل لا بد من إجماع، هل يكفي اتفاق الخصمين، هل يقول بحثت فلم أجد؟

الملف الصوتي التاسع والتسعون:

فصل: [هل تثبت العلة بشهادة الأصول]

ومما يشبه هذا– شهادة الأصول.

كقولهم في الخيل: ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة: لم تجب في الذكور والإناث

ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة، وما لا تجب.

وقولهم: من صح ظهاره: صح طلاقه كالمسلم.

ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته، لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن.

ومنع منه بعضهم. والله أعلم.

تقدم معنا ثلاثة طرق استنباطية يعرف منها أن الوصف علة وهي: المناسبة والسبر والتقسيم والدوران، **وهناك طرق أخرى وقع الاختلاف فيها:**

الطريق الأول: شهادة الأصول، **والمراد بشهادة الأصول**: أن يكون هناك مسألة جديدة أو مختلف فيها ويكون لها شبه في عدد من الأوصاف بأصل ثبت حكمه في الشريعة، بحيث كلما وجدت الأوصاف المشتركة بين هذين المحلين وجد الحكم، **ومثل له المؤلف**: بالخيل فإنه قد وقع الاختلاف في وجوب الزكاة في الخيل، فذهب الجمهور إلى عدم وجوب الزكاة في الخيل إلا أن تكون للتجارة، وذهب الحنفية إلى إيجاب الزكاة في الخيل، وكان من الأدلة التي تمسك بها بعض من يرى قول الجمهور استعمال شهادة الأصول في الخيل، فيقول: هناك عدد من الأوصاف التي إذا وجدت وجد الحكم وهو وجوب الزكاة وإذا انتفت انتفى الحكم، وهذه الأوصاف تتعلق بهذا الفرع إما وجودا أو عدما وبالتالي يثبت الحكم أو ينفيه.

ومن ذلك مثلا: في مسألة الخيل، فإنه يقول: وجدنا وصفا كلما وجد الوصف وجد الحكم معه، فيقول: بأنا لما سبرنا الشريعة وجدنا أن ما لا تجب الزكاة في ذكوره لا تجب في ذكوره وإناثه، فإن الحنفية يقولون: الزكاة لا تجب في الذكور إذا كانت وحدها أما إذا كانت مع الإناث وجبت الزكاة فيها، **ومثل المؤلف لهذا:** بمسألة الاختلاف في عدد من المواطن في المطلقين ومن ذلك "الذمي"، فإن أهل العلم قد اختلفوا في ظهار الذمي هل تتعلق به آثاره أو لا، وقال طائفة: الذمي لا يصح الظهار منه فلا تجب الكفارة ولو أسلم بعد ذلك، قال آخرون: تجب الكفارة على الذمي إذا ظاهر، من أوجب الكفارة استدل بشهادة الأصول، فقال:

جميع المواطن التي صح الطلاق فيها من الزوج صح الظهار منه، و جميع المواطن التي لم يصح فيها الطلاق لم يصح الظهار، **ومن أمثلة ذلك**: المسلم العاقل وفِي مقابله المجنون وغير المميز والمكره، وهنا الميزة: الاستدلال على صحة التعليل هذا الوصف بشهادة عدد من الأصول له.

والفرق بين شهادة الأصول وبين الدوران: أن الدوران يتعلق بمكان واحد، مثال ذلك: المشروب لما كان عصيرًا كان مباحًا فلما أسكر حَرُم ولما أصبح خلا جاز شربه، فالأصل الذي استنبطنا منه العلة أصل واحد بخلاف ما يكون في شهادة الأصول فإن الوصف تم اعتباره من أصول متعددة.

ولقد اختلف العلماء في صحة إثبات العلل بناء على شهادة الأصول:

فنسب المؤلف إلى القاضي وبعض الشافعية: جواز إثبات العلل بشهادة الأصول، **استدلوا على ذلك بدليلين:**

الأول: أنه يماثل الدوران والدوران طريق صحيح لإثبات العلة فهكذا في شهادة الأصول، الدليل **الثاني**: قالوا بأن شهادة الأصول نستفيد منها الظاهر من الغالب؛ لأن الوصف علة.

القول الثاني: بأنه لا يصح إثبات كون الوصف علة من خلال شهادة الأصول، وفرقوا بين الدوران وشهادة الأصول: بأن الدوران يتعلق بمحل واحد وبالتالي نعرف تأثير العلة في ذلك المحل وجودًا وعدمًا، بخلاف شهادة الأصول قد يكون هناك وصف مقارن للعلة في جميع مواطنها، فيظن بشهادة الأصول أنه هو العلة ولا يكون الأمر كذلك.

فصل: [في المسالك الفاسدة]

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد؛ إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد هو: النقض.

وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر. ولو سلمت من كل مفسد: لم يكن دليلًا على صحتها، كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح: لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية: فكذلك لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة.

وفي الجملة: فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، فكذلك العلة.

ويعارضه: أنه لا دليل على الصحة.

واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة، فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، والعلة: الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب أو هبوب ريح.

ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التقصي عنه طريقًا.

ومثال ذلك: قولهم، في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبنى عليه القناطر، فلا تزال به النجاسة كالمرق

وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها، لم يصح؛ لما ذكرنا فإن قيل: دليل صحتها: انتفاء المفسد.

قلنا: بل دليل الفساد: انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين.

الطريق الثاني ذكره المؤلف هنا من طرق استنباط العلل التي لم يرتضها: الاطراد.

المراد بالاطراد: ثبوت الحكم في جميع المواطن التي وجد فيها الوصف، والاطراد جزء من أجزاء الدوران؛ لأن الدوران طرد وعكس، **وبالتالي نفرق بين الكلمات المماثلة لهذه اللفظة:**

فهناك قياس الطرد الذي يراد به: قياس يماثل فيه الفرع الأصل في الحكم، يقابله قياس العكس الذي يتنافى فيه الحكم بين الأصل والفرع لتنافيهما في العلة.

والثاني الوصف الطردي: وهو الوصف الغير المؤثر، والذي لا تبنى عليه الأحكام.

والثالث: **شرط الاطراد**؛ لأن كثير من العلماء اشترطوا في العلة أن تكون مطردة بمعنى ثبوت الحكم عند وجود الوصف.

والأمر الآخر: **مسلك الاطراد**، المراد به: إثبات كون الوصف علة نظرًا لوجود الحكم كلما وجد الوصف، **وقد اختلف العلماء في الاطراد هل هو طريق صحيح لإثبات كون الوصف علة أو لا؟**

على قولين مشهورين:

القول الأول: أن الاطراد ليس بطريق صريح لإثبات كون الوصف علة، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الاطراد لا يعني إلا السلامة من قادح النقض، والسلامة من الموانع لا يلزم منها ثبوت الحكم، كيف ويمكن أن يوجد مانع آخر غير النقض، والمراد بالنقض: إبداء المعترض محلا آخر وجد فيه الوصف ولَم يوجد الحكم.

الدليل الثاني: أن إثبات كون الوصف علة يحتاج إلى دليل يدل على صحة التعليل بالوصف، وعند الاطراد لا يوجد دليل على كون الوصف علة.

الدليل الثالث: القياس على شهادة المجهول وما ماثلها من المسائل التي ينتفي فيها المعارض، ومع ذلك لا يقبل الحكم بعدم قيام الدليل على عدالة المجهول.

الدليل الرابع: أنه قد يقترن بالحكم أوصاف ليست علة كما في الخمر التي يقارنها لون أو رائحة معينة، فهنا اطراد بوجود الحكم وهو التحريم كل ما وجدت هذه الرائحة ومع ذلك ليس هذا الوصف هو العلة.

الأمر الآخر: ما يدل على عدم صحة إثبات العلل بالاطراد: أن من الأوصاف المطردة ما هو قاصر على محل النص، وقد ذهب كثير من أهل العلم إلى أن الأوصاف القاصرة لا يصح التعليل بها.

دليل آخر لهم: أن هناك أوصافًا مطردة ليست مناسبة لتشريع الحكم ونعلم بأن الحكم لا يصح بناؤه عليها، ومن ذلك ما ذكره المؤلف في قوله: عن الخل؛ لأنه وقع الاختلاف في الخل هل يجوز الوضوء به أو لا، فقال الجمهور: لا يجوز الوضوء به، وقال الحنفية: يجوز، فبعض من يرى عدم جواز الوضوء بالخل، قال عن الخل: بأنه مائع لا يصاد فيه السمك ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، إذا الخلاف ليس في

الوضوء الخلاف في زوال النجاسة، الأصل هنا هو: المرق، والفرع: الخل، والعلة: مائع لا يصاد من جنسه السمك ولا تبنى عليه القناطر، والحكم: لا تزال به النجاسة،

فهذا الوصف: لا يصاد من جنسه السمك ولا تبنى عليها القناطر هذا وصف طردي لا يصح أن يكون علة للحكم.

القول الثاني: أن الاطراد طريق صحيح لإثبات كون الوصف علة؛ لملازمتها للحكم هذا دليل، والثاني: عدم وجود ما يدل على فساد التعليل بها.

وأجيب: بأن إثبات كون الاطراد مسلك للتعليل يحتاج إلى دليل.

وهناك قول ثالث يقول: بأن الاطراد طريق صحيح لإثبات كون الوصف علة إذا كانت مثبتة بخلاف ما إذا كانت منفية، فإن الأوصاف التي تنتفي عن الأصل كثيرة متعددة، وانتفاء الوصف ليس له تأثير في ثبوت الحكم إلا من جهة كونه مانعا، أما من جهة كونه مثبتا أو مصحِحًا سببا فلا تأثير له.

فصل: [في حكم العلة إذا استلزمت مفسدة]

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها.

فقيل: إن المناسبة تنتفي؛ فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء، لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على تقدير الرجحان، فلا يكون مناسبًا، إذ المناسب: ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول.

فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلًا للمصلحة في ضمن الوصف المعين.

وهذا غير صحيح، فإن المناسب [هو] المتضمن للمصلحة. والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، إذ ينتظم من العاقل أن يقول:

إلى مصلحة في كذا، يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر".

وقد أخبر الله. تعالى. أن في الخمر والميسر منافع، وأن إثمهما أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما.

والمصلحة: جلب المنفعة، أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها: غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها.

وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر، فيكون هذا معارضًا؛ إذ هذا حال كل دليل له معارض.

ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد بعيدًا.

ونظيره: ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه، فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان:

أحدهما: قلته؛ دفعًا لضرره.

والثاني: الإحسان إليه استمالة له ليكشف حال عدوه فسلوكه إحدى الطريقين لا يعد عبثًا، بل يعد جريًا على موجب العقل.

ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد، نظرًا إلى الجهات المختلفة، كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، وللعقاب من حيث إنها غصب، نظرًا إلى المصلحة والمفسدة، مع أنه لا يخلو: إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما:

فعلى تقدير التساوي: لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة.

وعلى تقدير رجحان المصلحة: يلزم انتفاء الحرمة.

وعلى تقدير رجحان المفسدة: يلزم انتفاء المصلحة.

فلا يجتمع الحكمان معًا، ومع ذلك اجتمعا.

فدل على بطلان ما ذكروه.

ثم لو قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوفاق مناسبًا سوى ما ذكرناه.

فلو قدرنا الرجحان: يكون الحكم ثابتًا معقولًا.

وعلى تقدير عدمه: يكون تعبدًا.

واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر.

ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر؛ كي لا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء. فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك.

فيكون جوابه: ما ذكرناه، والله أعلم.

هذه المسألة تتعلق بانخرام المناسبة بوجود المفسدة، من المعلوم أنه لا يوجد في الدنيا مصلحة محضة ولا يوجد في الدنيا مفسدة محضة وكل محل فإنه يختلط فيه جانب المصلحة وجانب المفسدة، ولكن الحكم الشرعي يناط بالغالب منهما، وحينئذ هذا الوصف الذي فيه مفسدة غالبة هل تنتفي به المصلحة والمناسبة، إذًا هل تخترم المناسبة بوجود مفسدة أعلى منها أو لا؟

ويترتب على هذا البحث: أننا إذا قلنا بانخرام المناسبة، فحينئذ لا يمكن أن نثبت أحكاما مبنية على كون الفعل مصلحة أو ما فيه من المناسبة، **وهكذا يترتب عليه**: هل يمكن أن تغلب المناسبة وترجح على المفسدة عند وجود قرائنه؟ فإن قلنا: بأن المناسبة تنخرم بوجود المفسدة فإنه لا يمكن أن ترجح، **من أمثلة ذلك**: مسألة طلاق المرأة الحائض فإن فيه مفسدة من جهة كونه إيقاعا للطلاق في زمن الحيض، وفيه تحقيق لمقصود الشارع في باب قطع علاقة الزوجية عند تنافر الزوجين بواسطة الطلاق، فهنا فيه مفسدة وفيه مصلحة والمصلحة غالبة ومع ذلك رتب حكم وقوع الطلاق عليه عند جماهير أهل العلم، **وقد اختلف العلماء في انخرام المناسبة عند وجود مفسدة أعلى منها**:

والقول الأول: أن المناسبة تنتفي بوجود مفسدة أعلى منها، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أنه ليس من شأن العقلاء الإقدام على فعل مفسدته أعظم من مصلحته، والشارع حكيم فإذا كان العقلاء يتنزهون عن ذلك فمن باب أولى الشرع، والمناسب لو عرض على القول لتلقته بالقبول، والعقول لا تتقبل مفسدة غالبة.

الدليل الثاني لهم، قالوا: بأن تقدير الأحكام وبناءها على الوصف الذي أو المحل الذي مفسدته أعلى ضرر محض، ولا يأتي الشارع بإثبات الضرر المحض.

القول الثاني في المسألة: أن المناسبة لا تنخرم بوجود مفسدة أعلى منها، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن المصلحة أمر حقيقي ووجود في محل الحكم ووجود مفسدة أعلى لا يؤدي إلى ارتفاع المصلحة الأقل، وبهذا الاستدلال يتم الرد على أدلة الأولين.

الدليل الثاني لهم: أنه لا زال العقلاء يقررون وجود المعنى المناسب في المحال التي مفسدتها أعظم.

الدليل الثالث: استدلوا بقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾ قالوا: فإثمهما لم ينفي منفعتهما.

الدليل الآخر لهم: قالوا بأننا لو جردنا النظر للوصف المناسب لوجدناه مناسبًا يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة.

وأعاد الدليل الأول لما قال: (ينتظم من العاقل لي مصلحة في كذا..).

استدلوا عليه أيضا: بأن الشرع قد يرد بترتيب أحكام مختلفة على وصف واحد فمنع من الطلاق في الحيض ومع ذلك صححه، ومنع من تقديم غير الأحق بالإمامة في الصلاة وصحح الائتمام به، ومنع تولية الإمام الفاسق وأوجب طاعته، فهنا مصلحة ومفسدة في الفعل الواحد وقد لاحظهما الشرع في هذه المواطن، وقد أورد المؤلف هنا مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، وهي تسير وفق مذهب الجمهور في قولهم: بأن الشارع قد رتب عليها حكمين مختلفين، أما الحنابلة فلا يصححون الصلاة في البيت المغصوبة، وبالتالي لا يصح الاستدلال على هذه المسألة بهذا الفرع على مذهبهم.

ومن أمثلته أيضا: الحلف بالطلاق فإنه يمنع منه ومع ذلك إذا حنث تعلق به الحكم، **واستدلوا على ذلك**: بأن القول المخالف يترتب عليه مفسدة، فَلَو قدر تساوي المصلحة والمفسدة لكان حقيقة قولهم إلغاء

للمصلحة والقول بانتفائها، لو فعل على قدر التساوي المصلحة مصلحة والمفسدة مفسدة، **ويلزم من ذلك أيضا**: أننا ننفي إيجاب الكفارة في نفس الوقت ننفي التحريم؛ لأن كلا منهما فيه جانب مصلحة وجانب مفسدة في ترتيب الحكم على الأوصاف السابقة، مثل: الطلاق، أو الحلف بالطلاق، أيضا: أن هذا الوصف الذي فيه مفسدة أعلى أو مساويه إما أن نقول: المصلحة باقية كما ذكر الجمهور، وإما أن نقول: بأن المصلحة انتفت، لكننا وجدنا أن الشرع قد رتب حكما على الوصف مما يدل على أن المناسبة لا زالت موجودة في ذلك المحل الذي غلبت فيه المفسدة، لا يبقى إلا أن يقول قائل: يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا وهذا يخالف الأصل في الشريعة.

بقي مسلك آخر وهو مسلك الشبه: فهل وجود الشبه في وصف بين الأصل والفرع يدل على التعليل بذلك الوصف أو لا؟ وينبغي بِنَا أن نفرق بين قياس الشبه والوصف الشبهي.

طالب: ... خلاف لفظي أو له أثر؟

الشيخ: له أثر قلنا ذلك في أول الكلام ورتبنا عليها هل يمكن أن تنقلب المصلحة المرجوحة لتكون راجحة، فإذا قلنا تنخرم المناسبة فلا يصح فثمرة المسألة أصولية ليست فقهية مباشرة.

طالب: ...

الشيخ: هذا كلام خطأ حكاية الاتفاق على هذا خطأ، لذلك شف المؤلف أورد لك نماذج اعتبرت فيها المناسبة وأجرى الشارع الحكم في المحل بناء على وجود المناسبة في ذلك الوصف.

ولعلنا نرجئ البحث في الشبه ليوم آخر.

طالب: ...

الشيخ: لو قدرنا الرجحان... رجحان ماذا؟ رجحان المصلحة يكون الحكم ثابتا؛ لوجود الوصف معقولا؛ لأن عادة الشرع .... وعلى تقدير عدمه تقدير عدم الرجحان يكون ثبوت الحكم تعبديًا؛ لأنه وجد الحكم ولَم يوجد وصف مناسب فدل ذلك على أنه لم يثبت لوصف وإنما ثبت لأمر شارع. هنا أيضا أشير إلى شيء وهو أن بعض الناس قال: بأنه لا اعتبار بالمناسبة والمفسدة أصلًا وأن الشارع لم يبني أحكامه على ذلك وهذا يقولها الظاهرية، والأشاعرة يلزمهم مثل هذا القول إلا أنهم لم يقولوا به؛ ذلك لأن الأشاعرة يقولون مبنى الشرع على التعبد ولَم يأتِ الشرع لتحقيق المصالح، بل المصالح تابعة للأمر الشرعي، وعلى ذلك يلزم على قولهم انخرام المناسبة بوجود المفسدة الراجحة.

الملف الصوتي المائة:

فصل: في قياس الشَّبه

واختلف في تفسيره.

ثم في: أنه حجة.

فأما تفسيره:

فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين: حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر.

نحو: أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف ويشبه الحاظر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به.

ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك.

فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه، أشبه الدابة.

ومن يملّكه قال: يثاب ويتعاقب، وينكح ويطلق، ويكلف، أشبه الحر. فيلحق بما هو أكثرهما شبهًا.

وقيل: الشبه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم: من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة.

وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام:

قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة، كمناسبة الشدة للتحريم.

وقسم لا يتوهم فيه مناسبة أصلًا، لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام، مع إِلْفِنا من الشارع: أنه لا يلتفت إليه في حكم ما، كالطول والقصر، والسواد والبياض، وكون المائع لا تبنى عليه القناطر.

وقسم ثالث -بين القسمين الأولين- وهو: ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة، مع عهدنا، اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار، بوصف كونه مسحًا، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار، بكونه أصلًا في الطهارة، فهذا قياس الشبه.

فالقسم الأول: قياس العلة، وهو صحيح.

والقسام الثاني: باطل.

والثالث: الشبه. وهو مختلف فيه.

وكل قياس فهو مشتمل على شبه واطّراد.

لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها.

وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة، فعرف به

وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته، وهو: الاطراد؛ إذ لم يكن له ما يعرف به سواه.

وكل وصف ظهر كونه مناطًا للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه.

واختلفت الرواية عن أحمد –رحمه الله–في قياس الشبه: فروي: أنه صحيح.

والأخرى: أنه غير صحيح، اختارها القاضي.

وللشافعي قولان كالروايتين.

[دليل القائلين بحجيته]

ووجه كونه حجة: هو أنه يثير ظنًا غالبًا يبنى على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعًا كالمناسب.

فلا يخلو:

إما أن يكون الحكم لغير مصلحة.

أو لمصلحة في الوصف الشبهي.

أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر.

لا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة.

واحتمال كونه لمصلحة وعلى ظاهرة أرجح من احتمال التعبد واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها.

فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فتعدى الحكم بتعديه.

البحث في قياس الشبه، والشبه قدر من المماثلة بين الشيئين، والماثلة تكون من كل وجه والشبه من بعض الأوجه دون بعضها الآخر.

وكل قياس فيه شبه لاشتراك الأصل والفرع في العلة، لكن الآن نريد أن نعرف قياس الشبه بخصوصه.

فُسر قياس الشبه بثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول: قد يسمى قياس غلبة الأشباه بتردد الفرع بين أصلين يلحق بأكثرهما شبها به، **من أمثلة ذلك**: الخلع هل هو طلاق أو فسخ، والإقالة هل هي فسخ أو بيع، ونفقة الحامل البائن هل هي نفقة قريب أم نفقة زوجة.

والمغمى عليه هل هو نائم أم مجنون؟ هنا تردد الإغماء بين النوم الذي لا يسقط القضاء وبين الجنون الذي يسقط القضاء، فمن قال: هو جنون قال: لا يمكن إيقاظ صاحبه وقد تطول مدته، ومن قال: هو نوم

قال: لا يدرك صاحبه ويجوز على الأنبياء وهكذا ويترتب على ذلك مسائل.

كل واحد مما سبق يترتب عليه مسائل، إن ألحقناه بالأصل الأول ألحقنا به مسائل، لكن إن ألحق هذا الفرع بأحد الأصلين فلا بدّ من إلحاقه به في جميع المسائل، إلا إذا وجد به مانع.

ومن الاضطراب التردد في إلحاقه بالأصلين بحيث يتم إلحاقه بأصل في مرة وبأصل آخر في مرة أخرى.

وقد مثل المؤلف لهذه المسألة: بالمملوك يتردد بين الحر وبين البهيمة، وبالتالي ترتب على ذلك عدد من الصفات وقد قال المؤلف بأن الفرع المتردد يلحق بأكثر الأصلين شبها به، ولا يلزم من ذلك الكثرة في عدد الصفات فإن الصفة الواحدة قد تماثل الصفتين والثلاث.

وهو محل اتفاق في الجملة بين العلماء في إعماله.

المعنى الثاني: إلحاق فرع بأصل لجامع يوهم اشتماله على المناسبة.

وذلك أن الأوصاف ثلاثة أنواع:

أوصاف طردية لا يصح بناء الأحكام عليها، إذ لم يعهد من الشارع الالتفات إليها كالطول والقصر والسواد والبياض، وقد يكون عدم التفات الشارع إليه دائما وقد يكون في بعض الأوصاف دون بعض.

القسم الثاني: أوصاف مناسبة لتشريع الحكم فهذه يصح بناء الأحكام عليها وإلحاق الفروع بالأصول بسبب الاشتراك فيها.

النوع الثالث من الأوصاف: أوصاف ليست مناسبة لكنها مشتملة على المعنى المناسب إما بكونها مظنتها أو بالتلازم بينها.

من أمثلة ذلك: وصف المسح فالذي قسنا به الرأس على الخف في نفي التكرار، فعند الشافعي يمسح الرأس ثلاثا إلحاقا له ببقية أعضاء الوضوء، وعند الجمهور يمسح مرة واحدة إلحاقا له بالخف في كون كل منهما يمسح ويقتصر فيه على مرة واحدة، فالمسح ليس وصفا مناسبا لكنه يشتمل على المناسبة.

ومن ثم تنقسم الأقيسة:

قياس علة والجمع بين الأصل والفرع بالوصف المناسب وهذا قياس صحيح بالاتفاق.

والثاني: الجمع بين الأصل والفرع بوصف طردي وهذا لا يصح، ومن أمثلته: ما لو قال الذكر آلة حرث لا يجب الوضوء بمسه كالمحراث.

والنوع الثالث: الجمع بين الأصل والفرع بوصف مشتمل على المناسبة وليس مناسبا في نفسه، **وقد اختلف العلماء في حجية قياس الشبه بهذا المعنى على قولين مشهورين:**

القول الأول: لا يصح العمل به لأن أدلة القياس إنما دلت على حجية قياس العلة وأما قياس الشبه فلم يرد دليل يدل على حجيته.

القول الثاني: أن قياس الشبه حجة إذا لم يوجد قياس علة، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أنه يستفاد منه ظن غالب فإن الوصف المشتمل على العلة يغلب على ظننا ارتباط الحكم به وجودا وعدما.

الدليل الثاني: دليل بواسطة السبر والتقسيم، فالحكم إما أن يبنى على مصلحة وإما على غير مصلحة، فلا يصح أن يبنى على غير مصلحة؛ لأن هذا مخالف لطريقة الشرع التي جاءت ببناء الأحكام على المصالح والحكم، فإذا بني على مصلحة يحتمل أن تكون مصلحة معلومة ويمكن أن تكون مصلحة خفية فيكون الحكم ثبت تعبدا لا نعرف مصلحته لكن الغالب على أحكام الشريعة معرفة حِكَمها.

فإذا كان بُني على مصلحةٍ وحكمة فحينئذ إما أن تبنيه على وصف طردي أو وصف شبهي ولم تجد وصفا مناسبا فلم يبق لك إلا ترجيح القياس المبني على الوصف الشبهي.

ويلاحظ هنا أن القياس سمي بقياس الشبه لأنه أقوى صفاته وهكذا في القياس الطردي سمي بهذا الاسم لأن الاطراد موجود فيه والاطراد شرط من شروط القياس لكن لم توجد فيه المناسبة، فلما لم يعرف إلا بالاطراد سمي قياسا طرديا.

ومن خلال ما مضى يظهر ترجيح المؤلف بالاحتجاج بقياس الشبه، وليُعلم بأن شرط الاحتجاج به هو عدم وجود علة في المسألة (في الأصل) فإذا وجدت العلة لم يصح الاستناد إلى الوصف الشبهي.

النوع الثالث مما يسمى بقياس الشبه: القياس المبني على الصورة المبنية على المماثلة الظاهرة وهذا النوع من القياس لا يصح إعماله ولا الاستدلال به.

فصل: في قياس الدلالة

وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل على اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة فيلزم اشتراكها في الحكم ظاهرا؛ ومثاله : قولنا في جواز إجبار البكر: جاز تزويجها وهي ساكتة فجاز وهي ساخطة ؛ كالصغيرة فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها ، إذ لو اعتبر لاعتبر دليله ، وهو النطق ، أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط، وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه؛ كالحر فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح؛ وذلك يقتضي المنع من الإجبار في الابتداء.

ذكر المؤلف نوعا آخر من أنواع القياس وهو قياس الدلالة.

وعرف قياس الدلالة: بأنه إلحاق الفرع بالأصل بقياس يكون الجامع فيه دليل العلة لا ذات العلة.

ومثل له بقوله: جاز تزويج البكر وهي ساكتة فجاز تزويجها وهي ساخطة كالصغيرة.

الأصل: الصغيرة، الفرع: البكر الكبيرة، العلة: يجوز تزويجها وهي ساكتة، الحكم: يجوز تزويجها وهي ساخطة.

قال فإنا نستفيد من جواز تزويجها مع السكوت أن الشارع لا يعتبر رضاها فإن النطق دليل للرضا وأما السكوت فمحتمل الموافقة وعدم الموافقة، وإذا لم يعتبر رضاها حال السكوت فهذا دليل أنه لا يتلفت إلى رضاها وبالتالي يجوز تزويجها في حال تسخطها من هذا الزواج.

ومثَّل له بمثال آخر:

بقول: نمنع إجبار العبد على النكاح لأنه لا يجبر على إبقاءه فلا يجبر على ابتداءه كالحرّ.

الأصل: الحر، الفرع: مملوك، العلة: لا يجبر على إبقاءه بل يجوز له أن يطلق، الحكم: لا يجبر على ابتداءه.

فدل على أن المملوك لا يجوز إجباره على النكاح، فهنا عدم إجباره على ترك الطلاق ليس هو العلة وإنما هذا دليل على أن العبد المملوك له حق في النكاح إبقاء وابتداء.

فهذا يدل على الوصف الذي يعلل به، فكونه لا يجبر على إبقاءه هذا ليس هو العلة وإنما هو دليل على العلة.

ومثال ذلك: في باب الرهن، فتقول يجوز رهن السيارة قياسا على جواز رهن المنزل، لأنه يجوز بيعه.

الأصل: المنزل، الفرع: السيارة، الحكم: يجوز رهنه، العلة: يجوز بيعه.

فجواز البيع ليس هو الوصف المناسب وإنما هو دليل على الوصف المناسب الذي هو إمكانية استخلاص الحق من ثمن هذه السلعة فهذا جمع بين الأصل والفرع بدليل العلة لا بذات العلة.

وقياس الدلالة يشترط لإعماله عدم وجود قياس علة، فإذا وجد قياس علة لم يصح الاستدلال بقياس الدلالة لأنه أقوى منه والجمهور على إعمال قياس الدلالة في الجملة، وإن كان بعضهم منع من استعماله في بعض المواطن.

باب أركان القياس

وهي أربعة: أصل وفرع وعلة وحكم.

فالأول: له شرطان:

أحدهما : أن يكون ثابتًا بنص ؛ أو اتفاق بين الخصمين ؛ فإن كان مختلفا فيه لا نص فيه لم يصح التمسك به ؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس ؛ ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز ، فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الأصل الثاني ؛ ويكفيه : فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده ؛ وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياس على الأصل الأول ؛ لأنه قد تبين ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياس إياه على الأصل الثاني ، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه ، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عريا عما يصلح أن يكون علة أو جزءًا من أجزائها ، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين أو بكل واحد منهما منفردا احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعا أو بأحدهما غير معين ، فالتعيين تحكم ، ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالا صحيحا ، وقال بعض أصحابنا : يجوز القياس على ما ثبت بالقياس ؛ لأنه لما ثبت صار أصلا في نفسه ، فجاز القياس عليه كالمنصوص ؛ ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان .

وقيل يعتبر كون الأصل متفقا عليه بين الأمة، فإنه إذا لم يكن مجمعا عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع؛ وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد المكاتب؛ فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب؛ فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يُعلم هل المستحق لدمه

الوارث أم السيد؟ فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه، لأن مستحقه معلوم، وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس.

وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما : أن كل واحد من المتناظرين مقلد ، فليس له منه حكم ثبت مذهبا لإمامه ، لعجزه عن تقريره ، فإنه لا يتقين مأخذ إمامه في الحكم ، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجره تقريره فساده ، إذ من

المحتمل أن يكون لقصوره ، فإن إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته ، ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم الفرع لوجود مانع عنده ، أو لفوات شرط ، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقينا بناء على فساد مأخذ احتمالا ، وحاصل هذا : أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه أو على خلافه ، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه والثاني باطل ، فإنه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به ، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد الخصمين من إلزام خصمه حكما على مذهبه غير مجمع عليه ، لأنه لا يعجز عن منعه .

الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام، لقلة القواطع وندرة مثل هذا القياس، فإن كان الحكم منصوصا عليه جاز الاستناد إليه في القياس وإن كان مختلفا فيه بين الخصمين، بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع، فإنه إذا كان متناولا للفرع كان منصوصا عليه، فلا يستروح إلى القياس إلا على وجه لا يجد بدا من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده.

وقال قوم : لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال ؛ لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة وبناء الخلاف على الخلاف ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، ولنا : أن حكم الأصل أحد أركان الدليل فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه ، فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقا عليه ، بل يكفي أن يكون ثابتا بدليل يغلب على الظن ، فيجب أن يكتفي بذلك في الأصل إذ الفرق تحكم ، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداء ، فأما إذا بيّن إمكان إثبات ذلك بنص أو بإجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافيا .

الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى، إذ القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي، وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا يوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديه فلا يمكن تعدية الحكم فيه.

ذكر المؤلف هنا أن القياس مركب من أربعة أركان:

أولها: الأصل، والمراد به: المحل الذي ثبت حكمه في النص، وقيل بأن الأصل هو النص ذاته.

الركن الثاني: الفرع، وهو المسألة التي يراد إثبات الحكم فيها بواسطة القياس، في الغالب تكون من المسائل الجديدة أو التي لا نصّ فيها.

الركن الثالث: العلة والمراد به الوصف الجامع الذي ثبت الحكم من أجله في الأصل فيثبت الحكم من أجله في الفرع.

الركن الرابع: الحكم، سواء كان حكما تكليفيا أم حكما وضعيا.

وهذه الأركان الأربعة لا بد من وجودها في كل قياس إلا في الإلحاق بنفي الفارق الذي تقدم معنا فإنه لا يشترط له علة، وكل واحد من هذه الأركان الأربعة لا بد له من شروط توجد فيه.

نبتدئ بشروط الأصل وبعض أهل العلم يقول حكم الأصل، **ويشترط له شروط:**

الشرط الأول: ثبوت حكمه فلا يصح أن تبني حكما في الفرع بالقياس على أصل لم يثبت حكمه فإنه يقال لك إلحاق الفرع بالأصل ليس بأولى من إلحاق الأصل بالفرع، ولهذا يقولون ما بني على باطل فهو باطل، فالقياس الذي يبنى على أصل ليس بثابت فإنه يكون باطلا.

وثبوت حكم الأصل قد يكون بأربعة طرق وكلام المؤلف في هذا متداخل أدخل بعض الطرق في بعضها الآخر:

الطريق الأول الذي يثبت به حكم الأصل: الإجماع، فإذا وقع الإجماع على حكم الأصل فإنه يجوز الإلحاق عليه.

الطريق الثاني: النص فإذا كان حكم الأصل ثابتا بنص فإنه يجوز القياس عليه، ولو لم يقع إجماع على حكم الأصل.

وقالت طائفة: بأنه لا يصح إثبات الأصل بواسطة النص بل لا بد أن يكون مجمعا عليه، واستدل أصحاب هذا القول بأن قالوا: عدم الإجماع على حكم الأصل قد ينقل الحديث إلى الكلام في حكم الأصل لأنه ليس مجمعا عليه، فإذا انتقل الكلام من مسألة النزاع إلى مسألة الأصل حينئذ يكون هذا مخالفا لقواعد المناظرة التي تمنع من الانتقال من محل النزاع إلى غيره.

وقد رد المؤلف على هذا بأن قال: حكم الأصل إذا بث بواسطة النص فإنه يكون مُلزما ولو لم يقع إجماع عليه، **واستدلوا أيضا**: بأن النص واجب العمل به سواء وقع الاتفاق عليه أم لم يقع ولذلك أمر الله عز وجل عند التنازع بالرد إلى النصوص.

الطريق الثالث من طرق إثبات حكم الأصل: الاتفاق عليه بين الخصمين.

والدليل الأول لهم: لأن المناظر مقلد لمذهب إمامه بالتالي يجب عليه تقرير مذهب الإمام ولا يصح له أن يختار مذهبا آخر غير مذهب إمامه.

والدليل الثاني لهم: قالوا لو حصرنا دليل الأصل على الإجماع لخلت كثير من المسائل والوقائع عن الأحكام الشرعية، إذ إنَّ المنصوص عليه قليل.

والقول الثاني: يقول لا يصح أن يكون حكم الأصل في القياس ثابتا بواسطة الاتفاق بين الخصمين، **وذلك لعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن الحق قد يكون في غير قولي إمامي مذهب المتناظرين.

وثانيا: قالوا بأن الاكتفاء باتفاق الخصمين قد يفضي إلى استعمال القياس المركب، والمراد بالقياس المركب: المركب من مذهبين مختلفين بحيث يكون موقف الفقيه المـُناظر، مترددًا بين مذهبين فقهيين، ومن أمثلة ذلك: ما لو قال القائل ابنة عشرين لا تزوّج نفسها قياسا على ابنة ستة عشر بجامع كونهما بكرين بالغتين.

الأصل: ابنة ستة عشر، الفرع: ابنة عشرين، الحكم: لا تزوّج نفسها، العلة: بكر بالغ.

يُعارضه المعارض فيقول: الأصل وهو ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لأنها غير بالغة، فإن البلوغ عندي ابنة ثمانية عشر وبالتالي تكون ملحقة بالصغيرة، فإن ساعدتني على ذلك وقلت بأن العلة في عدم تزويج ابنة خمسة عشر لنفسها لأنها غير بالغة، وإلا قلت إن ابنة خمسة عشر تزوِّج نفسها، فتردد في كلامه في الأول، يقول ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها والآن يقول تزوج نفسها ولذلك سمي مذهبا أو قياسا مركبا، فيسميه العلماء المركب الأصل؛ سمي بذلك لأنه مركب من مذاهب مختلفة.

قالوا: فلو كان الأصل متفقا عليه فقط لأمكن إيراد القياس المركب عليه، مثّل المؤلف بمسألة العبد المملوك المكاتب، هل يقتل الحر بالمملوك، قال الجمهور لا يقتل لعدم التكافؤ، وقالت طائفة بأنه يقتل الحر بالمملوك، فقالوا: المملوك منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب هذا استدلال الجمهور، الأصل: مكاتب، الفرع: مملوك العبد، العلة منقوص بالرق، الحكم: لا يقتص من الحر بسببه.

فيعترض المخالف هنا حكم الأصل هو: المكاتب لم يثبت بإجماع ولا بنص وإنما ثبت باتفاق بين الخصمين، فيقول المخالف: المكاتب لا يقتل الحر به لأننا لا ندري من المستحق لدمه هل هو سيده أم وارثه فإن قلنا المكاتب حر كان الدم لوارثه وإن قلنا بأنه مملوك كان لسيده، فالعلة في المكاتب هو عدم العلم المستحق لدمه وهذا غير موجود في المملوك لأن المستحق لدمه السيد بلا تردد، فإن وافقتني على أن العلة في المكاتب لعدم العلم بالمستحق لدمه لم يصح بك أن تلحق المملوك به، وإن خالفتني وقلت: المكاتب يُعلم من هو المستحق لدمه فحينئذ أمنع من حكم الأصل وأقول بأن الحر يقتل بالمكاتب، كان أولاً يسلم بأن الحر لا يقتل بالمكاتب لكن خالف في علته والآن منع من حكم الأصل.

قالوا: لو كان حكم الأصل مجمعا عليه أو منصوصا لم يصح منه هذا التركيب وإنما جاء هذا التركيب لأن الأصل إنما ثبت حكمه بواسطة الاتفاق بين الخصمين، وبالتالي لو جعلنا الاتفاق بين الخصمين طريقا صحيحا لإثبات الحكم في الأصل لأدى ذلك إلى الاضطراب وتمكين المعترض من إيراد القياس المركب.

وهذا الاستدلال فيه نظر لأن إمكانية ورود ناقض أو قادح على القياس لا يدلنا على فساد القياس بل نجيب عليه في وقته.

إذا عندنا الطريق الأول الإجماع، الثاني النص، الثالث الاتفاق بين الخصمين.

الرابع: القياس، فهل يصح أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس أو لا؟

قال الجمهور: لا يصح والسبب في ذلك لأن الأمر لا يخلو من أحد أمرين: فإما أن تكون العلة في القياسين واحدة، بالتالي فليقس هذا الفرع على الأصل الأول ولا حاجة إلى ذكر الواسطة؛ لأن هذا تطويل بلا فائدة، وأما إذا كانت العلة في القياسين مختلفة فحينئذ لا يصح القياس، لأنك تثبت الحكم في الفرع الثاني بناءً على وصف لم يثبت به الحكم في الفرع الأول، ومن أمثلة ذلك: لو قال البر مطعوم فيقاس عليه البطيخ في جريان الربا فنقول: لا يجوز الربا في البطيخ، ثم بعد ذلك نقول: لا يجوز الربا في السيارات لأنها معدودة فنلحقها بالبطيخ، فهنا القياس الثاني ثبت بوصف مغاير للوصف الذي ثبت به الحكم في القياس الأول.

ومن ثم لا يصح القياس لأنك أثبت الحكم في الفرع الثاني بوصف لم يثبت به الحكم في القياس الأول.

وأما الحال الثاني بأن يكون الوصف الجامع في القياسين واحدا فحينئذ لنقس الفرع الثاني على الأصل الأول مباشرة، مثال ذلك: لو قال البر مطعوم فيجري فيه الربا بالنص، فنقيس عليه الذرة والجامع الطعم.

ثم يقول نقيس البطيخ على الذرة بجامع الطعم فنقول هذا تطويل، ألحق البطيخ بـ البر مباشرة.

ومن ثم نقول بأنه لا يصح إثبات الأصل بواسطة دليل قياسي.

الشرط الثاني من شروط الأصل: أن يكون حكم الأصل معقول المعنى ليمكن أن يقاس عليه أما ما لا يعقل معناه فإننا لا يصح لنا أن نقيس عليه.

مثال ذلك: لو قال قائل الإبل ينتقض الوضوء بأكل لحمها فنقيس عليه الظبي، فنقول هذا قياس باطل لم يوجد فيه شرط القياس وهو أن يكون حكم الأصل معقول المعنى ونحن لم نعرف المعنى الذي ثبت لأجله الحكم في الأصل وبالتالي لا يصح أن نقيس عليه.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف هنا.

طالب: ...

الشيخ: الإلحاق يكون بالأوصاف المناسبة لا بالشبه في الصورة الظاهرية، فلو أتى شخص وقال البلاتين يشبه الذهب للمعانه فلا يصح الإلحاق.

الملف الصوتي المائة والواحد:

الركن الثاني: الحكم. [وشروطه]

وله شرطان: –

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل، كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب؛ فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته.

فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدّى به من الحكمة مثل ما تأدّى بحكم الأصل فيجب أن يثبت.

أما إذا كان مخالفا له: فلا يصح قياسه عليه؛ لأن ما يتأدّى به من الحكمة مخالف لما يتأدّى بحكم الأصل إما بزيادة وإما بنقصان:

فإذا كانت أنقص: فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان.

وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر: فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيدة فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟

ولأن القياس: تعدية الحكم بتعدي علته، فإذا أُثبت في الفرع غير حكم الأصل: لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم.

وقولهم في السلم: (بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون؛ قياسا لأحدهما على الآخر) ليس بقياس؛ إذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه فكيف تختلف التعدية، وهذا إثبات ضده؟

وكذلك لو أثبت في الأصل حكما ولم يمكنه إثباته في الرفع إلا بزيادة أو نقصان: فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية.

مثاله: كقولهم في صلاة الكسوف: (يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات) وهذا فاسد؛ لأنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الشرط الثاني:

أن يكون الحكم شرعيا.

فإن كان عقليا أومن المسائل الأصولية: لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية.

وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس: لم يجز لما ذكرناه.

فإن كان لُغويا: ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى.

الركن الثالث: الفرع.

ويشترط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه؛ فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة.

واشترط قوم: تقدم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف تتأخر عنه؟

والصحيح: أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدِلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه؛ فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول؛ فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر.

ولا يشترط أيضا أن يكون وجود العلة مقطوعا به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن؛ فإن الظن كالقطع في الشرعيات.

الركن الرابع: العلة.

ومعنى العلة الشرعية: العلامة.

ويجوز أن تكون حكما شرعيا كقولنا: (يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة).

وتكون وصفا عارضا: كـ(الشدة) في الخمر.

ولازما كـ(الصغر) و(النقدية).

أو من أفعال المكلفين كـ(القتل) و (السرقة).

ووصفا مجردا، أو مركبا من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف. وتكون نفيا وإثباتا.

وتكون مناسبا وغير مناسب.

ويجوز ألا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة؛ لعلة رق الولد. وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف.

ذكر المؤلف هنا عددا من الشروط المتعلقة بأركان القياس، **فكان الركن الثاني هو**: الحكم، والحكم يراد به هنا: الحكم الشرعي، سواءً كان تكليفيا كما في الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة، أو كان حكما وضعيا، كما في: العلة، والسبب، والشرط، والمانع، والأداء، والقضاء، والإعادة،

والعزيمة، والرخصة، والصحة، والفساد، وكذلك بعض الأحكام الشرعية التي تتعلق بأحكام المكلفين مثل: النفوذ والقبول ونحو ذلك.

ويلاحظ في الحكم أن الناس فيه على منهجين:

منهم من يرى أن حكم الأصل هو بعينه هو حكم الفرع، **وهذا يميل إليه الأشاعرة.**

ومنهم من يرى أن حكم الأصل يغاير حكم الفرع وأن كل منهما حكم مستقل، **وهذا رأي المعتزلة.**

وأهل السنة قالوا: بأننا إذا نظرنا إلى عين الحكم كانا مختلفين، وإذا نظرنا إلى جنس الحكم كان حكما واحدا.

والمراد هنا بقولهم (الركن الثاني: الحكم): في الغالب حكم الفرع، الحكم الذي يذهب إلى الفرع، وأما حكم الأصل ففي الغالب أنهم يذكرونه في شروط الأصل لا في شروط الحكم.

وقد ذكر المؤلف شرطين للحكم:

الشرط الأول: مساواة حكم الفرع لحكم الأصل، فلا يصح أن يوجد اختلاف بينهما، **ومن أمثلة ذلك:** لما قال القائل: الخمر حرام بعلة الإسكار فكذلك النبيذ، فهنا تساوى الأصل والفرع في الحكم.

وقد يكون عدم التساوي في ذات الحكم، وقد يكون عدم التساوي في متعلق الحكم، **من أمثلة ذلك:** لو قال قائل: الدخول إلى المساجد بالرجل اليسرى مكروه، فيكون الدخول إلى الكعبة بالرجل اليسرى حراما، فهنا لم يتساوى الفرع والأصل في ذات الحكم.

وقد يكون عدم التساوي في محل الحكم لا في ذاته، **من أمثلة ذلك:** ما لو قال قائل: يجب في الوضوء غَسل جميع اليد إلى المرفق، فهكذا في التيمم يجب المسح إلى المرفق، فهنا مسح وهناك غسل، اختلف محل الحكم وبالتالي لم يصح القياس.

وقد مثل المؤلف بعدد من الأمثلة التي وُجد فيها الشرط:

فالمثال الأول: قياس البيع على النكاح في الصحة، فإننا في مواطن عديدة نقيس البيع على النكاح في إثبات حكم الصحة، فالبيع هنا فرع والنكاح أصل، والصحة هي الحكم، والعلة هي كونه عقدًا، فهذا تساوى فيه حكم الفرع بحكم الأصل، من أمثلة ذلك مثلا: في مسألة أن الزوج يتولى عقد النكاح بنفسه، فهكذا المالك يتولى عقد البيع بنفسه مثلا.

والمثال الثاني: في قياس الزنا على الشرب في التحريم فهنا الأصل: الشرب، والفرع: الزنا، والحكم: التحريم، وقد يقيسه عليه في نوع الجلد أو طريقة الجلد، والجامع كونهما فعلًا محرما يوجب الحد.

ومثله أيضا: في قياس الصلاة على الصوم في الوجوب، فالصوم هنا: أصل، والصلاة: فرع، والحكم: وجوب الصلاة، والعلة: كونهما من أركان الإسلام، وهذا مثلا يكون في المرأة المستحاضة مثلًا، أو فيمن بلغ حديثا.

واستدل المؤلف بقوله: (حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها) فهذا تعليل لصحة القياس في هذه الأمور؛ وذلك لتساويها في الحكم.

وأيضا استدل عليه: بأن الحكمة التي من أجلها أثبت الحكم في الأصل موجودة في الفرع، ولعله يريد هنا العلة أو المعنى المقتضي للحكم؛ لأن الأحكام الشرعية تناط بالعلل لا بالحِكَم.

أما إذا كان حكم الأصل مخالفا لحكم الفرع فحينئذ لا يصح القياس، **وقوله هنا: (لا يصح قياسه عليه)** لفظة فيها تردد؛ لأن تقدير الكلام: أما إذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل فلا يصح قياسه عليه، فالقياس ليس للحكم وإنما القياس لمحل الحكم، لا تقول: أقيس تحريم كذا على تحريم كذا، وإنما تقيس الأول على الثاني في التحريم.

واستدل المؤلف على اشتراط هذا الشرط وعدم صحة القياس عند انتفائه بعدد من الأمور:

الأمر الأول: أنه عند اختلاف الحكم بين الأصل والفرع لا يكون المعنى في كليهما واحدًا، ومبنى القياس: اتحاد المعنى والعلة والجامع بين الأصل والفرع، ولو قُدر أن المعنى في الفرع أنقص منه في الأصل لم يثبت الحكم؛ لأن الشارع لم يثبت الحكم إلا عند وجود الوصف المعلل به على كماله وهنا لم يوجد بكماله، وأما إذا كان الفرع أكثر فحينئذ عدم التفات الشارع إليه كونه إنما نص على حكم الأصل يدل على أن في تعيين ذلك الأصل فائدة قصدها الشارع، أو يدل على وجود مانع يمنع من ثبوت الحكم في الفرع، وبالتالي لا يصح قياسه عليه، فإذا ثبت أن الفرع يغاير الأصل في الحكم فحينئذ لا يكون تعدية للحكم الأول بل ابتداء حكم.

وفي هذا التعليل نظر؛ لأن المراد إثبات حكم أعلى من حكم الأصل، والكلام هنا في نفي الحكم بالكلية، فإنه إذا كان الفرع أكثر في الجامع أو في المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل فحينئذ لنثبت له حكم الأصل، لكن لا نزيد على ذلك الحكم، كما مثلنا قبل قليل: لا يصح أن نأخذ من الكراهةِ تحريمًا.

وأورد المؤلف مثالا لأمر لم يوجد فيه هذا الشرط، فيقول: هذه المسألة في السَّلم، من المعلوم أن السَّلم تسليم الثمن وتأجيل المثمن، فهل يصح في السلم أن تكون العين المسْلَم فيها حاضرة أو لا يجوز ذلك؟ لو قال له: هذه ألف ريال تشتري لي بها تمر من النوع الفلاني من الثمرة الفلانية من.. إلخ، وقال: تسلمها لي بعد نصف ساعة، بأن جعل أجل لا أثر له في البيع، فحينئذ الجمهور منعوا وقالوا: لا يصح هذا إذ من شرط السلم التأجيل، والشافعية: أجازوا، والمعنى في هذا أن السلعة غير معينة، لو كانت السلعة معينة

لصحت على أنها بيع لا على أنها سلم، فاستدل مستدل بهذا القياس الذي ذكره المؤلف، قال: بُلغ بأحد عوضي السلم أقصى مراتب الأعيان وهو: التسليم والقبض، فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون وهو: التأجيل بحيث لا يُقبل التعجيل؛ قياسا لأحدهما على الآخر، قياسا للديون على الأعيان، فقال المؤلف: هذا ليس بقياس، وعلل ذلك: بأن القياس تعدية الحكم، حكم واحد نجعله يشمل أفرادًا كثيرين، وبالتالي إذا كان الحكم الذي ثبت في الفرع يغاير الحكم الذي ثبت في الأصل فهذا يغاير معنى القياس؛ فإنه في هذه المسألة: الحكمُ في الأصل وجوب التعجيل، والحكم في الفرع وجوب التأجيل، فهذا يمكن أن يوضع من باب المفاهيم مثلًا، ولا يصح أن يستدل به في باب القياس؛ لأن القياس توسعة للحكم بحيث يشمل أفرادًا أُخر، وهنا نفي للحكم لا توسعة له.

ومثل بمثال آخر: في صلاة الكسوف، وذلك أن صلاة الكسوف وقع الاختلاف فيها، هل في صلاة الكسوف يجوز أن تؤدى بأربع ركوعات أو لابد أن تكون بركوعين؟ فعند الحنفية أن كل ركعة ليس فيها إلا ركوع واحد في صلاة الكسوف وهم يصلونها مثل ما يصلون صلاة الفجر، والجمهور قالوا: يشرع زيادة أعداد الركوعات، فاستدل المؤلف للجمهور بقولهم: يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة، فهنا الأصل: صلاة الجمعة، والفرع: صلاة الكسوف، والعلة: صلاة غيرُ فرض شرعت لها الجماعة، والحكم: تختص بزيادة، لكن هناك في صلاة الجمعة: الزيادة في الخطبة، وهنا: الزيادة في الركوع، ومن ثمّ لم يكن حكم الأصل مساويا للفرع، ومثَّل له بقوله: وصلاة العيد تختص بالتكبيرات، فهنا الأصل: صلاة العيد، والفرع: هو صلاة الكسوف، والعلة: صلاة شرعت لها الجماعة، والحكم: تختص بزيادة، لكن هناك في صلاة العيد الزيادة في التكبيرات في الركعة الأولى والثانية، وفي صلاة الكسوف الزيادة في الركوع، وبالتالي لا يصح هذا القياس، لماذا؟ لعدم تساوي حكم الفرع مع حكم الأصل في محله.

الشرط الثاني من شروط الحكم ليصح القياس فيه: أن يكون الحكم شرعيا؛ لأننا نتباحث في الحكم الشرعي وفي حجيته وفي شروطه، فأما ما ليس شرعيا من الأحكام كالأحكام العادية والأحكام العقلية والأحكام الحسية فهذه الأحكام ليست مما نحن فيه ليست من القياس الشرعي، وبالتالي لا يصح إثبات أحكامها بناءً على القياس الشرعي.

قال المؤلف: (**فإن كان عقليا**) إن كان الحكم عقليا فحينئذ لا يصح لنا أن نثبته بواسطة القياس الشرعي، ولكن الأحكام العقلية لها أقيسة تتناسب مع طبيعتها.

كذلك من المسائل: المسائل الأصولية سواءً كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، فإنّ هذه قالوا: لا تثبت بواسطة القياس، **واستدل المؤلف على ذلك**: بأن مسائل الأصول قطعية وما كان قطعيا فإنه لا يثبت بالقياس الذي غايته أن يكون ظنيا.

وهذا الكلام الذي ذكره المؤلف فيه نظر؛ لأن القياس منه ما هو قطعي، القياس القطعي يمكن أن نثبت به مسائل أصولية، ولذلك لا زال الناس يستدلون بأدلة قياسية في مباحث الأصول، **ومن أمثلة هذا**: ما ورد في النصوص الشرعية من الأقيسة في إثبات المَعاد بقياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى بقياسه على النبات، الأرض الميتة، إلى غير ذلك من أنواع الأقيسة التي استعملت في هذه القضية العقدية الكبيرة، ولكن يشترط أن تكون تلك الأقيسة قطعية؛ لأنه لا يصح الاستدلال فيها بدليل ظني، بل بعض أهل العلم يقرر قواعد تتعلق بهذا الباب، مثلًا في قول بعضهم: (كل كمالٍ لا يلحقه نقص بوجهٍ ثبت للمخلوق فالخالق أحق به) وهذا قياس ولو نظرنا في كلام الأئمة نجدهم يقيسون.

كذلك مما يتعلق بهذا: أن القياس لا يصح أن نستدل عليه بقياس، وظاهر كلام المؤلف أنه يقول السبب في ذلك: أن حجية القياس أصولية قطعية، فلا يصح أن نستدل فيها بالقياس، لكن الصواب: أن عدم الاستدلال بالقياس لأنه لا يصح أن نستدل على الشيء بالشيء نفسه، ما تقول إن فلان حجة لأنه يقول أنه حجة.

وأما بقية المسائل فإن العلماء لا زالوا يستدلون بأقيسة فيها، **ومثال ذلك**: المسألة التي ذكرها المؤلف، فإن المؤلف قال: (وأصل خبر الواحد يعني لا يصح إثباته بالقياس) هكذا قرر هنا، بينما في مباحث خبر الواحد كان من الأدلة التي استدل بها: قياس خبر الواحد على خبر المفتي على الشهادة، أما الأحكام اللغوية فإن القياس فيها ليس على الطريقة الشرعية على طريقة القياس الشرعي، القياس اللغوي مقرر وقد تقدم معنا ذكر الاختلاف في إثبات اللغة بواسطة القياس.

الركن الثالث: الفرع، ويشترط له عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع؛ فإن العلة إذا لم تكن موجودة في الفرع فلا يصح قياسه على الأصل؛ ولأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع مبنية على أن الحكم ثبت لهذه العلة وأن العلة موجودة في الفرع.

ويشترط في الفرع: ألا يكون فيه دليل نصي، إذ لو ثبت الفرع بدليل نصي لم نحتج إلى القياس.

وذكر المؤلف مسألتين وقع الاختلاف في اشتراطهما للفرع:

المسألة الأولى: التقدم، هل يشترط تقدم الأصل في الثبوت على الفرع؟ مثال ذلك: الصلاة متى ثبتت؟ قبل الهجرة بثلاث سنين، والصيام؟ في السنة الثانية، هل يصح لنا أن نقيس الصلاة على الصوم؟ فنقول مثلا: الصلاة يمنع فيها الأكل قياسًا على الصوم؟ فهنا الأصل هو: الصوم، والفرع: الصلاة، مع أن الصلاة ثبتت قبل ثبوت الصوم، فهناك من اشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت، قالوا: لأن الحكم ثبت لوجود العلة، والفرع ثبوته سابق لثبوت الأصل، فلو كان يصح قياس المتقدم على المتأخر لأدى ذلك أن العلة كانت موجودة في المتقدم الذي هو الفرع ومع ذلك لم تؤثر، ولم تؤثر إلا عندما شُرع حكم الأصل، قال: اختار المؤلف بأن هذا الشرط إنما يشترط في قياس العلة؛ لأن قياس العلة مبنية على أن العلة موجودة في الفرع، وحينئذ نقول: بأنه لما وُجد الفرع المتقدم ولم يثبت الحكم معه وكانت العلة موجودة دل ذلك على أن الوصف المعلل به ليس وصفا مؤثرا.

وأما قياس الدِلالة الذي هو: الجمع بين الأصل والفرع بالأثر أو باللازم، فقياس الدِلالة قالوا: يجوز فيه قياس المتقدم على المتأخر؛ لأنه يمكن أن يكون دليل الشيء متأخرًا عنه، ولذلك عندما توقد نارًا أولًا توجد النار ثم يوجد الدخان الذي هو دليل عليها، وهكذا.. الصوت يدل على وجود الإنسان، والصوت متأخر في الوجود على وجود الإنسان. الدليل لا يرتبط بالمدلول عليه دائما بخلاف العلة، ومن ثَم قلنا: بأن قياس الدلالة لا يشترط فيه تقدم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأن دليل الشيء قد يتأخر عنه، بخلاف قياس العلة، فإن العلة لابد أن تكون متقدمة على وجوده.

من المسائل التي وقع الاختلاف فيها: هل يشترط في الفرع أن تكون العلة مقطوعا بها؟ أن يكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به أو لا؟ فقالت طائفة: يجب أن يكون مقطوعا به، وقال آخرون: يكفي غلبة الظن؛ وذلك لأن الشرع قد جاء بإعمال الظنون وترتيب الأحكام عليها.

أما الركن الرابع فهو: العلة، وهو: الوصف المناسب لتشريع الحكم والذي رُبط به الحكم.

والعلماء لهم ثلاثة مناهج في حقيقة العلة: منهم من يرى أن العلة مجرد علامة وأنه ليس لها أي تأثير، ومنهم من يرى أن العلة مؤثرة بنفسها، فالأول هو قول الأشاعرة والثاني قول المعتزلة، وأهل السنة يقولون: العلة مؤثرة لكن ليس لنفسها وإنما لجعل الله لها كذلك، وفسر المؤلف العلة الشرعية بأنها: العلامة على مقتضى مذهب الأشاعرة.

ذكر المؤلف أحوال العلة: فالعلة يمكن أن تكون وصفا، كما تقول: السرقة علة للقطع، ويمكن أن تكون العلة حكمًا شرعيًا فأنت تقول: يَحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة، فهنا الأصل: الميتة، والفرع: الخمر، والعلة: يحرم بيعه، والحكم: لا يصح البيع، فهنا جعلنا العلة حكمًا شرعيًا.

وهكذا قد تكون العلة وصفًا ملازمًا باقيًا وهو الغالب والأصل، وقد تكون العلة وصفًا عارضًا: أي يأتي ويزول، ومثّل له: بالشدة في الخمر، الشدة وصفٌ عارض، بينما من الأوصاف اللازمة: الصغر والنقدية، والفرق بينهما: أن العارض يمكن التخلص منه بخلاف اللازم، هنا اللزوم مقابل بها الوصف العارض، إذًا عندنا وصف لازم: يبقى، وعندنا وصف عارض: يأتي ويزول.

وهكذا يمكن أن تكون العلة فعلًا للمكلف، كما تقول: السرقة علة للقطع، ويمكن أن تكون العلة من غير أفعال المكلفين: سواءً تكون من فعل غيره، كما لو قلت: جُني عليه بجناية أذهبت عضوه فوجبت له ديته، وقد تكون وصفًا لا علاقة له بأفعال المكلفين، ومن أمثلة ذلك ما لو قال: الإسكار علة لتحريم الخمر، فالإسكار هذا وصف.

هكذا قد تكون العلة وصفًا واحدًا، كما تقول: السرقة علة للقطع، وقد تكون العلة مركبة من أوصاف متعددة، كما تقول: علة وجوب القِصاص هي: القتل العمد العدوان، هل هناك حد معين لأعداد أوصاف العلة أو أجزاء العلة؟ منهم من قال: لا يجوز أن تزيد عن خمسة أوصاف، ومنهم من أجازها.

كذلك قد تكون العلة إثباتًا كما تقول: الإسكار علة للتحريم، وقد تكون العلة نفيًا كما لو قلت: لا تجوز إجارته فلا يجوز بيعه، فهنا العلة بالنفي.

وقد تكون العلة وصفا مناسبا لتشريع الحكم كما تقول: السرقة علة للقطع، وقد تكون العلة غير مناسبة بمعنى: أننا لا ندرك المعنى الذي من أجله أثبت الشرع الحكم في هذا المحل، أحكام الشارع كلها مناسبة ويحصل من ترتيب الأحكام عليها مصالح، لكن في مرات تكون هذه المناسبة ظاهرة وفي مرات تكون خفية.

كذلك من أحوال العلة أنها مرة تكون في محل الحكم ومرة تكون خارجه، ومن أمثلة ذلك: الإسكار علة لتحريم الخمر، الإسكار وصف موجود في محل الحكم، مرات تكون العلة لوصف خارج عن محل الحكم، ومثل له المؤلف بـ: تحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد، فالولد أمر خارج عن هذه الأمة.

قال المؤلف: (وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف) فالعلل العقلية تكون أوصافا لازمة وتكون مقيدة بأوصاف معينة وتكون في محل الحكم، والعلة الشرعية على ما سبق لا يشترط فيها ذلك.

هذا ما يتعلق بمباحث أركان القياس وشروطه، إذن نأخذ الحكم الأول، الحكم الأول وهو:

المسألة الأولى تعدية العلة، هل يشترط في العلة أن تكون متعدية بحيث يمكن أن توجد في محلٍ غير محل النص؟ أو لا يجوز إلا أن تكون متعدية؟

إذن عندنا الأوصاف على نوعين: أوصاف متعدية بحيث تتعدى محل النص إلى أمكنة أخرى مثل الإسكار يتعدى إلى النبيذ، ومرة قد تكون العلة قاصرة بمعنى أنها لا تتجاوز محل الحكم، والعلماء يمثلون لها بالثمنية في الذهب والفضة، وهذا في الزمان الماضي؛ لأنه لم يعهد أن يكون هناك ثمن إلا الذهب والفضة، وفي عصرنا الحاضر وجدت أشياء جُعلت ثمنا.

وفائدة المسألة: فيما إذا تعارض وصف متعدي ووصف قاصر، فحينئذ هل يصح لنا تقديم المتعدي أو لا؟ وهكذا من فوائد المسألة أننا إذا أجزنا التعليل بالوصف القاصر فمعناه أننا قطعنا باب القياس عليه.

ولعلنا نرجئ البحث في هذه المسألة ليوم آخر.

طالب: اللزوم في قوله: فتكون وصفا لازما كالصغر والنقدية، هل هو ما يقابل التعدية واللزوم هو بقاء الصفة في المحل؟

الشيخ: لا الذي يقابل التعدية: أن يكون قاصرا، هناك اصطلاح عند العلماء أن ما يقابل المتعدي يقال له قاصر ما يقال له لازم، فإنما مرادهم بكلمة اللازم: الذي لا ينفك الوصف فيه عن محل الحكم.

طالب: ...

الشيخ: يعني أنت عندك صبي تأتي به وتزيل من رأسه وصف الصغر يصبح كبير؟ هل يمكن فكها عنه؟ لا إذن لا يمكن عزل الصفة عن محل الحكم.

الملف الصوتي المائة والاثنان:

فصل: من شرط العلة: أن تكون متعدية

قال أصحابنا: من شرط العلة أن تكون متعدية.

فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمينة: لم يصح وهو قول الحنفية. لثلاثة أوجه:

أحدها: أن علل الشرع أمارات والقاصرة ليست أمارة على شيء.

الثاني: أن الأصل ألا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن وإنما جوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.

دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة: تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى.

ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص، لكونه مقطوعًا به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون. إذا ثبت هذا: تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.

فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافًا إلى العلة في محل النص، لما تعدى الحكم بتعديها.

ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواه.

إحداهما: معرفة حكمة الحكم، لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق.

والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة

قلنا: قولكم: "الحكم يتعدى" مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى: لخلا عنه المحل الأول.

والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة: ثبت مثل ذلك الحكم.

وظنُّنَا: أن باعث الشرع على الحكم كذا، لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه، إذ لو كان مضافًا إليه لكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به.

وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثَمَّ دليلًا أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها؛ لصلاحيتها، وخلوها عن المعارض.

وقولكم: "فائدة التعليل: الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته".

قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص.

علة، إنما العلة: معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك.

وقولهم: "فائدته: قصر الحكم على محلها".

قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة إذا لم يكن الحكم معللًا، قصرناه على محله.

وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها.

وهو قول بعض المتكلمين، واختاره أبو الخطاب ٣ لثلاثة أوجه:

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطًا، فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره.

وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة، أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها:

فإن كانت أعم من النص عدّاها، وإلا اقتصر.

فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح.

الثاني: أن التعدية ليست شرطًا في العلة المنصوص عليها، ولا في العقلية، وهما آكد، فكذلك المستنبطة.

الثالث: أن الشارع لو نص على جمع القاتلين ظلمًا بوجوب القصاص: لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعد إلى غير قاتل: فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث أو اقتصاره على البعض.

وقولهم: "لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة" عنه جوابان:

أحدهما: المنع، فإن فيها فائدتين ذكرناهما.

إحداهما: قصر الحكم على محلها.

وقولهم: "إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل".

قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة، إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر، وشرطه الاتحاد.

فإن ظهرت علة أخرى: انقطع الحكم.

فإن أمكن التعليل بعلة متعدية: تعدى الحكم.

فإذا ظهرت علة قاصرة: عارضت المتعدية ودفعتها، وبقي الحكم مقصورًا على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته، ليكون أسرع في التصديق.

وأدعى إلى القبول، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد.

ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسنًا وتأكيدًا.

الثاني: أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيصه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكمته: دفع مشقته.

وكذلك المسح على الخفين: معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، وإن لم يقس عليه غيره، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم،

ولما نص على أن كل مسكر حرام، لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم: السكر.

ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول: إنما ظننا كذا، مهما ظننا كذا، ولا مانع من هذا الظن.

وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خلقت مطيعة للظنون.

وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم: "لا نسمي هذا علة".

قلنا: متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة، وهي غير متعدية، وجب أن يقتصر الحكم على محلها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا أن لا تسموه علة، فإن النزاع في العبارات، بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد.

وتلخيص ما ذكرناه:

أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن ينازع في أن يظن أن حكمة الحكم: المصلحة المظنونة في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها.

ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضًا؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى.

فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه، إذا اشتمل على حكمتين: قاصرة ومتعدية، هل يجوز تعديته؟

فالصحيح أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص، رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحتين جميعًا.

فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم.

ومع بقائهما تمتنع التعدية، والله أعلم.

هذا الفصل معقود في الوصف القاصر هل يصح أن يعلل بها أو لا يجوز التعليل إلا بالوصف المتعدي؟

والوصف القاصر المراد به: ما لا يتعدى محل النص، بحيث لا يكون له وجود في غير ذلك الموطن ومن ثم لا يوجد لها فروع، **أما العلة المتعدية**: فهي التي لها فروع خارجة محل النص بحيث يمكن أن يعدى الحكم إليها.

والأوصاف المتعدية كثيرة، **ومن أمثلة ذلك**: وصف الطعم فإنه لا يقتصر على المذكور في الخبر بالبر والشعير ونحوها؛ بل يشتمل على محال عديدة منها: ما هو موجود في زمن النص، ومنها ما لم يوجد إلا بعد ذلك.

وأما العلة القاصرة: فهي التي لم تتعدَّ مكان النص فهذه يمثل العلماء لها: بعلة الثمنية في الذهب والفضة. فإنهم كانوا يقولون بأن نص الثمنية لا يتعدى الذي هو الذهب والفضة، وإن كان بعض العلماء قال: بأن هذا الوصف ليس من الأوصاف القاصرة بل هو وصف متعدي؛ لكونه يشمل ما يجعله الناس ثمنا من غير النقدين، **ومن أمثلة ذلك**: الورق النقدي الذي يتعارف الناس عليه في عصرنا.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة مبني على ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى هي: هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين أو لا؟ فمن أجاز تعليل الحكم الواحد بعلتين لم يمنع بأن يعلل الحكم بالعلة القاصرة والعلة المتعدية أو بالوصف القاصر أو الوصف المتعدي، ومن قال بأنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين يمكن أن يكون ممن يمنع التعليل بالوصف القاصر.

وأما المنشأ الثاني مما نشأ عنه الخلاف: فهو مسألة فائدة التعليل هل تقتصر على التعدية فقط، أو أن هناك فوائد أخرى للتعليل غير التعدية كفهم الحكمة، أو وجود الباعث للحكم، أو قصر الحكم على محل النص؟

والمنشأ الثالث: هو في الظن هل العمل به على خلاف الأصل، أو أن الظن معمول به في الشرع؟ فإن من قال بأن المظنون لا يعمل بها شرعًا إلا في مواطن الضرورات قال: بأن القاصر لا يصح التعليل بها خلاف من قابله.

ثمرة المسألة وفائدتها: فيما إذا تعارض وصف قاصر ووصف متعدي، فحينئذ هل نلغي الوصف القاصر ونقول بأن الحكم معلل بالوصف المتعدي، أو نقول بأنه تعارض الوصفان ومن ثم فلا بد من الترجيح بينهما؟

والمراد بهذا: ما إذا كان هناك أسباب ترجيح أخرى، وإلا لو لم يكن من أسباب الترجيح إلا كون الوصف قاصرا أو متعديا فإن العلماء يقولون: يقدم الوصف المتعدي على الوصف القاصر.

ذكر المؤلف قولين في هذه المسألة:

القول الأول: بأن الوصف القاصر لا يصح التعليل به، ونسبه للحنابلة والحنفية، **ودلل على هذا القول بثلاثة أوجه:**

الأول: بأن العلل أمارات على تعدية الحكم لغير محل النص والوصف القاصر ليس أمارة على شيء، وبالتالي لا يصح أن يعلل به.

وكون العلل مجرد أمارات هذا من مذهب كثير من الأشاعرة الذين يرون أن العلل لا تأثير لها مطلقا، ويقابلهم المعتزلة الذين يقولون إن العلل مؤثرة بنفسها وفي الوسط مذهب أهل السنة بأن العلل الشرعية إنما تؤثر بجعل الله عز وجل لها مؤثرة.

الدليل الثاني لهم قالوا: بأن الأصل على العمل بالظن لأن النصوص نهت عن العمل به، والعلة القاصرة إنما هي مظنونة وإنما جاز العمل بالظن من أجل العمل بها والقاصرة لا عمل بها، وبالتالي تبقى العلة القاصرة على الأصل من كونها لا تصح أن يعمل بها من كونها لا تصح التعليل بها من كون أن المستفاد بها هو الظن ولا ضرورة لها لعدم وجود عمل بها.

الدليل الثالث قالوا: القاصرة لا فائدة فيها؛ لأن فائدة التعليل التعدية وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.

القول الثاني: أن العلل القاصرة يجوز التعليل بها، وهذا القول قول الشافعية، **واستدل لهم المؤلف بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن التعدية فرع متأخر والشروط لا بد أن تكون متقدمة، وإنما صحة العلة بدليلها لا بوجود أثرها.

الدليل الثاني: أن العلل المنصوصة لا يشترط فيها التعدية، وكذلك العلل العقلية فنقيس عليها العلل المستنبطة، **ويؤخذ من هذا تحرير محل النزاع:**

وهو أن الأوصاف القاصرة يجوز التعليل بها متى كانت منصوص عليها، وإنما الخلاف في الأوصاف القاصرة المستنبطة هل يصح التعليل بها أو لا؟

الدليل الثالث قالوا: بأن المعنى في التعليل هو معرفة الحكمة التي من أجلها ثبت الحكم، والحكمة يمكن أن تكون في العلل أو الأوصاف القاصرة.

وقد أجاب المؤلف عن أدلة المخالفين فقال: بأن قولهم لا فائدة من وجود العلة القاصرة، نمنعه بالقول: بأن العلل القاصرة تدلنا على اقتصار الحكم على محل النص.

كما أجاب عنه: بأن من فوائد العلة القاصرة معرفة حكمة الحكم والباعث له؛ ليكون ذلك من أسباب أداء أو امتثال العباد الحكم الوارد بالنص.

وهذا هو خلاصة هذه المسألة وكأن المؤلف يميل إلى القول الثاني من الأقوال الواردة في المسألة.

فصل: في اطّراد العلة

وهو: استمرار حكمها في جميع محالها.

حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطًا لصحتها وجهين:

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها: استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة.

أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصًا عليها.

ونصره القاضي أبو يعلى، وبه قال بعض الشافعية.

والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص، كالعموم إذا خص. اختاره أبو الخطاب.

وبه قال مالك، والحنفية، وبعض الشافعية، لوجهين:

أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبدًا، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر.

كالغيم الرطب في الشتاء، أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير، أمارة على أنه عنده، وقد يجوز ألا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة، لم يمنع ذلك من رأي تلك الإمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه.

الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة، بدليل أنه يكتفى بذلك.

فإن لم يظهر أمر سواه، وتخلف الحكم، يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع.

ويحتمل: أن يكون لعدم العلة، فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد.

فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل، إذ هو نفي الحكم؛ لانتفاء دليله، فيكون أولى.

قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضى على المقتضي فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

وفرّق قوم بين العلة المنصوص عليها، وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة مبطلًا لها.

وإن كانت ثابتة بنص أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها؛ لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال.

ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى، إن دل على اعتبار الشارع له في موضع، فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه.

وقول القائل: "إنني أعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه" ليس بأولى ممن قال: "أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم".

ثم إن جُوِّز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع، ولا تخلف شرط، فليجز ذلك في محل النزاع.

قولهم١: "ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة". قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده: دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

قولهم: "إنه مخالف للأصل، إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها، فيتساوى الاحتمالان".

قلنا: متى سلمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء، لم يبق ظن صحة العلة، إذ يلزم من الشك في دليل الفساد: الشك في الفساد لا محالة، إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال: "أشك في الغيم، وأظن الصحو" و"أشك في موت زيد، وأظن حياته".

قولهم: "دليل العلة ظاهر".

قلنا: والمعارض ظاهر أيضًا فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

قولهم: "العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبدًا".

قلنا: إنما يثبت كونها أمارة: إذا ثبت أنها علة.

والخلاف -ههنا- هل هذا الوصف علة وأمارة أو لا؟

وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقرونًا به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة بتخلف الحكم عنه، إذ الظاهر: أن الحكم لا يتخلف عن علته.

أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره.

وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل: كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان.

وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة، فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها، كما لا يقدح في كون "الغيم أمارة على المطر" تخلفه عنه في بعض الأحوال.

والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها ينفي أنها أمارة. والله أعلم.

[طريق الخروج عن عهدة النقض]

فإذًا طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أحدها: منع العلة في صورة النقض. والثاني: منع وجود الحكم.

والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين.

وإن أمكن المعترض إبراز قياس ما ينتفي بمسألة النقض: كانت علته المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل: أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلح معارضًا في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطًا، ليُظن أن انتفاء الحكم كان لأجله، فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان، فإن الغالب من ذات الشرع: اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن: أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة.

هذا الفصل فيه بحث شرط من شروط العلة وهو الاطراد، فهل يلزم وهل يشترط في العلة أن تكون مطردة أو لا يلزم ذلك؟

والمراد بالاطراد: ثبوت الحكم كلما وجد الوصف، ومعنى هذا أننا إذا قلنا بأن الاطراد شرط، فحينئذ يمكن القدح في العلة بإيراد محل ثبت فيه الحكم ولم يوجد معه الوصف وهو المسمى بالنقض، وإن قلنا الاطراد ليس بشرط في العلة، فإيراد محل وجد فيه الوصف ولم يوجد الحكم فيه لا يؤثر على كون الوصف علة.

ومن أمثلة ذلك: ما لو قال قائل: القطع حكم شرعي ثبت بناء على وصف السرقة.

فيعترض معترض ويقول: هناك محال وجد فيها الوصف الذي هو السرقة ولم يوجد الحكم الذي هو القطع، ومن ذلك: سرقة الشريك شريكه، والسرقة من غير النصاب، والسرقة من غير الحرز، وسرقة الصغير، سرقة أقل من النصاب، وسرقة المجنون. فهذه صور وجد فيه الوصف وهو السرقة ولم يوجد الحكم وهو القطع، ولذلك قالوا هذا الوصف غير مطرد.

واختلف العلماء في اشتراط الاطراد في وصف الاطراد هل هو شرط في العلة أو لا؟

وترتب عليه هل النقض سؤال صحيح يمكن إفساد القياس بناء عليه أو النقض ليس بسؤال صحيح؟

وقد ذكر المؤلف قولين في هذه المسألة:

القول الأول: أن الاطراد شرط في العلل، ويترتب على ذلك: أنه يمكن إبطال عليّة الوصف بناء على النقض بإيراد محل وجد فيه الوصف ولم يوجد الحكم، وهذا القول قال به القاضي أبي يعلى وبعض الشافعية، **وأصحاب هذا القول يستدلون على ذلك**: بأن المؤثر في ثبوت الحكم هو العلة فإذا وجدنا أن الوصف موجود في مكان الحكم غير موجود معه دل ذلك على أن الوصف ليس بعلة.

القول الثاني: أن الاطراد ليس بشرط في العلة، بل تخلف الحكم في بعض المواطن مع وجود الوصف لا يدل على بطلان التعليل بذلك الوصف، وقد قال بذلك مالك والحنفية وبعض الشافعية، **واستدلوا على ذلك بأدلة من أشهرها دليلان:**

الدليل الأول: أن العلل أمارات، والأمارة لا تستلزم وجود الحكم معها، وإنما يكون الحكم موجودا معها في غالب الصور، **ومثل لذلك**: بوجود الغيم الرطب في الشتاء فهذا أمارة على وجود المطر ولكن قد يتخلف المطر مع وجود الوصف الذي هو الغيم الرطب، وهكذا لا زالت الأمارات لا يلزم من وجودها ثبوت الحكم وتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا ينفي كونها أمارة.

الدليل الثاني لهم قالوا: بأن الأصل أن الأوصاف المناسبة لتشريع الحكم تكون دليلا على أن الوصف هو علة الحكم وحينئذ لا يصح أن نتركه لأمر محتمل أنه مؤثر على التعليل بالوصف.

وهناك قول ثالث في المسألة يقول: أن العلل المنصوصة لا يشترط فيها الاطراد، وأما العلل المستنبطة فإنه يشترط فيها الاطراد وعدم تخلف الحكم عنها في جميع المواطن؛ وذلك لأن العلل المنصوصة إنما قلنا بعليتها بناء على النص، وثبوت العلية بالوصف أقوى من القدح فيها بالنقض، بينما العلل المستنبطة إنما ثبتت بالاجتهاد والظن المستفاد من كون الوصف ليس علة بناء على عدم اطراده أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط الذي دل على أو يدل على كون الوصف علة.

وكأن المؤلف يميل إلى هذا القول الثالث، وبعضهم حكاه في تحرير محل النزاع في المسألة، **وهذه المسألة لها عناوين مختلفة:**

أولها: اطراد العلة هل هو شرط فيها؟ كما هو عنوان المؤلف.

وثانيها: تخصيص العلة، هل يجوز أن تكون العلة مخصوصة أو لا؟

وثالثها: سؤال النقض، هل هو سؤال صحيح أو لا؟

فكل هذه الاسماء لنفس هذه العلة.

ثم أورد المؤلف في آخر الباب طرق التخلص من سؤال النقض وكيفية الجواب عنه.

والمراد بالنقض: إظهار صورة أو مسألة أخرى وجد فيها الوصف ولم يوجد الحكم فيستدل بذلك على أن الوصف ليس بعلة.

وأجاب المؤلف عن سؤال النقض بعدد من الأجوبة:

الأول: منع وجود العلة في صورة النقض، فيقول تخلف العلة يكون في صورة النقض بناء على عدم وجود العلة.

الجواب الثاني: إثبات وجود الحكم في صورة النقض، فيقول بأن صورة النقض وجد فيها الوصف ووجد فيها الحكم فهذا يدل على صحة التعليل بذلك الوصف.

الجواب الثالث: بيان أن المسألة مستثناة من القياس، فإن المسائل المستثناة من القياس يوجد الوصف فيها ولا يوجد الحكم، **ومن أمثلة ذلك**: باب العرايا، فإن العرايا مستثناة من باب القياس في باب الربا.

وقول المؤلف على خلاف الأصلين يعني: على خلاف المذهبين مذهب المستدل ومذهب المعترض، فإن العرايا مستثناة من القياس مهما عللت الربا، فلو قلت: بأن العلة هي الطعم فإن العرايا مستثناة، فإن قلت: الكيل فالعرايا مستثناة، وإن قلت: القوت فالعرايا مستثناة، وعلى جميع المذاهب هي مستثناة من قاعدة القياس.

الطريق الرابع من طرق الجواب على سؤال النقض: إسناد تخلف النقض بصورة الحكم بوجود مانع أو لتخلف شرط ليظن أن انتفاء الحكم في صورة النقض أن هذه الأمور؛ لأن الأصل هو أن الأوصاف المناسبة يصح التعليل بها، فإذا أسندت تخلف الحكم في صورة النقض إلى شيء من هذه الأمور فحينئذ يكون الظن المستفاد من دليل العلية باقيا دالا على أن الوصف علة للحكم.

هذا خلاصة بحث المؤلف في هاتين المسألتين، وهي من شروط كون الوصف علة عند بعض العلماء دون البعض الآخر.

الملف الصوتي المائة والثلاثة:

فصل في تخلف الحكم عن العلة

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب.

أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس.

كإيجاب الدية على العاقلة دون الجاني، مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه.

وإيجاب صاع تمر من لبن المصراة، مع أن علة إيجاب المثل في المثليات: تماثل الأجزاء

فهذه العلة معلومة قطعا، فلا تنتقض بهذه الصورة، ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها.

وكذلك لو كانت العلة مظنونة، كإباحة بيع العرايا نقضا لعلة من يعلل الربا بالكيل، أو الطعم، فإنه مستثنى أيضا، بدليل: وروده على علة كل معلل، فلا يوجب نقضا على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا يقبل قول المناظر: إنه مستثنى، إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضا، أو بدليل يصلح لذلك

"والثاني: انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى

فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفا من أوصافها يندفع به النقض:

فنقول في مسألة "المصراة": العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة.

وعلى هذا يكون تخلف الحكم في "المصراة" لعدم العلة، فلا يكون نقضا، فليجب على المعلل ذلك.

قلنا: بل العلة: مطلق التماثل، فإن العلة إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل.

فمن أعطى فقيرا شيئا لفقره، وعلل بأنه فقير، ثم منع فقيرا آخر وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي، فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة: لا يستبعد ذلك، ولا نعده متناقضا.

ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره، إذ الباعث هو الفقر، وقد لا تحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما.

ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر.

كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وقد لا تحضرنا مسألة "المصراة" أصلا، في تلك الحالة.

ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصراة.

وإما أن تسمى العلة استعارة من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم.

فيجوز أن يسمى الوصف المقتضى علة بدون تخلف الشرط، ووجود المانع، فإن "البرودة" مثلا، علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض –مثلا– لكن يضاف المرض على البرودة الحادثة.

فيجوز أيضا أن يسمى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها [شيء آخر] : إما شرطا، وإما انتفاء المانع. والله أعلم.

ومن سماها علة أخذا من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته: لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط، بل العلة: المجموع، والأهل، والمحل وصف من أوصاف العلة.

ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف.

والأولى أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارتها مما ذكرنا أولا أولى. والله أعلم.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى.

كقوله: "علة رق الولد: رق الأم"، ثم المغرور بحرية جارية ولده: حر، لعلة الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع: لما وجبت قيمة الولد.

فهذا لا يرد نقضا أيضا، ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ههنا كالحاصل تقديرا. الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها.

كقولنا: "السرقة علة القطع" وقد وجدت في "النباش" فيقطع".

فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي، أو بسرقة من غير الحرز وكقولنا: البيع علة الملك، وقد جرى، فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل ببيع الموقوف والمرهون. فهذا لا يفسد العلة.

لكن هل يكلف المُناظِر جمع هذه الشروط في دليله؛ كي لا يَرِدُ ذلك نقضا؟ فهذا اختلف فيه الجدليون.

والخطب فيه يسير، فإن الجدل موضوع، فكيف اصطلح عليه فإليهم ذلك.

والأليق: تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه.

فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة: فهو الذي تنتقض العلة به، وفيه من الاختلاف ما قد مضى.

ذكر المؤلف هذا الفصل: الأسباب التي تجعل الحكم يتخلف مع وجود العلة، فإنه لما أورد: من شروط العلة الاطراد **بيّن أن هذا الشرط ينتفي اعتباره في عدد من الصور:**

الصورة الأولى: ما كان مستثنى من قاعدة القياس، **والمراد بهذا**: ما ورد فيه دليل خاص جعل الحكم يتخلف مع وجود العلة، وقد ورد لهذا الفصل عدد من التسميات سابقا منها: مبحث الرخصة التي مرت في مباحث الأحكام الوضعية، فإن الرخصة مستثناة من قاعدة القياس؛ لأن العلة توجد ويتخلف الحكم لوجود دليله، ومنها ما ذكرناه في مبحث الاستحسان، **حيث فسرنا الاستحسان بأنه**: العدول بالمسألة عن نظائرها لوجود دليل خاص.

والمستثنى من قاعدة القياس على نوعين:

الأول: ما كان مضافاً إلى ذات أو شخص كما ورد في استثناء بعض الأشخاص في زمن النبوة من بعض الأحكام كأبي بردة في الأضحية، وخزيمة في الشهادة.

النوع الثاني من المستثنيات من قاعدة القياس: ما كان بوصف، بحيث إذا وجد ذلك الوصف تخلف الحكم ولو كانت العلة موجودة، **وقد ذكر المؤلف عدداً من الأمثلة في هذا:**

المثال الأول: إيجاب الدية على العاقلة، فإن القاعدة في الشريعة أن الجناية تكون على الجاني لا على غيره، لكن في القتل الخطأ أوجب الدية على العاقلة دون الجاني؛ لورود الدليل الدال على إثبات الدية على العاقلة كما ورد ذلك في الأحاديث، فهذه المسألة مستثناة من قاعدة القياس.

المسألة الثانية: أن الأصل في الشريعة أن من أتلف مال غيره وجب عليه الضمان بالمثل، لكن في مسألة المصراة -وهي البهيمة التي ربط ضرعها قبل بيعها ليعتقد أن لبنها اليومي كثير- جاء الشرع بأنها إذا ردت بعد أخذ اللبن يرد معها صاع من التمر، فهنا وجدت العلة وهي إتلاف مثلي ولم يوجد الحكم وهو وجوب المثل؛ لأن هذه المسألة مستثناة من قاعدة القياس لورود الحديث في ذلك.

وذكرني هذا بموطن آخر من مواطن بحث المسألة وهو: **خبر الواحد المخالف للقياس أو لقياس الأصول، المستثنى من قاعدة القياس**: هل يجوز النقض به بحيث يتم إفساد العلة بإيراد صورة مستثناة من القياس؟ نقول: لا تنتقض العلة بالمسألة المستثناة من قاعدة القياس، والمستدل لا يلزمه أن يأتي في لفظة بكلمة أو باحتراز والسبب في هذا: أن صورة الاستثناء مستثناة على جميع العلل وعلى جميع الأقوال، مثال ذلك: جاءت الشريعة بتحريم بيع المزابنة -وهو بيع الرطب بالتمر- والعلة في هذا: أنه بيع ربوي بجنسه لا يُعلم التماثل بينهما كما قال ﷺ:" أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم قال: فلا إذن" ثم ورد في الشرع استثناء العرايا من مسألة المزابنة، والعرايا: بيع تمر مقبوض مقابل رطب على رؤوس النخل لم ينضج بعد بما هو أقل من خمسة أوسق على شروط معروفة، والنبي ﷺ قد رخص في العرايا، فبيع المزابنة بيع ربوي وإذا عللت الربا بالطعم أو بالكيل أو بأي علة لا بد أن تستثني صورة العرايا، صورة العرايا مستثناة من القياس على جميع العلل، فهنا: العلة محل اختلاف، وهي مظنونة ومع ذلك كان الاستثناء منها غير مؤثر عليها، وحينئذٍ يكون الاستثناء مخصصا للعلة يخرج صورة الاستثناء من دليل التعليل.

ومن أمثلة ذلك: مسألة بيع السلم، فإن قاعدة الشريعة اشتراط العلم بالمبيع؛ لنهي النبي ﷺ عن الغرر، ولنهيه ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم، ونحو ذلك من النصوص، ولكن الشريعة جاءت باستثناء صورة السلم ومن هنا رخص النبي ﷺ في السلم، ومن ذلك أيضا: أن القاعدة في الشريعة أن الصلاة لا تستباح إلا بوضوء مع وجود الماء، ثم ورد في الشريعة استثناء المريض الذي يتضرر باستعمال الماء، فالعلة وهي وجود الماء لم تقتضِ فساد الصلاة مع عدم الوضوء، لكون هذه المسألة مستثناة من قاعدة القياس.

دعوى الاستثناء لا بد عليها من دليل، وهذا الدليل قد يكون بلفظ الشرع، وقد يكون بحصول الاتفاق بين المتناظرين بأن تلك المسألة مستثناة من القياس، ومن ثَمَّ لا بد أن يثبت أن صورة الاستثناء قد وُجِد فيها المعنى الذي يدعي الخصم أن الحكم مرتبط به ولا يكفيه أن يقول هذا الحكم مستثنى من قاعدة القياس على مذهبي فقط.

إذا تقرر هذا، فإن هذا النوع وهو: **المستثنى من قاعدة القياس، خالف فيه طائفتان:**

الأولى: الظاهرية، الذين يقولون لا يُعوَّل على الاستثناء ولا على القياس، وبالتالي لا يوجد هناك اعتبار للقياس فضلا أن يكون هناك استثناء منه.

والطائفة الثانية قالوا: بأن الاستثناء من قاعدة القياس لا يكون إلا لوجود علة أقوى، ويكون الاستثناء من قاعدة القياس من قبيل القسم الثاني الذي ذكره المؤلف وهو أن يكون تخلف الحكم في صورة النقض لمعارضة

علة أقوى، قد ألف شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم في هذا، وأوردوا الصور التي قيل بأنها مستثناة، وبينوا أن تخلف الحكم فيها؛ لوجود علة أقوى، ومن ثم فهناك اتفاق على الأحكام الفقهية، والاختلاف إنما هو في إعادة تلك المسائل إلى أي القسمين الأول أو الثاني، وورد سؤال وهو: **هل يجب في صور الاستثناء الاحتراز عن النقض بها؟** بحيث نورد الاستثناء في العلة فنقول مثلاً: العلة في الضمان بالمثل، تماثل الأجزاء في غير المصراة، فيكون تخلف الحكم في صورة النقض لتخلف العلة.

أجيب عن هذا: بأن تسمية العلة بهذا الاسم لا يخلو من ثلاثة أقوال:

إما أن يكون من الباعث على الفعل، والباعث هو: الوصف الأول، وأما الاستثناء فليس باعثاً وإنما هو مانعٌ من ثبوت الحكم في صورة النقض، **ومثال ذلك:** لو أعطى فقيراً؛ لفقره، ومنع فقيراً آخر؛ لأنه عدوه، فالعداوة ليست هي الباعثة لفعل الاعطاء، وإنما هي مانعة في بعض الصور، ومن ثَمَّ كان الباعث هو الوصف الأول، وأما الوصف الثاني فإنه ليس باعثا ولا يدخل، وعلى ذلك لا يدخل في مسمى العلة لمن جعل العلة بمعنى الباعث على الفعل، ولو كان المانع جزءاً من الباعث لكان لا ينبعث ولا يفعل هذا الفعل إلا عند حضور هذا المعنى في الذهن بينما الباعث هو وصف الفقر فقط، وقد لا يخطر في ذهنه أول الأمر الوصف الذي امتنع من الحكم بسببه، ولذلك لا يحسن أن نذكر معنى الاستثناء في العلة.

والقول الثاني: أن العلة سميت بهذا الاسم؛ من التغير، ولذلك يقال علة المرض؛ لأنها تغير حالة المريض، إذ العلة الشرعية يتغير الحكم معها، وعلى ذلك لا يصح أن نجعل الاستثناء جزءاً من العلة؛ لأن المعنى الذي يؤثر ويغير هو العلة والوصف الأول، وأما الوصف الذي ثبت معه الاستثناء فهذا ليس مغيرا للحكم وإنما هو مانع من تغير الحكم، ومثل له المؤلف: بمرض الزكام، فإنه يحصل على الإنسان بسبب البرودة، فالعلة: البرودة -وهي التي تقتضي تغير حاله-، مع أن هناك أسباب أخرى مؤثرة وموانع تمنع من الحكم من قوة البدن مثلا، ومع ذلك نقول بأن العلة: هي الوصف الذي يقتضي التغير الذي هو البرودة.

القول الثالث في تسمية العلة بهذا الاسم: أنها مأخوذة من العلة العقلية، وقد جعل العلة العقلية هي الموجبة للحكم لذاتها، ومن ثَمَّ تكون العلة: هي ما يجمع بين محل الحكم وبين الوصف المقتضي وبين شرط الحكم وبين الأهلية، فاسم العلة على ذلك يكون مجموع هذه الأمور؛ لأن العلة العقلية لا تؤثر إلا بوجود هذه الأمور، وبالتالي إذا تخلف أحدها فلا يسمى علة بهذا المعنى، ولا يصح أن نجعل العلة العقلية تماثل العلة الشرعية في هذا الباب، وذلك؛ لأن علل الشرع لا توجب الحُكمَ لذاتها وإنما هي أمارة معرِّفة للحكم

على قول، أو أن إيجابها للحكم وتأثيرها فيه ليس لذاتها وإنما لجعل الله لها، وبالتالي فلا يصح أن نلحق العلة الشرعية بالعلة العقلية في هذا الأمر.

وقد اختار المؤلف: عدم صحة تسمية العلة الشرعية بهذا الاسم أخذاً من العلة العقلية، **ويُلاحظ على هذا أمور:**

الأمر الأول: أن العلل العقلية لا توجب الحكم لذاتها كما يقول المعتزلة: وإنما توجبه وتؤثر فيه بأمر الله عز وجل الكوني، ولذلك نجد أن بعض العلل تتخلف أحكامها كما في: المعجزات، والخوارق التي يجعلها الله عز وجل لبعض عباده، وهكذا العلة الشرعية ليست مجرد أمارة تُعرِّف بالحكم بل هي على الصحيح مؤثرة لكن ليس لذاتها وإنما بجعل الله عز وجل لها كذلك، وحينئذ فحكم العلة العقلية يماثل العلة الشرعية في التأثير وأن ذلك التأثير ليس لذاتها، ولكن الفرق بينهما: أن التأثير في العلل العقلية بأمر كوني قدري، وأن التأثير في العلل الشرعية بأمر شرعي.

وقد اختار المؤلف أن السبب في تسمية العلة هو من الباعث أو من علة المريض.

السبب الثاني من أسباب تخلف الحكم مع وجود العلة: هو وجود علة أخرى أقوى من الأولى فيتخلف الحكم مع وجود العلة لوجود علة أقوى، **من أمثلة ذلك:** أن السبب في وجوب صيام شهر رمضان دخول الشهر ورؤية الهلال، لكن الحائض لا يجب عليها الصيام؛ لوجود مانع أقوى وهو الحيض، فهنا عورضت العلة بعلة أخرى أقوى فاقتضى تخلف الحكم، ومثل له المؤلف: بعلة رق الولد، مثل له المؤلف: بأن الولد يكون رقيقاً متى كانت أمُّه كذلك، فرِقُّ الأم علة في رقّ الولد، لكن لو قُدر أن شخصاً زُوِّجَ بأمَة مملوكة على أنها حرة فحملت منه فإن ولده لا يكون رقيقاً، فهنا وجدت العلة وهي رق الأم ولم يوجد الحكم الذي هو رق الولد، فتخلف الحكم هنا الذي: هو رق الولد مع وجود العلة التي هي: رق الأم؛ لمعارضة علة أخرى أقوى وهي: كون الوالد مغروراً بحرية الجارية، ثم بعد ذلك يوجبون على هذا الوالد دفع قيمة تقديرية لهذا الولد وذلك لرق الأم ومن هنا قال: ولولا أن الرق في حكم الحاصل (هو لم يحصل حقيقة لكنه في حكم الحاصل) المندفع لما وجب على الوالد دفع قيمة الولد، فهذا النوع من أنواع تخلف الحكم عن العلة لا يَرِدُ نقضاً، ولا يصح أن يُعترَض به، ولا تفسد العلة به؛ لأن الحكم هنا وإن تخلف في الحقيقة، لكننا نقدِّر حصوله ونرتب عليه شيئا من الأحكام.

والضرب الثالث من أضرب تخلف الحكم عن العلة: هو وجود مانع أو تخلف شرط، ذكّرني هذا قبل بأن العلة: قد تطلق في الشرع على معاني كما أخذناها في مباحث الأحكام الوضعية، منها: إطلاقها على

المقتضي -بغض النظر عن وجود الشرط وانتفاء الموانع- كما تقول: السرقة علة للقطع، مع أنه قد يتخلف الحكم في بعض الصور الذي هو: القطع، عن العلة التي هي: السرقة؛ لوجود موانع كالأبوة، أو لعدم وجود شرط كالنصاب والحرز، ومن هنا فتخلف الحكم في الضرب الثالث مع وجود العلة ليس لخلل في ذات العلة، وإنما لوجود مانع أو لفوات الشرط، **ومثّل له المؤلف**: بمسألة السرقة، ومسألة البيع، فإن البيع علة لانتقال الملك بين البائع والمشتري، لكن قد يوجد البيع ولا يوجد الملك؛ لوجود مانع أو انتفاء شرط، من الشروط مثلاً: الإذن من المالك، فإذا لم يوجد إذن فإنه لا يحصل الحكم الذي هو انتقال الملك مع وجود البيع، وهكذا لو كان الثمن مجهولاً، أو كان المبيع غير معلوم، فهنا تخلف الحكم هنا في هذه الصور مع وجود العلة التي هي القبول والإيجاب؛ لعدم وجود الشرط، وقد يكون بسبب وجود مانع فيتخلف الحكم في صورة النقض مع وجود العلة؛ لوجود مانع، **مثال ذلك**: يوجد بيع بقبول وإيجاب، ولا يحصل انتقال للملك؛ لوجود الربا، فهنا تخلف الحكم عن العلة؛ لوجود مانع، **ومثل له المؤلف**: بمسألة المِلك في زمن الخيار، فمن باع بيعاً واشتُرِط فيه الخيار مثل: خيار المجلس أو خيار الشرط، حينئذ اختلف العلماء في المالك في زمن الخيار، هل هو البائع أو المشتري إذا حصل رد؟ فقال طائفة: الملك للبائع، وقال آخرون: للمشتري، وترتب على ذلك مسائل: منها مثلاً في: النماء والغلة تكون لمن؟

ومنها: التلف يحصل في مال من؟

ومنها: في الزكاة تجب على من منهما؟

ومنها: انقطاع الحول في الزكاة هل ينقطع أو لا؟

والجمهور على أن الملك في زمن الخيار يكون للمشتري؛ لحصول البيع، إذا حصل عقد البيع القبول والإيجاب فإنه يترتب عليه الأثر الذي هو: انتقال الملك، فاعترض معترض بقادح النقض فقال: وجدنا في بعض الصور الوصف الذي تدعون أنه علة ولم يوجد الحكم مما يدل على أن الوصف ليس بعلة، وذلك في بيع الموقوف عندما وقف داراً ثم باعها نقول: وجد البيع ومع ذلك لم يحصل الحكم الذي هو انتقال الملك، ويدل هذا على أن الوصف الذي هو البيع ليس علة لانتقال الملك، ومثله في المرهون فإن المالك إذا باعه لم يحصل انتقال للملك، والسبب في هذا وجود مانع الذي هو الرهن، فهنا تخلف الحكم في هذه الصور؛ لوجود مانع أو انتفاء شرط لا يفسد العلة، ولا يدل على كون الوصف المعلل به غير علة.

وبقي هنا سؤال: وهو أنه هل يلزم المستدل ذكر الشروط وانتفاء الموانع في العلة من أجل ألا يرد عليه سؤال النقض أو لا يلزمه ذلك؟

وقد ذكر المؤلف أن هذه المسألة وقع الاختلاف فيها، والخطب يسير فإن الجدل بحسب ما يتعارف عليه أهل الفن، فإن الجدل موضوع أي: بحسب ما يتعارف عليه أهل الفن، وإذا اصطلحوا على شيء ساروا على طريقتهم، والأليق تكليف المستدل بذلك؛ لأنه يسير ولا يمكِّن المعترض من إيراد قدح النقض عليه، وبالتالي يؤدي إلى جمع الكلام.

هناك قول ثالث في المسألة: بأن المسائل على نوعين، النوع الأول: ما يكون فيه الكلام متعلقا بمسألة بعينها، فهذا يلزم الاحتراز فيها من النقض، والنوع الثاني: عندنا المسائل على نوعين، النوع الأول: مسألة معينة كهذا السارق، فهذه يلزم الاحتراز فيها بذكر الشروط وانتفاء الموانع، وهذا في الغالب يكون بمثابة الحكم القضائي، النوع الثاني: ما كان البحث فيه بالجنس لا بعين المسألة أو بالنوع –ما كان البحث فيه بجنس المسائل أو بنوعها وليست مسألة معينة– فهذه لا يلزم الاحتراز فيها بذكر وجود الشروط وانتفاء الموانع، كما لو قال: السرقة علة القطع، بخلاف الأول فإنه يقول: هذه السرقة أو سرقة فلان، ثم ذكر المؤلف أن تخلف الحكم بغير هذه الأضرب الثلاثة يعد مسوّغا للاعتراض بسؤال النقض على أرجح الأقوال مع ورود الخلاف فيما مضى في مسألة هل الاطراد شرط أو ليس بشرط؟ نعم.

فصل: في أقسام المستثنى من قاعدة القياس

فصل: والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم إلى:

ما عُقِل معناه.

وإلى ما لا يعقل.

فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة.

من ذلك: استثناء العرايا للحاجة، لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب، إذا تبين أنه في معناه.

وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن "المصراة" مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل. نقيس عليه: ما لو رد "المصراة" بعيب آخر، وهو نوع إلحاق.

ومنه: إباحة أكل الميتة عند الضرورة، صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة. يقاس عليه: بقية المحرمات، إذا اضطر إليها، ويقاس عليه المكره؛ لأنه في معناه.

وأما ما لا يعقل: فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم، كتخصيصه أبا بردة بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده. وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى.

فإنه لما لم ينقدح فيه معنى: لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره. والله أعلم

هذه المسألة المراد منها: هل يصح أن نقيس على المستثنى من قاعدة القياس؟ أو لا يصح القياس عليه؟

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره المؤلف هنا بمسألة العرايا الواردة في التمر والرطب -وهي مستثناة من مسائل المزابنة- فهل يصح أن نقيس على عرايا التمر والرطب بيع العنب الزبيب؟ فإن الزبيب إذا جف نقص حجمه، وبالتالي هل نجيز بيع الزبيب بالعنب؟ ومثله في بقية الفواكه التي يتم تجفيفها، مثل: المشمش والتين، فنقيسها على العرايا بشروط العرايا ونجيزها أم لا؟

وقد ذكر المؤلف: أن ما استثني من قاعدة القياس على نوعين:

النوع الأول: ما عُقِل معناه، أي: ما عُرِف الوصف الذي من أجله تم استثناء المسألة من قاعدة القياس، وما كان كذلك فإنه يصح القياس عليه؛ لأن القياس فرع للتعليل ومعرفة المعنى، إذا كان المستثنى من قاعدة القياس قد عُقِل معناه وعُرِفت العلة فيه جاز القياس عليه، **ومثّل المؤلف لذلك**: في مسألة المصراة إذا تم ردها بسبب التصرية، فإنه يجب ردها مع صاع من تمر، فهكذا لو رد المصراة لسبب آخر فإنه يضمن اللبن الذي شربه بصاع من التمر، فهنا المصراة مستثناة من قاعدة القياس، والمصراة فيها رد للبهيمة المشتراة بسبب

التصرية، فنلحق به مسألة ما لو رد المصراة بعيب آخر فإنه لا يجب عليه ضمان ما شربه من اللبن بالمثل، وإنما يجب عليه ضمانه بصاع من تمر.

ومثل ذلك: أن الشارع أجاز للمضطر أن يأكل الميتة؛ لدفع الضرورة، ولإبقاء حياة البدن، فالأصل: هو تحريم الميتة هذه هي القاعدة المستمرة، والمستثنى من قاعدة القياس: إباحته للمضطر، ما المعنى في الميتة الذي جعلها تحرم؟ النجاسة، أو خبث المحل، أو بقاء الدم، هذه العلل موجودة في صورة الاستثناء وهي: حال الاضطرار، فأصبح هذا مستثنى من قاعدة القياس إذ وجد الوصف وتخلف الحكم فكانت مستثناة من قاعدة القياس، فنقيس: لماذا أبيحت الميتة حال الضرورة؟ إبقاء للنفس، ودفعا للهلاك عنها، فنقيس على الميتة باقي النجاسات، أو باقي المحرمات، مثل: الخنزير، والدم والمذبوح لغير الله، فإن المعنى في تحريمها في مسألة المضطر موجود، وقد تخلف الحكم وقلنا بإباحتها قياسا على الميتة، وهنا الميتة مستثناة من قاعدة القياس ومع ذلك قسنا عليها؛ لأن استثناؤها من قاعدة القياس معقول المعنى عرف السبب فيه.

النوع الثاني من أنواع المستثنى من قاعدة القياس: ما لا يعقل معناه، ولا تعرف علته، ولا يعرف السبب فيه، فهذا لا يصح أن يقاس عليه؛ لأن استثناؤه من القياس لم يرتبط بوصف يمكن تعليل الاستثناء به، **ومثل له**: بتخصيص بعض الأشخاص بحكم، كتخصيصه أبا بردة فإنه ذبح قبل الصلاة فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فقال: اذبح أخرى، فقال: عندي عناق -أصغر من الجذعة والأضحية لا يجوز فيها إلا الجذعة- فقال النبي ﷺ: "تجزؤك ولا تجزئ أحداً بعدك"، وهنا التخصيص والاستثناء من قاعدة القياس لحكم شخصي ليس لوصف معقول المعنى، وبالتالي لا يصح أن يقاس عليه.

وقد يقع الاختلاف في بعض الصور المستثناة من قاعدة القياس هل هي معقولة المعنى أو غير معقولة المعنى؟

من أمثلة ذلك: حادثة سالم مولى أبي حذيفة في مسألة رضاع الكبير، هذه مستثناة من قاعدة القياس؛ لأن القاعدة أن التحريم في الرضاع يقتصر على ما كان في العامين، حادثة سالم هناك رضاع بعد الحولين ومع ذلك تخلف وثبت الحكم فيه، فهنا هل هو معقول المعنى وبالتالي يصح أن يقاس عليه، أو هو غير معقول المعنى ومن ثم لا يقاس عليه؟

ومن أمثلة هذا: جمع النبي ﷺ بين صلاتي الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في المدينة، من غير مطر ولا خوف ولا سفر، هذا مستثنى من قاعدة القياس، فهل هو معقول المعنى وبالتالي يمكن أن يقاس عليه، أو ليس كذلك؟

مثله: في شهادة خزيمة، فإن النبي ﷺ اعتبر شهادته بشهادة اثنين، فهذا مستثنى من قاعدة القياس، لكنه وقع الاختلاف فيه هل هو معقول المعنى وبالتالي يمكن أن يقاس عليه غيره، قد يأتينا من يقول: بأن

المحتسبين والشرط تقبل شهادة الواحد منهم؛ لأنه لا يشهد لمعنى عنده، وقد يقال بأنه هذا مستثنى من قاعدة القياس لمعنى غير معقول وبالتالي لا يصح أن يقاس عليه، **ومثل المؤلف:** بما ورد في الخبر: "بأن بول الصبي الذكر ينضح وأن بول الأنثى يغسل" وهنا لم نعرف المعنى الذي من أجله ثبت الفرق بين الذكر والأنثى، وبالتالي لم يصح أن يقاس عليه.

خلاصة البحث في هذه المسألة: أن المستثنى من قاعدة القياس إن كان معقول المعنى صح القياس عليه ويكون حينئذ استثناء من قاعدة القياس الأولى، وإن كان غير معقول المعنى أثبتنا الحكم في صورة الاستثناء فقط دون غيرها، وهذا كما في أصل القياس فإن معقول المعنى يقاس عليه، ولذلك قلنا: من بال انتقض وضوئه بخروج البول نقيس عليه خروج البول من غير مخرجه المعتاد كما لو أخذ من المثانة مباشرة أو نحو ذلك، بخلاف ما لا يعقل معناه، مثل: أكل لحم الإبل فإننا لا نقيس عليه، هذا خلاصة البحث في هذه المسألة.

طالب: فضيلة الشيخ.............

الشيخ: قد يكون في جنس أو نوع، لا يلزم أن يكون في عين، ويعني المسائل التي وأشار إلى أن ما لا يعقل معناه قد يكون شخصيا، وقد يكون أعلى من ذلك، قال: وأما ما لا يعقل معناه فمثاله تخصيصه بعض الأشخاص في الحكم، وكذلك قد يكون تخصيصا لبعض الأنواع، مثلنا: بلحم الإبل هذا نوع لا يعقل معناه، الأصل في اللحوم أنه لا ينتقض الوضوء بها استثني من قاعدة القياس لحم الإبل وهنا ليس قضية عين.

طالب: أحسن الله إليكم ....معنى من المعاني ....هل يمكن قياس ....هل يمكن التفريق....

الشيخ: نحن عندنا مسالك التعليل التي سبقت، وهناك مسالك نصية إما صريحة أو بالإيماء، وهناك بالإجماع، وهناك مسالك مستنبطة، فما كان يسير على مقتضى المسالك السابقة يمكن إثبات التعليل بالأوصاف الجديدة، يبقى هنا شيء وهو إذا جاءتنا المعامل وأثبتت معنى، عندنا ثلاثة درجات لابد من ملاحظتها، الأولى: وهي هل الحكم غير معلل بالإجماع؟ فإذا قلنا بأن الحكم غير معلل بإجماع أهل القرون الأولى فحينئذ بحوث أهل المعامل والمختبرات لا نستفيد منها؛ لعلة لوجود الإجماع على عدم تعليل الحكم، الأمر الثاني: أن هذه البحوث قد تكون ظنية، وقد تكون موهومة، وقد تكون مترددا فيها مشكوكا فيها، وكونهم وجدوا معنى لا يعني انتفاء باقي المعاني، فالحكم قد يثبت لعدد من المعاني أربع من المعاني خمسة معاني، وأهل المختبرات يكتشفون معنى فيكون هذا الوصف ليس كل المعنى الذي من أجله أثبت الشرع الحكم في هذه الصور، الأمر الثالث: أن بعض هذه الأوصاف لا يكون مستغرقا لجميع المحال، فهذا الذي

أجرى في المختبر قد أجرى على عشر أو خمسة عشر، من أمثلة ذلك: السواك يأتي ويستخدم عشرة سواك آراك تكون من بلد واحد، أو من بلدان، فيقول: المعنى فيه وجود المادة الفلانية، بينما يكون هناك سواك في مناطق أخرى لا توجد فيه هذه المادة، فهو لم يستعمل إلا بعض المحال دون جميعها، ومن ثَم لا يكون البحث منتِجا حقيقيا للمعنى الذي من أجله ثبت الاستثناء في تلك الصور، فهذه إشكالات على إثبات معقولية المعنى في الصور المستثناة من خلال المعامل والمختبرات.

طالب: أحسن الله إليكم المستثنى من القاعدة هل يشترط فيه أن يكون إجماعا حتى لا ....

الشيخ: هل يشترط أن يكون المستثنى محل إجماع؟ أظن، هو أورد لنا شيئين هناك استثناء بإجماع وهذا لم يورده المؤلف، وهناك استثناء بالدليل: رخص في السلم رخص في العرايا، وهناك استثناء بالاتفاق بين الخصمين على أن هذه الصورة وجد فيها المعنى الذي من أجله ثبت الحكم العام، ومع ذلك تخلف الحكم، ولا يشترط اتفاق بينهم على علة الحكم، وإنما يشترط الاتفاق على الاستثناء، استثناء هذه الصورة من الحكم العام.

طالب: أسباب تخلف الحكم ..الراجح...المؤلف رجح المسألة الأولى.....

الشيخ: لا خطأ ما يقال بالترجيح، هذه كل واحد منها سبب مستقل، كما تقول: سبب انتقاض الوضوء ثمانية كل واحد منها يستقل بالحكم، هكذا هنا أسباب تخلف الحكم قد يتخلف للسبب الأول، وقد يتخلف للسبب الثاني، وقد يتخلف للسبب الثالث، وإنما الترجيح الذي ذكره المؤلف هنا الترجيح في الأساس اللغوي لكلمة العلة فقط، هذه مسألة أخرى.

طالب: ....الراجح الثاني ..وألف فيه كتاب أن تخلف الحكم..

الشيخ: هذا في الأول فقط، أما تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط هذا محل اتفاق، وهكذا تخلف الحكم لوجود علة أقوى هذا محل اتفاق، لكن الكلام في الاستثناء من قاعدة القياس، والاستثناء من قاعدة القياس على نوعين: شخصي فهذا موجود بالاتفاق ولا أحد ينازع فيه، والنوع الثاني: نوعي يكون لوجود معنى آخر، فهذا الجمهور يسمونه استثناء من قاعدة القياس والشيخ يجعله من باب ترجيح العلل بعضها على بعضها الآخر.

الملف الصوتي المائة والأربعة:

فصل: [في جواز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم]

قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة: نفي صفة، أو اسم، أو حكم، على قول أصحابنا.

كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون، ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سببًا لإثبات حكم؛ لأن السبب لا بد أن يكون مشتملًا على معنى يثبت الحكم، رعاية له.

والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

فلئن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعًا، فعدمه مضر، وما كان مضرًا فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأ لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكمًا في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام، زجرًا له، وإعدام المضر يناسب حكمًا نافعًا في حق من وجد منه إعدامه، حثًّا له على تعاطي مثله.

فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، لا إلى العدم.

فلئن قلتم : إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له، جبرًا لحاله.

قلنا: عنه جوابان.

أحدهما: منع المناسبة؛ فإنه لا يخلوا: إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله –عز وجل– أو إلى غيره.

وفي الجملة: شرع الزاجر إنما يكون معقولًا على من وجد منه الضرر. وأما شرعه في حق غيره. فإنه عدول على مذاق القياس، ومقتضى الحكمة، كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو، إذا تلف بآفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله –عز وجل– فهو عود إلى الوجود.

ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له، فلا يكون مناسبًا؛ فإن نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسبًا، لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني : أنه لا يمكن اعتباره؛ لقوله تعالى: {وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى}. وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم: فإن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها أن تكون منشأ للحكمة، ولا مظنة لها.

وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة: إذا كان ظاهرا معلومًا.

ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه: فما المانع من هذا وأشباهه؟

وقد تقرر بين الفقهاء: أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط، فإنه ينتفي بانتفائه.

وإذا جاز ذلك في النفي: ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال الشارع "ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله" و"ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله" لم يمتنع ذلك.

وقد قال الله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم اسم الله.

ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي، فيلزم منه أن يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد، فالحل

ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل من نفى شيئًا أثبت ضده.

فما كان علة لانتفاء الحرمة فهو علة الإباحة.

وما ذكروه من: "أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر".

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها.

الثاني: أن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعًا، لزم من عدمه الضرر، وما كان مضرًّا: لزم من عدمه النفع.

فللَّه –تعالى– فرائض وواجبات، كما أن له محظورات ومحرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها، زجرًا عنها، فعدم [فعل] الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها، حثًّا عليها.

ولا بُعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب، أو الحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات.

وقولهم: "إن هذا إعدام".

غير صحيح، بل هو مجرد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها.

ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر.

ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر، على ما علم في موضع آخر.

ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذًا.

وقوله تعالى: {وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} يتناول ماله، دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.

على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام الدنيا، بدليل أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له.

وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفًا للزكاة، وأمثال هذا يكثر، والله أعلم.

المراد بهذه القاعدة: الكلام عن تعليل الأحكام الثبوتية بأمور عدمية كما لو علل حكم الوجوب بالنفي لصورة أو صفة أو اسم أو حكم.

ولتحرير محل النزاع نقول: بأن المسائل أربعة أنواع:

النوع الأول: تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي.

فهذا جائز بالاتفاق، ومن أمثلته: تعليل وجوب القطع بالسرقة، فالقطع حكم ثبوتي والسرقة حكم ثبوتي، وقد أشار المؤلف إلى هذا في أواخر البحث، فإنه قال: (لأن النفي).

النوع الثاني: تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي.

وهذا جائز بالاتفاق، ومن أمثلته: تعليل عدم وجوب الصلاة بعدم البلوغ، وقد أشار المؤلف إلى هذا في قوله: (ولأن النفي صلح لأن يكون علة للنفي).

النوع الثالث: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي.

كما لو قال مجنون فلا يصح تصرفه، الحكم: لا يصح تصرفه، وهو عدمي، نفي.

هذه الأقسام الثلاثة محل اتفاق.

النوع الرابع: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي

كما لو قال: لم يبلغ فوجب تولية عاقل على ماله، وهذا هو موطن الخلاف بين العلماء.

تعليل حكم وجودي بوصف عدمي، **أشار المؤلف لعدد من الأمثلة، كما في قوله:** ليس بمكيل ولا موزون فجاز التفاضل فيه.

ولذلك قال المؤلف: (وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سببًا لإثبات حكم).

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة أمران:

الأمر الأول من منشأ الخلاف: أن ما يثبت من أحكام بسبب العدم يمكن إثباتها بواسطة استصحاب الإباحة والبراءة، ومن ثم لا حاجة للاستدلال بالقياس فيها.

والأمر الثاني من منشأ الخلاف: أن النفي هل هو عدم محض؟ وبالتالي لا يصح إثبات الأحكام بناء عليه؛ لأن العدم ليس بشيء أو أن العدم يتضمن إثباتا لضده.

وهذا البحث قد يجده الإنسان في بعض مباحث المعتقد، **حيث يقسم بعضهم الأوصاف المتقابلة إلى نوعين:**

الأول: الأوصاف المتضادة.

والثاني: يسمونها متقابِلة الملكة، يريدون به ما يمكن انفكاك المحل عن الوصفين المتقابلين؛ بسبب عدم قبول المحل لتلك الصفة، ومن أمثلته: الحياة والموت، **فإن طائفة يقولون:** بأنه مع تقابل هذين الوصفين إلا أنه يوجد محال لا تقبل الاتصاف بواحد منهما، يمثلون لذلك بالجمادات، **والجمهور:** على أنها متصفة بصفة الموت ولو لم تكن قابلة لوصف الحياة، **ويستدلون على ذلك:** بأن الله وصف الأصنام بأنها أموات **{بل أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ}** سورة النحل.

فمن أثبت التقسيم منع التعليل؛ لأنه قد ينتفي الوصف ولا يثبت ما يقابله؛ لأن المحل غير قابل له.

وهناك أمر ثالث يمكن إسناد الخلاف إليه: وهو هل الأحكام الشرعية مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد؟ يعني هل الأحكام الشرعية مبنية على المناسبات؟

فإن طائفة يمنعون بناء الأحكام على المناسبات، وبالتالي يمنعون من تعليل الأحكام الثبوتية بالعدم.

وأما بالنسبة لأقوال أهل العلم في هذه المسألة:

فإن الجماهير يرون: جواز التعليل للأحكام الثبوتية بالنفي، وقد نسبه المؤلف هنا لأبي الخطاب، وهو قول أكثر الأصوليين.

والقول الثاني: بأنه لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي.

وفي تحرير محل النزاع أيضًا قال طائفة: بأن محل النزاع هو في الأوصاف العدمية المطلقة بخلاف الأوصاف التي العدم فيها نسبي.

أما عن الأدلة فإن من يرى عدم الجواز يستدل بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأوصاف العدمية غير مشتملة على مناسبة والعلل التي تبنى عليها الأحكام تكون مناسبة لتشريع الحكم بالتالي لا يجوز التعليل بالعدم ولا يجوز بناء الأحكام على العدم.

وقد أجاب المؤلف عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: القول بأن الأحكام لم تبن على المصالح والمناسبات كما يقول بذلك الأشاعرة، قالوا: لأن الله –عز وجل– منزه عن أن ينتفع بالخلق فلا يصح القول بأن هناك أوصاف مناسبة في حق الله –عز وجل–، وهذا الكلام مبني على قاعدة أو مسألة فائدة التكليف؛ فإن الأشاعرة يرون أن فائدة التكليف مجرد الابتلاء والاختبار ويقابلهم المعتزلة حيث يرون أن فائدة التكليف تحقيق مصالح العباد على جهة الوجوب.

وأهل السنة قالوا: بأن التكليف يستفاد منه الاختبار وكذلك يستفاد منه تحقيق مصالح العباد، ويستفاد منه أمور أخرى عائدة إلى الله –عز وجل– من فرحه بالطاعة ورضاه عن أهلها.

ومن ثم كان ما بنى عليه الأشاعرة أو المعتزلة من هذا التقعيد يعد مخالفا لما ورد في عدد من النصوص تؤيد مذهب أهل السنة قال تعالى: {وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ} وقال النبي ﷺ: "لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم أضل بعيره ثم وجده" ولذلك تلك الطوائف تمنع اتصاف الله –عز وجل– بالفرح والرضا، وهذا مخالف لمقتضى النصوص التي ذكرناها قبل قليل.

وهناك من أجاب بجواب آخر فقال: بأن الحكم الشرعي وإن لم تحصل به مناسبة لكن تحصل به الحكمة.

ومرادهم بهذا مقارنة الحكمة للحكم وإن لم تكن الحكمة ناشئة من الحكم؛ لأن عدم المضرة يقارنه حصول المنفعة، حصول المنفعة هنا لم ينشأ عن عدم المضرة.

وهذا القول كلام خاطئ بل هو ناشئ عنه، القول: بأن العلاقة مجرد مقارنة أو ملازمة ليس بصحيح؛ فإن العقول تدلنا على نشوء آثار الحكم من الحكمة، النصوص الشرعية قد ربطت الأحكام بالأوصاف المناسبة كما في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ} فوجود الحياة بالقصاص ونشؤه عنها مما دل عليه النص.

وبعضهم قال: بأن هذه الأمور التي نثبت المناسبات على وجود العدم هو في الحقيقة ليس من بناء الحكم الثبوتي عن العدم، وإنما من بناء الحكم الثبوتي على إعدام الشيء والإعدام هو وصف ثبوتي.

وأجيب عن هذا: بأنه في مرات كثيرة يكون مجرد عدم، والفرق بين العدم والإعدام: أن الإعدام يتعلق بأشياء موجودة فنخرجها من الوجود إلى العدم بخلاف العدم فإنه لا يشترط فيه تقدم الوجود عليه.

هناك جواب آخر: عندما قالوا: بأن الأحكام لابد أن تكون مبنية على أوصاف مناسبة يكون الحكم مراعيا لها، قالوا: بأن المناسبة من الأمور النسبية فإن ما يكون مصلحة لزيد لا يكون مصلحة لغيره وبالتالي يدلنا هذا على أن الأحكام لم تبن على المناسبات.

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن هناك منافع لكثير من الخلق لا يحصل بها ضرر على الآخرين، ولو قدر أن الوصف الواحد يشتمل على معنى مناسب لزيد ومعنى ضار لغيره فهذا لا ينفي ثبوت المناسبة، فقد تقدم معنا أن الوصف إذا كان مناسب وفيه مفسدة فإن المناسبة لا تنخرم بالمفسدة.

ويمكن أيضا أن يجاب: بأن هذا القول الذي فيه نفي المناسبة كما هو ثابت في الأوصاف العدمية يمكن أن يقال بمثله في الأوصاف الثبوتية.

كما أنه قد يجاب: بأن إثبات عليّة الوصف لا يقتصر على المناسبة، قد تثبت بواسطة الدوران، قد تثبت بواسطة السبر والتقسيم كما تقدم، بالتالي لا يصح هذا الاستدلال.

وبعضهم أجاب: بأن العدم ليس مما سعى الإنسان فيه بالتالي لا يصح أن نثبت له حكما بناء على أمر لم يسع فيه، يستدلون على ذلك بقوله تعالى: **{وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى}**.

وأجيب عن هذا: بأنه الآية إنما كانت فيما يكون له أما ما يكون عليه فلم يدخل في الآية فإنه قال: للإنسان ولم يقل على الإنسان.

وآخرون أجابوا: بأن الآية يراد بها ثواب الآخرة وليس الأحكام الدنيوية، ويستدلون على ذلك: بوجود أشياء تعطى للإنسان مع أنها ليست من سعيه، ومثل المؤلف لذلك بفقر القريب علة لإيجاب النفقة له، هذا ليس من سعي الإنسان ومع ذلك أثبت حكم النفقة له، وهكذا في وصف الفقر هذا وصف عدمي ليس للإنسان فيه سعي، ومع ذلك يثبت له حكم الزكاة ويجب دفع الزكاة له.

أما أدلة القول الآخر الذين يقولون بأنه يجوز تعليل الأحكام الثبوتية بالعدم، فقد استدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: العلل الشرعية أمارات على الحكم ولا يمتنع أن يجعل الشارع الوصف العدمي أمارة على الحكم الثبوتي.

والقول: بأن العلل أمارات فيه قصور في حقيقة العلل؛ لأن الصواب أن العلل مؤثرة بجعل الله لها كذلك، ولا مانع من أن يكون التأثير لوصف عدمي.

الدليل الثاني: أن الفقهاء متفقون على أن عدم الشرط يترتب عليه عدم الحكم، ومن أمثلته: عدم الوضوء يترتب عليه بطلان الصلاة، فهنا نفي ومع ذلك ترتب عليه حكم فهكذا في مسألتنا.

الدليل الثالث: أن الوصف العدمي يمكن إثبات حكم عدمي بناء عليه بالاتفاق، فإذا جاز بناء الأحكام العدمية على الأوصاف العدمية فليجز بناء الأحكام الثبوتية على الأوصاف العدمية، ولا مانع من ذلك.

الدليل الثاني استدلال باتفاق الفقهاء على أن انتفاء الشرط يترتب عليه ثبوت حكم، وهنا دليل قياسي، قاس مسألتنا على الشرط. والدليل الثالث قاس التعليل بالنفي للحكم الوجودي على التعليل بالنفي للحكم العدمي، وعلى مسألة إثبات الأحكام العدمية بالأوصاف الثبوتية، وهناك فرق بين هذه الأدلة.

الدليل الرابع: هم يقولون بأن النفي والإثبات متضادان وبالتالي من أثبت شيء يلزمه أن يثبت ضده.

الدليل الخامس: قالوا بوجود عدد من الأحكام الشرعية الثبوتية التي بنيت على أوصاف عدمية.

الدليل السادس: أن الأحكام الثبوتية يمكن أن نجعلها أحكام عدمية، بالتالي لا تدخل في محل النزاع ومن ثم يفرّغ النزاع من محله، فبدل أن تقول: ليس بمذكى فوجب تركه، تقول: ليس بمذكى فلا يجوز أكله.

ومن هنا يظهر رجحان القول: بجواز التعليل بالنفي، ولا يمتنع أن نثبت الحكم في مسألة واحدة بدليلين مختلفين بواسطة القياس وبواسطة الاستصحاب.

بقي أن أشير إلى شيء متعلق بتحرير محل النزاع: أن المراد بالنفي في هذه المسائل النفي الأصلي أما النفي الطارئ فإنه يصح أن يكون علة للحكم الثبوتي.

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: هم يقولون هذا الجواب، الأولون قالوا: بأنه لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي، لماذا؟ لأن العلل أوصاف مناسبة لتشريع الحكم والوصف العدمي ليس مشتمل على المناسبة. الجواب الأول لهم قالوا: الشريعة لم تبن على المناسبة بل هي مبنية على التعبد والتحكم بالتالي لا يصح استدلالكم هذا. واضح الجواب الأول؟

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: هم يقولون الله-جل وعلا- منزه عن أن ينتفع بالخلق بالتالي لا تكون مناسبة بالنسبة له، لا تحصل به مصلحته ولا بالنسبة إلى غيره من الخلق؛ لأنه ما كان مصلحة لزيد فإنه يكون مضرة لعمر فلا تحصل به المناسبة؛ لأن الشارع ينظر للمكلفين بنظرة متساوية.

هذا استدلالهم وهو مبني على قاعدة فائدة التكليف كما تقدم والمؤلف ينقل عن الأشاعرة في هذا البحث.

الطالب: ......

الشيخ: يعني النفي الأصلي مثل عدم وجوب الواجب، والنفي الطارئ كما لو قال: وجد عندها الحيض فانتفى وجوب الصلاة فهنا الحيض وصف ثبوتي والحكم هنا حكم طارئ كذلك في الأوصاف هناك أوصاف أصلية وجد النفي فيها من الأصل، وهناك أوصاف تقرر الثبوت ثم ارتفعت كما لو قال: ليست بطاهر هنا حكم الطهارة ثبت ثم بعد ذلك ارتفع فيكون النفي هنا نفي طارئ ولا نفي أصلي؟ نفي طارئ.

الطالب: ......

الشيخ: الجنون وصف ثبوتي ولا عدمي؟

الطالب: عدم العقل

الشيخ: عدم العقل، فعدم العقل عند الصغير أصلي وعند الكبير طارئ.

الطالب: ......

الشيخ: نعم عدم الشيء يلزم منه نفي ضده على الصحيح.

الطالب: ......

الشيخ: إذا قلت بأن الأوصاف إذا انتفى الوصف لزم منه ثبوت مقابله فحينئذ تجيز التعليل بالوصف العدمي، وإذا قلت بأن الأوصاف المتقابلة يوجد وسط بينها فحينئذ قد ينتفي العدم ولا يوجد الإثبات لكون المحل غير قابل لهذين الوصفين ثبوتا وعدما، وبالتالي لم يجز عندهم التعليل بالوصف العدمي.

الطالب: ....

الشيخ: نعم هذا كما ذكرنا أنه من الأسباب، هل يلزم أن تكون الأحكام مبنية على تحقيق المصالح والمناسبات أو لا؟ والأشاعرة يقولون العلل مجرد أمارات وبالتالي ليست الأحكام مبنية على المصالح والمناسبات، فهو راجع إلى تعريف أو حقيقة العلة.

فصل: [في جواز تعليل الحكم بعلتين]

يجوز تعليل الحكم بعلتين؛ لأن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد ولذلك من لمس، وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما.

من أرضعتها أختك، وزوجة أخيك، فجمع لبنهما وانتهى على حلقها دفعة واحدة حرمت عليك؛ لأنك خالها وعمها. ولا يحال على أحدهما دون الآخر.

ولا يمكن أن يقال تحريمان، وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.

فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فلم يعارض علة المستدل، ولم يقبل هذا الاعتراض، إذا أمكن الجمع بين علتين.

قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك، كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها.

وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلا هذا.

فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين، وهي "أنه لا يصلح علة إلا كذا".

مثاله من أعطى إنسانًا شيئًا فوجدناه فقيرًا ظننا أنه أعطاه لفقره، وعللنا به. فإن وجدناه قريبًا عللناه بالقرابة. فإن وجدناه فقيرًا قريبًا أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه.

فإن قيل: فلم يلزم العكس، وهو وجود الحكم بدون العلة، فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات، لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم.

قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا واحدة، فإن الحكم لا بد له من علة. فإذا اتحدت وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتًا بغير سبب.

وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها.

المراد بهذه القاعدة: أن الحكم الشرعي الواحد هل يجوز أن يعلل بعلتين تستقل كل واحدة منهما بالحكم أو لا يجوز ذلك؟

ولتحرير محل النزاع نقول:

أولا: يجوز تعليل الحكم الواحد بأوصاف مجتمعة كما نقول: علة القصاص القتل العمد العدوان وهذا بالاتفاق.

المسألة الثانية: أن الحكم الواحد إذا ثبت بأدلة متعددة جاز تعليل الحكم في كل واحد منها بعلة مختلفة عن علة الآخر، من أمثلة ذلك: انتقاض الوضوء فإنه يعلل بعدد من العلل كل علة ثبتت بدليل مغاير لدليل العلة الأخرى، قال تعالى: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ)، قال النبي ﷺ: "من نام فليتوضأ" وقال: "من مس ذكره فليتوضأ" فبالتالي هذا الحكم الواحد وهو انتقاض الوضوء يمكن أن يعلل بأوصاف أو بعلل مختلفة، لماذا؟ لأن الحكم ثبت بأدلة متعددة.

ومحل النزاع في: الحكم الواحد الثابت بدليل واحد هل يصح تعليله بعلتين تستقل كل واحدة منهما بالحكم أو لا؟

وأما عن منشأ الخلاف فإنه نشأ عن عدد من المسائل:

المسألة الأولى: أن الحكم الواحد هل يتعدد بتعدد محاله؟ فالتحريم في الخمر هل يخالف التحريم في الخنزير مثلا؟

فإن الأشاعرة يقولون: هو حقيقة واحدة وإن اختلف محله، وبالتالي يقولون: لا يصح تعليل الحكم الواحد بعلتين، إذ لو كان كذلك لأدى إلى وجود الشيء الواحد مرتين في وقت واحد.

والمعتزلة يرون: تعدد الحكم بتعدد محاله، هذا تحريم للخمر وهذا تحريم للخنزير.

وأهل السنة قالوا: بأنه حكم واحد من جهة الجنس لكنه حكم متعدد من جهة العين.

كذلك من منشأ الخلاف: هل العلة مؤثرة أو لا؟

إذا قلنا العلة مؤثرة فإن التأثير يحصل بالوصف الأول وبالتالي لا تأثير للوصف الثاني.

وإذا قلنا العلة مجرد أمارة فيمكن اجتماع أكثر من علة.

هكذا يقرر بعض العلماء هذا القول في معنى أو في منشأ الخلاف، إلا أننا نجد أن القائلين أن العلة مجرد أمارة هم القائلون بأن الحكم الواحد لا يعلل بعلتين.

أما عن الأقوال في المسألة فهناك ثلاثة أقوال:

قول يقول: بأنه يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن العلة الشرعية مجرد أمارة ولا يمتنع وجود علامتين على حكم واحد.

وهذا مبني على قول من يقول: أن العلل مجرد أمارات.

الدليل الثاني: وجود عدد من الأحكام الشرعية التي تثبت بعلل مختلفة وقد أورد المؤلف لذلك عدد من الأمثلة حكم القتل حكم واحد وله علل.

الدليل الثالث: أن الأحكام الثابتة بأدلة متعددة يمكن تعليلها بأوصاف مختلفة فنقيس عليها ما ثبت بدليل واحد.

والقول الثاني: بأنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين، **استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الأول: أنه لا يصح اجتماع حكمان في محل واحد، فإذا عللنا بعلل مختلفة للحكم واحد لزم منه اجتماع الحكمين في المحل الواحد.

الدليل الثاني: أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما بالاتفاق، فإذا عدم الوصف عدم الحكم وهذا لا يمكن أن يكون صحيحا إلا إذا لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين، إذ لو جوزناه فإنه لا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم إذ قد يثبت الحكم لوجود العلة الأخرى.

وقد أجيب عن هذا: بأن الذي اجتمع في محل الحكم هو أسباب التحريم وليس من باب اجتماع تحريمين، على أنه مما يقرر أن المحرمات ليست على رتبة واحدة، وبالتالي الحكم الشرعي ليس على رتبة واحدة وهكذا الواجبات ليست على رتبة واحدة.

وقد يكون عند اجتماع العلتين يثبت الحكم الأقوى التحريم الأشد أو الوجوب الأقوى ولا يمتنع مثل ذلك.

وثمرة المسألة: في سؤال المعارضة، هل هو سؤال صحيح بحيث يقبل بمجرد إيراد وصف آخر أو لابد من إقامة الدليل عليه؟

مثال ذلك: قال: البطيخ مطعوم فيجري فيه الربا كالبر.

فاعترض المعترض وقال: العلة في البر أنه مكيل.

فهل هذا السؤال مقبول بمجرد إيراده أو لابد من إقامة الدليل على صلاحية هذا الوصف الآخر؟

لأنه إذا جاز تعليل الحكم بعلتين قال المستدل: علتك صحيحة وعلتي صحيحة ويجوز تعليل الحكم بعلتين على هذا القول في هذه المسألة.

ولذلك كان مما استدل به بعضهم في المسألة أن العلة أو أن الوصف لا يكون علة إلا إذا تحقق فيه السبر والتقسيم، مقتضى السبر والتقسيم إبطال الأوصاف الأخرى.

وقد أجيب عن هذا: بأن السبر والتقسيم أحد الطرق وليس جميع الطرق بل هناك طرق أخرى.

ومن هنا يظهر جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين إذا كان الحكم ثابت بنصوص متعددة أما إذا لم يثبت الحكم إلا بنص واحد فلا يجوز تعليل الحكم بعلتين على جهة الاستقلال.

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: القول مختلف؛ لأن الأول يقول: دليلان في إثبات الحكم لا في إثبات العلة "من مس ذكره فليتوضأ" هنا اثبت حكم واثبت علة، هنا العلة منصوصة وفي مرات يكون هناك أدلة متعددة أحدها معلل والآخر يكون مستنبط العلة فيه.

لكن نصوص التحريم مختلفة، فهناك النصوص لإثبات الحكم وهنا النص لإثبات كون الوصف علة.

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: بعضهم يحكي هذا تحرير محل نزاع، يقول: الذين خالفوا -ووجد أن بعض الأصوليين أطلق- يقول: بأن مرادهم الأوصاف المستنبطة أما إذا كانت الأوصاف منصوصا على عليتها فإنه حينئذ يقول: بأنه لا يحصل نزاع.

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: شوف سلمك الله قياس العلة هو القياس المبني على وجود وصف مناسب أما قياس الدلالة فلا يلزم في الدلالة أن تكون متقدمة.

العلة تكون متقدمة على المعلول بخلاف الدلالة مثلا.

القدح أو الشب في النار سبب للنار هذا علة له لابد أن يكون متقدم على النار لا يمكن أن يكون بعد حصول النار بخلاف الدخان فهو دليل والدليل قد يتأخر عن المدلول، فالنفي الأصلي هذا قديم سابق ولذلك قال طائفة: يجوز إثباته بقياس الدلالة؛ لأن الدلالة تدل على أمر سابق لها بخلاف قياس العلة فإن

العلة لابد أن تكون متقدمة، والنفي هنا نفي أصلي قديم وبالتالي قالوا: لا يصح إثبات النفي الأصلي بواسطة قياس العلة ويصح بواسطة قياس الدلالة.

الطالب: -مداخلة غير واضح الصوت-

الشيخ: بعض أهل العلم يقول بأن الخلاف في هاتين المسألتين إنما هو ناشئ عن عدم تحرير القول.

الشيخ لما قال هذا كان يقول: ما حكي من الخلاف هو في حقيقته ليس بخلاف إنما هو كلام توارد على محل واحد، فمن نفى أراد قياس العلة ومن أثبت أراد قياس الدلالة.

ومثله في التعليل بعلتين بعضهم قال: بأن الكلام والخلاف لم يتوارد على محل واحد فمن أثبت الجواز أراد عندما تثبت الأحكام بنصوص مختلفة، ومن نفاه أراد الحكم الواحد الثابت بنص واحد.

الملف الصوتي المائة والخمسة:

فصل: [في جريان القياس في الأسباب]

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب.

فنقول: إنما نصب الزنا سببًا لوجوب الرجم لعلة كذا، وهو موجود في اللواط، فيجعل سببًا، وإن كان لا يسمى زنا.

ومنع منه آخرون.

قالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته؛ فإن الحكمة: ثمرة، وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنه حكمة وجوب القصاص في القتل. ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله –سبحانه وتعالى– بعلمه.

ولنا:

أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تعقل علته، ويتعدى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية: كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع دون النكاح.

وإن ادّعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك، أبضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة!

فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع؛ لأنه لا يلغي للأسباب علة مستقيمة تتعدى.

قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب على تجويز القياس، حيث لا تعقل العلة، ولا تتعدى وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية، فارتفع الخلاف.

ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من منهجين.

أحدهما: تنقيح المناط.

فنقول: قياس اللائط على الزاني، كقياس الأكل على الجماع في الكفارة، فإنا تعرفنا أن وصف كونه "زنا" لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعًا، مشتهى طبعًا.

فإن قالوا: ليس هذا بقياس ؛ فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في اللواط، فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة، وهي موجودة في النبيذ، فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئًا.

ونحن في "الكفارة" لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم، فنتعرف الحكم الوارد شرعًا أين ورد، وكيف ورد؟

وكذا أنتم لم تعلّقوا الحكم بالزنا.

وبهذا يظهر الفرق –للمنصف– بين تعليل الحكم، وتعليل السببية، فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله، مع تقريره في محله.

وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فألحقنا به غير الزنا: تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطًا من حيث إنه "زنا" فألحقنا به ما ليس بزنا: أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطًا، فإنا نتبيّن بالآخرة: أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو: إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه مناطًا بما يخرج به عن كونه مناطًا، والتعليل تقرير لا تغيير.

وإنما يكون تعليلًا أن لو بقي الزنا سببًا، وانضم إليه سبب آخر، كما بقي الخمر محلًّا للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب.

قلنا: هذا الطريق جار لنا في "اللائط" و"النباش" وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص، بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم، ولا فائدة فيه.

أو يقول : هذا بعينه جار في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعلة الشدة: بينا أن وصف كونه خمرًا لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتدًا مزيلًا للعقل.

كما تبينا أن المؤثر في الحد: إيلاج فرج في فرج محرم.

وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع: كونه مفسدًا للصوم.

فالقياس في كل موضع: توسعة محل الحكم، بحذف الأوصاف غير المؤثرة.

وقولهم: "إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سببًا".

قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثر.

المنهج الثاني:

أنا نعلل الحكم بالحكمة، ونعدّي الحكم بتعديها، كما في قوله عليه السلام: "لَا يَقْضِي القَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وهُوَ غَضْبَان" . إنما جعل الغضب سببًا؛ لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في "الجوع والعطش" المفرطين، فنقيسه عليه.

وكقولنا: الصبي يولّى عليه لحكمة، وهي: عجزه عن النظر لنفسه ، فينصب "الجنون" سببًا، قياسًا على "الصغر" لهذه الحكمة.

ولذلك: اتفق عمر وعلي -رضي الله عنهما- على قتل الجماعة بالواحد، قياسًا على الواحد بالواحد، للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

وقولهم: "الزجر: ثمرة، إنما تحصل بعد الحكم، فكيف تكون علة"؟

قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة؛ لكون القتل سببًا، دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر، كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء.

كذلك ههنا: الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي متقدمة.

هذه القاعدة المتعلقة بالقياس في الأسباب يراد بها: هل يجوز لنا أن نثبت العلل بواسطة القياس؟ أو لا يجوز ذلك؟

بحيث يكون الحكم ورد معلقاً بوصف يثبت الحكم بثبوته وينتفي بانتفائه فيكون علةً، ثم نجد وصفاً آخر يماثل هذا الوصف فهل يصح لنا أن نجعل الوصف الثاني علة كما كان الوصف الأول علة؟

وبذا يتبين لك أن **المراد من كلمة الأسباب**: العلل، وهناك فرق بين هذه المسألة ومسألة إثبات الأسماء اللغوية بواسطة القياس اللغوي التي تقدمت معنا في أوائل مباحث الدلالات اللغوية، **وأضرب بذلك مثلاً:** ورد النص بقطع يد السارق في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، فيأتي سؤال هل النباش- وهو من يأخذ الكفن من القبر- هل يقطع أو لا يقطع؟ **لنا طريقان في إثبات الحد عليه:**

الأول: أن نقول بأن النباش سارق، فأثبتنا اسم السارق للنباش بطريق القياس اللغوي.

والطريق الثاني: أن نقول ثبت القطع للسارق؛ لأنه أخذ مال غيره خفية، والنباش قد أخذ مال غيره خفية، فنقطعه وإن لم يكن يسمى سارقاً.

ومثله في الطرار -وهو الذي يطر الجيب- أي: يشقه، **يمكن أن نثبت فيه حكم السرقة بطريقين:**

الطريق الأول: أن نقول: الطرار سارق في لغة العرب؛ لأن السارق إنما سمي سارقاً لكونه يأخذ مال غيره على وجه محرم بطريق الخفية، والطرار يفعل ذلك فيكون سارقا وبالتالي يثبت عليه حكم القطع.

الطريق الثاني: أن يقول: الطرار لا يسمى سارقاً، ولكن المعنى الذي من أجله قطع السارق موجود في الطرار، وحينئذ قسنا الأوصاف بعضها على بعض.

والقياس في الأسباب والعلل قد اختلف العلماء فيه، **والخلاف في هذه المسألة نشأ من عدد من الأمور**:

أولها: أن الأسباب هل يمكن ضبطها؟ حيث تكون منضبطة وبالتالي يمكن أن يجري القياس فيها؟ أو أسباب العلل هل هي منضبة؟ أو المعاني التي من أجلها ثبت كون الوصف علة هل هي منضبطة؟ وبالتالي يصح لنا أن نقيس بعضها على بعض؛ لأن القياس إنما يكون في الأمور المنضبطة، فإذا قلنا يمكن ضبطه حينئذ يمكن أن يقال بجريان القياس فيه.

والسبب الثاني من الأمور التي نشأ الخلاف عنها: أن تعليل الحكم بوصف هل يقتضي اختصاص الحكم بذلك الوصف أو أنه يعلق بكل ما يماثله؟ مثال ذلك: لما علق حكم القطع بالسرقة، هل هذا تخصيص للحكم بالسرقة؟ بحيث يدور الحكم مع علته وجوداً وعدماً؟ أو أن الحكم مناط بسبب كون الوصف علة وبالتالي تلحق الأوصاف الأخرى بالوصف المعلل به؟

وقد ذكر المؤلف قولين في هذه المسألة، القول الأول: أنه يجوز إجراء القياس في الأسباب، بحيث يمكن أن نثبت أوصافاً عللاً للأحكام بناء على القياس الشرعي، وقد قال بذلك: كثير من الحنابلة وكثير من الشافعية.

والقول الثاني: وهو أن القياس لا يجري في الأسباب، وهو المشهور عن الحنفية والمالكية، وأما بالنسبة للأدلة فمن رأى المنع استدل بعدد من الأدلة، **أشهرها ثلاثة أدلة**:

الدليل الأول: أن الحكم يناط بعلته وجوداً وعدماً، فمعناه أنه إذا انتفى الوصف المعلل به انتفى الحكم ولو وجد وصف يماثله ويساويه، وقولنا بأن السرقة مناط للحكم وعلة للحكم معناه أن الحكم يثبت بها وجوداً وعدماً، ثم قياسنا الوصف الآخر على الوصف الأول ينافي قولنا سابقاً بأن الوصف الأول هو العلة؛ لأن قولنا أن الوصف هو العلة معناه أنه لا يوجد علة إلا ذلك الوصف.

الدليل الثاني لهم: قالوا القياس في الأسباب يلتفت إلى تعليق الأحكام بالحِكم؛ لأننا سنقيس سبباً على آخر بسبب وجود الحكمة، والحكمة متأخرة الوجود؛ لأنه يوجد السبب أولا ثم يوجد الحكم ثم توجد الحكمة، ولا يصح لنا أن نربط المتقدم بأمر متأخر إذ لو كان كذلك لكان دوراً لا يقبله العقلاء.

والدليل الثالث: قالوا بأن مبنى القياس التساوي بين الأصل والفرع، والحكم غير منضبطة وغير معلومة التساوي، وبالتالي لا يصح لنا أن نقيس بعض العلل ببعضها الآخر بناء على الحكم التي لا يعلم تساويها.

والذين اختاروا جواز القياس في العلل والأسباب استدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن القياس يجري في الأحكام الشرعية، والعلة حكم شرعي فكما أننا نثبت الوجوب والتحريم بواسطة القياس، والوجوب والتحريم حكم شرعي فكذلك كون الوصف علة حكم شرعي، فيجوز أن نثبته بواسطة القياس، إلا أن هذا حكم تكليفي وهذا حكم وضعي، بل في الأحكام الوضعية يجوز أن نقيس بأحكام الصحة، صح هذا فصح ذاك؛ لمماثلته في المعنى، مما يدلنا على جواز أن نقيس في الأسباب ونثبت كون الوصف علة بناء على قياسه على علة أخرى.

الدليل الثاني: أن كون الوصف علة يمكن أن يعقل معناه وأن يعرف السبب الذي جعلنا نضع الوصف علة فمتى عقلنا ذلك المعنى جاز لنا أن نقيس عليه، وهذه خلاصة أدلة الفريقين.

وقد علق المؤلف على الخلاف بتعليقين:

التعليق الأول: أن هذا الخلاف لم يتوارد على محل واحد، وأنه لا يوجد خلاف حقيقي، فمن أجاز القياس في الأسباب أجازه متى كان المعنى معقولاً ومعروفاً فيه التساوي، ومن منع القياس في الأسباب أراد المنع فيما تجهل علته وحكمته أو فيما يجهل فيه التساوي، بمعنى آخر أن من أجاز، أجاز متى كان معنى السببية منضبطاً، ومن منع إنما منع متى كان غير منضبط فهذا تعليق المؤلف الأول على هذه المسألة.

أما التعليق الثاني للمؤلف على هذه المسألة: أنه يمكن الاستغناء عن هذا المبحث وعن هذه المسألة بحيث نثبت علية أوصاف أخرى غير الواردة في النص بطريقين آخرين:

الأول: بطريق تنقيح المناط، **والثاني**: بطريق الإلحاق بواسطة الحكمة، أما تنقيح المناط وقد تقدم معنا أن المراد به: أن يرد مع النص أوصاف كثيرة منصوصة فيبين المجتهد الأوصاف التي يعلق الحكم عليها والأوصاف التي لا يعلق الحكم عليها، فإننا متى وسعنا في تنقيح المناط حينئذ نستطيع أن ندخل أوصافاً أخرى في علية ذلك الحكم، ومثل له: بمسألة الجماع في نهار رمضان، فقد ورد في الحديث: أن رجلاً قال يا رسول الله: هلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: "أعتق رقبة". فالمجتهد يبين أن بعض هذه الأوصاف الواردة في الخبر لا مدخل لها في الحكم، ويبين أن الحكم معلق ببعض الأوصاف المذكورة في الخبر، وبالتالي قد يتوسع مجرى الحكم ونثبت أوصافاً أخرى عللاً وأسباباً وإن لم تكن واردة في الخبر، فإن طائفة وهم الحنفية والمالكية قالوا: المعنى أنه إفساد للصوم الواجب، وبالتالي قالوا: بأن الأكل والشرب عللاً تقتضي وجوب الكفارة المغلظة، وهم هنا الآن لم نحتج إلى القياس في الأسباب، لو قلنا العلة الجماع ونقيس عليها الأكل والشرب هذا قياس في السبب، لكننا الآن قمنا بالتنقيح بحيث وسعنا سبب الحكم، ولم نقل بأنه مجرد الجماع وإنما قلنا إفساد الصوم، وبالتالي وسعنا مجال الحكم ولم نحتج إلى القياس في الأسباب، ومثله في لفظة

"في نهار رمضان" فإن طائفة قالوا: بأن الحكم معلق بالصوم سواء في الشهر أو كان في القضاء، بل قال بعضهم: يشمل الندب، فهذا بدل أن يقولوا بالقياس في الأسباب قاموا بتوسيع مجرى الحكم من طريق تنقيح المناط.

الطريق الثاني: أن نعلل الحكم بالحكمة، ما الفرق بين العلة والحكمة؟ نأتي مثلاً في إيجاب حد الزنا، ما السبب فيه؟ الزنا، لماذا علق الشارع الجلد أو الرجم بالزنا؟ ما الحكمة؟ حفظ الأنساب، فهذه هي الحكمة، إذا عللنا بالحِكم فحينئذ نستغني عن القياس في الأسباب، وبالتالي نقول مثلاً: العلة في إيجاب الحد في السرقة هي: الحكمة -التي هي حفظ الأموال-، فذاك الطرار وذاك النباش وجدت فيهما الحكمة التي من أجلها شرع حكم القطع وهو: -أخذ مال الاخرين-، الحكمة هي: حفظ المال، فكل ما ينافي هذه الحكمة نثبت فيه الحكم، فإذا جوزنا تعليق الحكم بالحكمة استغنينا عن القياس في الأسباب.

في حديث "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" قال: الحكمة أنه إذا حكم وهو مشوش الذهن فسيؤدي إلى فساد الحكم وإعطاء الحقوق إلى غير أصحابها، فكل ما أدى إلى ذلك المعنى فإننا نمنع الحكم حال وجود ذلك الوصف المؤدي إلى مخالفة الحكمة الشرعية، وبالتالي نقيس على الغضب فنقول: الحكم ليس من أجل الغضب وإنما الحكم من أجل تشوش الذهن الذي يمنع من استيفاء الفكر وبالتالي يمنع من إعطاء الحقوق لأصحابها.

ومثل له بقوله: الصبي يولى عليه، العلة ماهي؟ أنه صبي، والحكمة؟ عجزه عن النظر لنفسه، فبالتالي إذا جعلنا الحكمة مناطاً للحكم فإننا نثبت في المجنون؛ لأنه يعجز عن النظر لنفسه، وإذا علقناه بالصبي لم يدخل المجنون ونحتاج حينئذ إلى القياس في الأسباب، ومثله فيما يتعلق بالسفر علق الشارع قصر الصلاة وجمعها بالسفر، فالعلة: السفر والمشقة حكمة، فقد نجري إذا جعلنا الحكم معلقاً بالحكمة أجرينا الحكم في مواطن أخرى غير السفر، هل هذا من باب القياس في الأسباب؟ نقول: لا هذا من باب تعليق الحكم بالحكمة، ومثله أيضاً في باب القصاص فإن العلة في القصاص قتل عمد عدوان ثابتة في قتل الواحد بالواحد، فإذا قلنا بأن المعنى هو الحاجة إلى الردع والزجر عن سفك الدماء فهذا المعنى موجود في قتل الجماعة بالواحد، وذكر المؤلف اعتراضاً بأن الحكمة لاحقة واللاحق لا يصح أن يعلق به الحكم المتقدم، **فأجاب عن هذا**: بأن المعنى معلق بالحاجة إلى الحكمة وهي متقدمة وليس معلقاً بالنتيجة فنحتاج إلى حفظ الأنساب، ونحتاج إلى حفظ المال وهذه الحاجة متقدمة فجاز تعليق الحكم عليها، ومثل لذلك: بسفرك

للطائف للاصطياف فهنا التبرد في الطائف والاصطياف فيه متأخر لكن الحاجة إليه أو الرغبة فيه هي الباعثة لهذا المعنى. فهذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذه المسألة.

طالب: هل هناك ثمرة في هذا الخلاف؟

الشيخ: هناك ثمرة كبيرة تتعلق بالقياس في العلل، الآن خصوصاً في عصرنا الحاضر هناك أمثلة تطبيقية كثيرة، هل يصح أن تقيس الأوصاف الجديدة على الأوصاف السابقة في إثبات الأحكام أو لا؟ مثال ذلك: الشارع علق الحكم في الربا بالذهب والفضة، فهنا الذهب والفضة محل لإثبات حكم جريان الربا فهل يصح أن تقول المعنى في هذا وهما نقد، الحكمة أنها جعلت ثمناً فبالتالي هل يصح أن نقيس الورق النقدي على الذهب والفضة بجامع أنها ثمن؟ هذا مما يترتب على هذه المسألة.

وهناك أمثلة كثيرة، مثلاً: استخدام مكبر الصوت في المسجد، عندما نجد في الحديث أن النبي ﷺ إذا خطب علا صوته فنقول نقيس عليه هنا رفع الصوت سبب لإيصال الصوت فنقيس عليه ذلك المكبر. ومثله مثلاً في قول النبي ﷺ فيمن أراد أن يعاد أهله بالجماع أن يتوضأ قال فإنه أنشط للعود، فهنا الحكم معلق بالوضوء فهل يصح أن نعلقه بالمنشطات التي يصرفها الصيدلي؟

ولذلك منع من منع، والمؤلف قال بأننا نرجع إلى الانضباط فإن كان الوصف الذي نظن أنه معنى السببية من الأوصاف المنضبطة فيجوز لنا تعليق الحكم به، وأنت تعرف أن إثبات معنى السببية لابد له من دليل، إذا لم يدل عليه دليل فلا يصح أن نعول عليه، الإشكالية في شيئين: بأننا نثبت معنى للسبب بدون دليل والثاني أن يكون المعنى غير منضبط، وبالتالي قد نجريه في مواطن لا يصح إجراؤه فيه.

طالب: هل يصح أن نقول أن أصحاب القول الثاني اتفقوا مع أصحاب القول الأول في الانضباط؟

الشيخ: هذا قول المؤلف، فالمؤلف يقول يرتفع الخلاف عند وجود ذلك.

فصل: [في جريان القياس في الكفارات والحدود]

ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية. وأنكره الحنفية.

لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم، والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه.

وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة و"الزكاة" و"المياه" لا يعلمه إلا الله –سبحانه– فلم يجز الإقدام عليه بالقياس..

ولأن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة. ولنا:

ما تقدم في المسألة التي قبلها: من أنه يجري فيه قياس التنقيح.

ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته، فجرى فيه القياس كبقية الأحكام.

وما ذكروه. يبطل بسائر الأحكام فإنها شرعت لمصالح العباد والقياس يجري فيها.

ولو ساغ ما ذكروه: لساغ لنفاة القياس في الجملة.

ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس، فيصير كالتوقيف.

فأما ما لا نعلمه: كأعداد الركعات ونحوه: فلا يجري القياس فيه. وقولهم: "إن في القياس شبهة".

قلنا: يبطل بخبر الواحد، والشهادة، والظاهر، فإنه يثبت به الحد، مع وجود الاحتمال فيه.

هذه القاعدة تتعلق بإجراء القياس في الحدود والكفارات، بحيث هل يجوز لنا أن نثبت كفارة بناء على قياس؟ **من ذلك مثلاً**: لفظة التحريم هل يصح أن نقيسها على الظهار؟ أو اليمين؟ أو لا يصح أن نقيسها؟ ومثله في الحدود، قد يكون هناك أحكام تتعلق بحد الزنا مثلاً من نوع ما يجلد به والمكان، فهل يصح أن نقيس عليه حد القذف أو لا يصح؟ وقد ذكر المؤلف قولين للعلماء.

قبل هذا، **ما هو منشأ الخلاف في المسألة؟** في أن مقدار الكفارات والحدود هل هو معقول المعنى وبالتالي يصح القياس عليه؟ أو هو غير معقول المعنى ومن ثم لا يصح القياس عليه؟ وأيضاً منشأ الخلاف أن القياس هل يعد شبهةً أو يعد دليلاً شرعياً؟

في تحرير محل النزاع قال بعضهم: بأن مالا يعقل معناه فإنه لا يجري فيه القياس بالاتفاق وإنما الخلاف فيما يعقل معناه، **وقد ذكر العلماء في هذه المسألة قولين**:

القول الأول: بأن القياس يجري في الكفارات والحدود. وهذا مذهب الجمهور، ومنهم المالكية والشافعية والحنابلة.

والقول الثاني: أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود. وهذا مذهب كثير من الحنفية، **وقد استدل من يمنع بدليلين**:

الدليل الأول: أن الكفارات والحدود لا يعقل المعنى الذي يحصل به المراد منها.

أجيب عن هذا: بأن محل الخلاف هو فيما يعقل معناه أما مالا يعقل معناه فإنه خارج محل النزاع.

والدليل الثاني: أن المقادير لا يجري فيها القياس، كعدد ركعات الصلاة وأنصبة الزكاة ومقدار المياه في أبواب الطهارات.

وأجيب عن هذا: بأن هذا أيضاً خارج محل النزاع؛ لأنه بحث فيما يعقل معناه أما مالا يعقل معناه فإننا لا نجري فيه القياس بالاتفاق.

والدليل الثالث: أن القياس لا يخلو من شبهة والحدود تدرأ بالشبهات وبالتالي لا يمكن أن نثبت الحد فيما فيه شبهة.

وأجيب عن هذا: بأن المراد بأن الشبهة التي ينتفي بها الحد الشبهات المتعلقة بتحقيق المناط، أما الاحتمال الذي يرد للذهن فهذا لا يعد شبهة ويدل على ذلك أن الحدود والكفارات تثبت بالعموم مع احتمال التخصيص، وتثبت بالنص مع احتمال النسخ، وتثبت بالشهادة مع احتمال الكذب، وتثبت بخبر الواحد مع وجود الاحتمال فيه.

وأما أدلة من يرى جريان القياس في الكفارات والحدود، فقالوا: بأنه وقع الاتفاق على أن تنقيح المناط يكون في الحدود والكفارات والقياس يماثل تنقيح المناط؛ لأن في تنقيح المناط توسيعاً لمجرى الحكم كما في القياس، لذلك الحنفية يقولون: العلة في إيجاب الكفارة في الوقاع إفساد الصوم فوسعوا مجرى الحكم. **الدليل الثاني**: الاستدلال بعموم أدلة حجية القياس، فتلك الأدلة تشمل جميع الأبواب بلا فرق بينها، فأدلة حجية القياس كما تأتي في أبواب العبادات والمعاملات تأتي في أبواب الكفارات والحدود، وبهذا يظهر القول بأن القياس يجري في الحدود والكفارات.

طالب: أمثلة؟

الشيخ: لو أتى واحد ودخل في الحساب البنكي لشخص، وأخذ ماله، تقطعه أو لا؟

لما يأتي شخص ويقول أن النبي ﷺ قطع بالسيف فحينئذ القطع بآلات أخرى سواء كانت حديثة أو قديمة هل يماثله أو لا؟ نقيس هذه على هذه، هناك أمثلة كثيرة من يطالع في أبواب الحدود يجد، جميع الفقهاء حتى الحنفية عند التطبيق يستدلون بالقياس في الحدود والكفارات.

طالب:...

الشيخ: على كلٍ.. القياس في الأسباب كما ذكر المؤلف يمكن الاستغناء عنه بهذين البحثين، لذلك فالذي يظهر عدم جريان القياس في الأسباب حتى ولو انضبطت الصفة؛ لأن الشارع علق الحكم على معنى فينبغي أن يقتصر على إثبات الحكم عند وجود ذلك المعنى، ولذلك يمكن أن نقول بأن هناك طريقاً ثالثاً يغنينا عن القياس في الأسباب بحيث إذا قلنا به استغنينا عن القياس في الأسباب، ألا وهو ما يتعلق بإثبات المعنى الأعم من طريق التعليل، فإذا أوجدنا دليلاً يدل على أن العلة هي الوصف الأعلى حينئذ لم نحتج إلى القياس، فإذا أثبت أن الوصف هو العلة فكيف تجعل العلة هي الوصف الآخر؟

طالب:...

الشيخ: هناك تنقيح المناط توسيع الحكم بناء على فهم التعليل من النص بينما الحكمة علقت الحكم بالمعنى المقصود من الشارع.

طالب:...

الشيخ: أنت هنا تثبت أن الوصف معلق بالغضب، ثم بعد ذلك تقول مقصود الشارع أعلى من ذلك، وفي تنقيح المناط تقول الفرق بينهما أن الوصف جرى ذكره في تنقيح المناط بدون قصد لها أما تعليل الحكمة فالوصف ذكر مقصودًا، قال في نهار رمضان أو قال جامع هذا لم يقوله النبي ﷺ ولم يقصده وإنما فهمنا التعليل منه، بينما في كلمة "وهو غضبان" قاله النبي ﷺ وكان يقصده، فحينئذ ما تقول هذا من تنقيح المناط.

طالب: ...

الشيخ: هذا كله يجيء كثير ممن يأتي بالكلام في المقاصد وقد ينفي بعض الأحكام يتعلق به هذا البحث، وأنا أعطيكم أمثلة: نهى النبي ﷺ عن البول في المستحم، فيأتي بعض الأشخاص وينظر للحكمة ويقول الحكمة لئلا يتأذى أو يصل شيء من النجاسة إلى البدن، وهذا إنما يكون فيما إذا كان هناك طين وتراب وأما إذا كان مبلطًا فإنه لا يأخذ حكمه فالتفت إلى الحكمة ومثله أيضًا: يعني هناك أمثلة كثيرًا، مثلًا، فالنظر في مثل هذه المسائل لم يأتينا شخص، حتى في بعض الأوصاف التي لا يصح تعليق الأحكام بها وبحث هذا عادة يكون في المقاصد.

طالب: ...

الشيخ: هو قياس في الحدود وقياس في الأسباب.

طالب: ...

الشيخ: لا مجموع الأمرين، هنا علقنا أكان الحكم معلقًا بالوصف الأول فألحقنا الوصف الثاني به فكان قياسًا في السبب، وكونه في الحدود هذا قياس في الحدود.

الملف الصوتي المائة والستة:

مسألة: [في جريان القياس في النفي]

والنفي على ضربين:

طارئ، كبراءة الذمة من الدَّين.

فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة، كالإثبات.

ونفي أصلي:

وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل.

فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد.

لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل، هو: استصحاب الحال، والله أعلم.

الأحكام الشرعية التي يراد إثباتها بواسطة القياس على نوعين:

النوع الأول: أحكام مثبتة، وهذه الأحكام الثبوتية يجوز إثباتها بالقياس عند كل من يقول بحجية القياس،

والنوع الثاني من الأحكام: أحكام النفي التي لا تشتمل على إثبات وإنما تشتمل على نفي الحكم وعدم إثباته، **وهذه على قسمين:**

القسم الأول: النفي الطارئ والمراد به: رفع حكم بعد ثبوته، **ومن أمثلة هذا**: ما لو جاء الشرع بإثبات حكم عند وجود وصف ثم جاءنا دليل يدل على ارتفاع الحكم عند وجود مانع فنُلحق به ما يماثله، ومن أمثلة هذا: أن الشرع جاء برفع أو بنفي وجوب الصلاة على المجنون أو على من طرأ عليه الجنون، فقاس الجمهور عليه المغمى عليه وقالوا: بأن الحكم هنا هو وجوب الصلاة يمكن نفيه في حق المغمى عليه بقياسه على المجنون فهذا نفي طارئ.

وقول المؤلف: "**كبراءة الذمة من الدين**" هذا استدلال من المؤلف على جواز إثبات النفي الطارئ بواسطة القياس، وهو مثال للنفي الطارئ، ولا فرق في إثبات النفي الطارئ بين قياس العلة وقياس الدلالة، والعلة سابقة للمعلول والدلالة قد تكون لاحقة للمدلول، ومن أمثلة الدلالة: دلالة الدخان على النار.

وقول المؤلف: "**كالإثبات**" هذا استدلال منه، ومعناها: أنه كما جاز إثبات الحكم الشرعي بواسطة قياس العلة وقياس الدلالة جاز تقرير النفي الطارئ بهما.

والمسألة الثانية في النفي الأصلي، والمراد بالمسألة: تقرير هل يجوز إثبات النفي الأصلي بواسطة القياس أو لا يجوز ذلك، المراد بالنفي الأصلي: نفي تعلق الأحكام بالذمة، ويستعمل لنفي الواجبات كما في براءة الذمة، ويستعمل في نفي التحريم كما في استصحاب الإباحة الأصلية، والنفي الأصلي يصح إثباته بالاستصحاب بالاتفاق، وإنما الخلاف في إثباته بواسطة القياس.

ومنشأ الخلاف في المسألة من ثلاثة أشياء:

أولها: هل النفي الأصلي ثابت بواسطة الشرع أو بواسطة العقل؟، وقد تقدمت معنا هذه المسألة في باب الإباحة وهي مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، فالأشاعرة يرون أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع؛ لأن العقل لا يثبت الأحكام عندهم، بينما المعتزلة يرون إمكانية إثبات الحكم الأصلي بواسطة العقل، فعلى القول الثاني: لا يمكن إثبات النفي الأصلي بواسطة الشرع؛ لأن ثبوته متقرر بالعقل قبل ورود الشرع.

والمنشأ الثاني الذي نشأ منه هذا الخلاف: هو مسألة هل العلة مؤثرة في المعلول أو غير مؤثرة، فعند المعتزلة أن العلل مؤثرة، وبالتالي لا يمكن أن يتقدم القياس الشرعي النفي الأصلي؛ لعدم إمكان تأثيره فيه، وعند الأشاعرة العلل الشرعية أمارات والأمارة لا يلزم أن تكون متقدمة على مدلولها بخلاف المؤثرات.

والمسألة الثالثة هي مسألة: هل الإباحة حكم شرعي أو هي حكم عقلي؟، عند الكعبي أنها حكم عقلي، وعلى ذلك لا يمكن إثباتها بواسطة قياس شرعي.

وهناك منشأ رابع وهو: هل يصح توارد دليلين على مدلول واحد خصوصا مع اختلاف نوعهما حيث يكون أحدهما شرعياً والآخر عقلياً أو لا يصح ذلك؟ الجماهير يرون إمكانية تعاضد الأدلة على مدلول واحد وإن اختلفت أنواعها، وعلى ذلك يمكن إثبات النفي الأصلي بواسطة الاستصحاب وبواسطة القياس.

وبناءً على ما سبق فالعلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: أنه لا يصح إثبات النفي الأصلي بواسطة القياس الشرعي، وقال به كثير من الأشاعرة، "يعني هو مقتضى مذهبهم القول بالجواز؛ لأن الحكم الشرعي عندهم قديم -الخطاب الشرعي- قديم فلا يمتنع أن يكون إثباته بواسطة إثبات النفي الأصلي بواسطة القياس الشرعي، لكن هذا لا يجري مع قواعد مذهبهم من هذه الجهة لكنهم هنا قالوا بناءً على مآخذ منشأ الخلاف السابقة".

والقول الثاني: يقول بصحة تقرير حكم النفي الأصلي بواسطة القياس الشرعي.

والقول الثالث: التفريق بين قياس العلة وقياس الدلالة، بحيث يمكن إثبات النفي الأصلي بواسطة قياس الدلالة؛ لأن الدلالة قد تتأخر عن المدلول بخلاف قياس العلة فإن العلة لابد أن تكون متقدمة على المعلول، وهذا هو اختيار المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ، وبناءً على ما قُرر سابقاً من كون النفي الأصلي ثابت بالشرع، وأنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع، نقول: بأنه يصح إثبات النفي الأصلي بواسطة القياس، وقول المؤلف هنا بأن النفي الأصلي هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع مبني على القول بأن النفي الأصلي لا يثبت بالشرع وإنما يثبت بالعقل، وقد صرح فيه بقوله: "وهو منفي باستصحاب موجب العقل" قوله: "فهو منفي" يعني وجوب الصلاة السادسة، فلا يجري فيه قياس العلة ـ "لا يجري فيه" يعني في النفي الأصلي؛ لأنه لا موجِب له قبل ورود السمع أو لأنه لا موجَب يعني لا أثر للقياس قبل ورود الشرع فليس النفي الأصلي بحكم شرعي وإنما هو حكم عقلي عند من يقول بذلك.

الغزالي أطال في البحث في المسألة كثيراً، قال المؤلف: اختلفوا في أن النفي الأصلي هل يعرف بالقياس، ونعني بالنفي الأصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، والمختار أنه يجري في قياس الدلالة لا قياس العلة، وقياس الدلالة أن يستدل في انتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل وإلا فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغنياً عن الاستدلال بالنظر، أما قياس العلة فلا يجري؛ لأن الصلاة السادسة وصوم رمضان انتفى وجوبهما؛ لأنه لا موجب لهما كما كان قبل ورود الشرع وليس ذلك حكماً حادثاً سمعيا حتى تطلب له علة شرعية بل ليس ذلك من أحكام الشرع بل هو نفي لحكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد فحدوث العالم له سبب وهو إرادة الصانع، أما عدمه في الأزل فلم تكن له علة إذا هو أحيل على إرادة الله تعالى لوجب أن ينقلب موجوداً لو قدرنا عدم المريد والإرادة، كما أن الإرادة لو قدرنا انتفائها لانتفى وجود العالم في وقت حدوثه، فإذا لم يقبل انتفائه الأصلي حكماً شرعيا على التحقيق لم يثبت بعلة سمعية، أما النفي الطارئ كبراءة الذمة عن الدين فهو حكم شرعي يفتقر إلى علة فيجري فيه قياس العلة" تلاحظ كلام العلامة الغزالي يتنافى مع أصول مذاهب الأشاعرة في قولهم بأن الخطاب الشارع قديم.

فصل: [في قوادح العلة]

قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالًا:

الاستفسار –وفساد الاعتبار –وفساد الوضع –والمنع –والتقسيم –والمطالبة –والنقض– والقول بالموجب– والقلب– وعدم التأثير –والمعارضة– والتركيب

أورد المؤلف في هذا الفصل مبدأ الاعتراضات على الاستدلال بالدليل القياسي، وهذه الاعتراضات ليس ورودها خاصاً بالقياس بل هي ترد على الاستدلال بجميع الأدلة، وإنما ذكرها المؤلف في باب القياس ولم يذكرها في غيره؛ لأن الاعتراضات الواردة على القياس أكثر، ولأن غالب ما يرد على غير القياس من الاعتراضات يرد على الاستدلال بالقياس، وبعض أهل العلم يجعل الاعتراضات في فن مستقل يسمونه الجدل أو الجدل الفقهي.

وقد اختلف العلماء في اسمها: فسماه طائفة: (الأسئلة)؛ لأنها مناقشات ترد على الاستدلال بالقياس، ولأن منها مالا يمكن اعتباره اعتراضا، مثل: الاستفسار.

بينما سماها آخرون: (الاعتراضات)، بناءً على أن المعترض يقف في وجه المستدل ويورد إشكالاً لا يمكنه من إتمام الاستدلال حتى يجيب عن ذلك الاعتراض.

بينما سماه آخرون: (القوادح).

والأسئلة التي يمكن إيرادها خمسة أنواع: سؤال عن المذهب، وسؤال عن دليل المذهب، وسؤال عن وجه الاستدلال، وسؤال على جهة الاعتراض، والقسم الخامس السؤال عن حقيقة المذهب، وإن لم يكن الخامس مشهوراً عند الجدليين، وغالب مباحث الأصول يستفيد منها الناظر والمناظر إلا هذا المذهب فإنه خاص بالمناظر فقط، ولهذا ذهب طوائف إلى عدم اعتبار هذا المبحث من الأصول؛ لأنه لا يستفيد منه المجتهد الناظر.

وقد اختلف العلماء في تعداد الأسئلة ورأى المؤلف أنها اثنا عشر سؤالاً، وأوصلها بعضهم إلى ثمانٍ وعشرين سؤالاً، بينما اقتصر بعضهم على أربعة أو ستة، ومنشأ هذا إلى التداخل بين الأسئلة، فمثلاً: سؤال المنع يجعله الأكثر سؤالاً واحداً بينما يقسمه آخرون إلى أربعة أسئلة، وقد ذكر المؤلف هنا عدداً من أنواع

الأسئلة، ولكنه عند التفصيل خالف ما ذكره هنا في مقدمة المبحث، فعند التفصيل ذكر فساد الاعتبار، وذكر هنا سؤال الفرق ولم يذكره في التفصيل، وذلك أن سؤال الفرق نوع من أنواع سؤال المعارضة، وسيأتي تفصيل هذه الأسئلة فيما يأتي ـ بإذن الله عز وجل ..

ومن المعلوم أن هذه الأسئلة تتطلب أن يكون هناك مستدل يورد الدليل القياسي، وأن يكون هناك معترض، ويترتب عليه: أن المسائل يكون فيها استدلال أولاً وهو إيراد الدليل القياسي، ثم يكون هناك اعتراض على السؤال على القياس الذي هو السؤال، ثم يكون هناك جواب عنه.

السؤال الأول: الاستفسار

أما الاستفسار: فيتوجه على المجمل.

وعلى المعترض إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك.

وجوابه: منع تعدد الاحتمال، أو بترجيح أحدهما.

هذا هو السؤال الأول من أسئلة القياس سؤال الاستفسار، **والمراد بالاستفسار**: طلب توضيح المراد بلفظ المستدل، مأخوذ من الفسر الذي من أصوله التفسير، **وسؤال الاستفسار على نوعين**:

النوع الأول: الاستفسار عن اللفظ الغريب، ومن أمثلة ذلك:

ما لو قال المستدل: مُنع من أكل صيد الذئب فيمنع من أكل صيد القسورة.

فيقول المعترض: ما المراد بالقسورة؟

وجواب هذا النوع من أنواع الاستفسار: بتوضيح المراد، وجماهير أهل العلم على قبول جواب الاستفسار عن الغرابة؛ لأنه لا يمكن أن يثبت الحكم عند المعترض إلا بمعرفته معاني ألفاظ الدليل، وعلى ذلك يلزم المستدل الجواب عن هذا السؤال، وقال طائفة: بأن الاستفسار عن الغرابة غير مقبول؛ لأن المعترض يمكنه معرفة معاني لفظ المستدل من غير اعتراض، وهناك قول يقول: بأن الاستفسار عن الغرابة يُقبل إذا كان في غير الفرع ولا يقبل في الفرع وذلك؛ لأن المسألة المبحوثة التي هي محل المناظرة هي: مسألة الفرع، فلا ينبغي أن ينازعه في معناها، أو يدعي عدم علمه بمعنى المسألة التي يريد أن يتناظر مع المستدل فيها، إذاً الجواب عن النوع الأول يكون ببيان المراد من اللفظ، وتوضيح معناه.

النوع الثاني: الاستفسار عن اللفظ المحتمل، وشرطه أن يكون لفظ المستدل يحتمل عدداً من الاحتمالات، ويسأله المعترض عن مقصوده بلفظه، من أمثلة ذلك:

ما لو قال: يجوز له الشرب من عينه كما جاز له الشرب من قربته، فيسأله عن مقصوده بلفظ العين؛ لأنه متردد بين عدد من المعاني.

في موقف المعترض هناك مسألتان:

المسألة الأولى: هل يلزم المعترض تعداد الاحتمالات الواردة على لفظ المستدل أو لا يلزمه ذلك، والجمهور على أنه يلزمه ذلك، إذ لو قدر أنه لم يورد الاحتمالات لأمكن الجواب عنه بأن اللفظ لا يحتمل إلا أحد المعاني، إلا إذا كانت الاحتمالات مشهورة وبالتالي لا يلزم المعترض إيراد هذه الاحتمالات.

والمسألة الثانية: هل يجب على المعترض بيان أن الاحتمالات متساوية في ورودها على كلام المستدل أو لا يلزمه ذلك؟ وقال طائفة: يلزمه، إذ لو قدر عدم التساوي بين الاحتمالات فإنه يجب على المعترض حمل اللفظ على الاحتمال الأظهر، قالوا: ولأنه لو فتح الباب بإيراد الاحتمالات غير المتساوية لتشعب الكلام وما من لفظ إلا يرد عليه احتمالات، والجمهور: على عدم وجوب بيان المساواة بين المعاني المحتملة على المعترض، وقد علله المؤلف: "بأنه ليس في وسعه بيان التساوي"، وآخرون قالوا: بأنه لا يلزم عليه التطويل في الكلام عند الجواب عنه وبه يتضح المراد، ويتمكن المعترض من إيراد بقية الاعتراضات عليه، وعلى ذلك قالوا: بأن الإلزام للمعترض ببيان المساواة بين الاحتمالات لا يحقق مقصودا ولا يوصل المناظرة إلى هدفها.

وجواب هذا السؤال يكون بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: منع تعدد الاحتمال، بحيث يقول المستدل لفظي لا يحتمل إلا أحد هذه المعاني، إما بالنظر للأصل اللغوي، أو المعنى الشرعي، أو وجود القرينة، ومن أمثلته في قوله: "جاز له الشرب من عينه"، فإن المعترض لما قال: لفظ العين يحتمل الباصرة والجارية، فإن المستدل يمكنه أن يقول لفظي لا يحتمل الباصرة؛ لأنه لا يشرب منها فهذه قرينة.

والجواب الثاني: بالتسليم باحتمال اللفظ للمعاني التي ذكرها المعترض مع ترجيح أحد هذه المعاني، ومن أمثلته: ما لو تردد لفظه لفظ المستدل بين معنى حقيقي ومعنى مجازي، فإن المعنى الحقيقي يرجع إلى المعنى المجازي.

والجواب الثالث: ببيان شمول اللفظ لجميع الاحتمالات، كما لو قال المستدل: دية النصرانية على النصف من دية النصراني كما أن المسلمة على النصف، فيقول المعترض: هل تريد بالأنثى الصغيرة أو الكبيرة فيكون الجواب لفظ شامل للجميع.

طالب: ...

الشيخ: الاستفسار لا يمكن إثبات الحكم إلا بتوضيح المراد، فلذلك أورد في الاعتراضات باعتبار أنه لا يمكن للمستدل أن يصل إلى الحكم إلا بعد زوال هذا الإِشكال.

طالب: ...

الشيخ: هذا ليس باعتراض؛ لأن البحث هنا في النظر في الأدلة خصوصًا أدلة قياسية، والعامي لا مدخل له في ذلك، ولا مدخل له في المناظرات فبالتالي لا يدخل هنا، العامي يسأل عن حكم فقهي فبالتالي لا يسأل عن دليل ولا يسأل عن وجه الاستدلال وليس له قدرة في ذلك، ما يدخل معنا استفسار العامي؛ لأنه ليس له قيمة، الكلام في أهل الاستدلال.

طالب: ...

الشيخ: كيف ينقلب هو يقول فسر لي لفظك، هو عند بيان تعدد الاحتمالات هذا إثبات لوجود داعي للاستفسار، هذا يلزم خصوصًا عند السؤال عن تعدد الاحتمالات، أما تساويها فقد يتوجه لما ذكرت لكونه ينقلب إلى كونه مستدلًا على إثبات التساوي بين الاحتمالات، ولذلك ذهب الجمهور إلى عدم إلزامه لذلك.

الملف الصوتي المائة والسبعة:

السؤال الثاني: فساد الاعتبار

وهو أن يقول هذا قياس يخالف نصاً ويكون باطلاً؛ فإن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد أخّر معاذ -رضي الله عنه- العمل به عن السنة، وصوبه النبي -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- والجواب من وجهين:

أحدهما: أن يبين عدم المعارضة.

والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

هذا هو السؤال الثاني من الأسئلة الواردة على الاستدلال بدليل القياس، وهو سؤال عظيم الأثر، كبير النفع، ويدل على تقديم النصوص والإجماع على الرأي والقياس، سُمي بهذا الاسم (فساد الاعتبار)؛ لأن المستدل قد وضع لقياسه مكانةً ومنزلةً واعتباراً، لكن هذا الاعتبار والمنزلة اعتبار فاسد؛ لمخالفته للنص والإجماع.

والمراد بفساد الاعتبار: بيان المعترض أن قياس المستدل قياسٌ مخالف للنص أو الإجماع، ومن ثَمّ لا يجوز اعتباره ولا الاستدلال به.

وموقف المعترض: أن يبيّن مخالفة القياس للنص أو للإجماع، مما يلزم منه أن يكون قياس المستدل قياساً فاسد الاعتبار لا يجوز بناء الأحكام عليه، والدليل على أن الأقيسة المخالفة للنصوص والإجماع غير معتبرة، ولا يجوز الاستدلال بها **من وجهين:**

الوجه الأول: إجماع الصحابة على تقديم النصوص والإجماعات على القياس، ويدل على ذلك أنهم عند حصول الوقائع لا ينتقلون لطلب القياس إلا بعد يأسهم من طلب الأدلة كتاباً وسنةً وإجماعاً.

والدليل الثاني: حديث معاذ -عندما سأله النبي ﷺ-: "بمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي".

ومن أنواع الاجتهاد بالرأي القياس، فجعله في المرتبة الثالثة بعد الاستدلال بالنص كتاباً وسنة.

ومن أمثلة هذا الاعتراض:

ما لو قال المستدل: غسل النجاسات لا تشترط له النية، فيُلحق به الوضوء والاغتسال.

ويقول المعترض: قياسك هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفته لقول النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيّات وإنما لكل امرئٍ ما نوى".

مثالٌ آخر: لو قال مستدل: ترك التسمية نسياناً لا يؤثر، كما لو ترك واجباً في الصلاة نسياناً.

فيقول المعترض: هذا قياسٌ فاسد الاعتبار؛ لمعارضته لقول الله -عَجَّلَ-: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾.

وأما عن موقف المستدل في الجواب عن سؤال فساد الاعتبار، يمكنه أن يُجيب بأحد ثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: بالقول بعدم حجّية الدليل المعارض للقياس، إما لضعفه أو لعدم قيام الدليل على حجيته (الأول: كالحديث الضعيف، والثاني: كالإجماع السكوتي عند من يقول بعدم حجيته).

من أمثلة ذلك: ما لو قال قائلٌ: نوم العصر جائز كنومة القائلة!

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لمخالفته لحديث: "من نام بعد العصر فاختبل عقله فلا يلومنّ إلا نفسه".

فيقول المستدل: هذا حديث ضعيف الإسناد، فلا يصح معارضة القياس به.

الجواب الثاني: أن يبيّن المستدل عدم وجود معارضة بين القياس والنص أو الإجماع.

ومن أمثلة ذلك: ما لو قال المستدل: لا يصح للرجل أن يغسل زوجته بعد وفاتها كالأجنبية.

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ فإن الصحابة أقرّوا علياً على تغسيل فاطمة، ولم ينكره أحد!

فيقول المستدل: في الجواب الأول: الإجماع السكوتي ليس بحجة، في الجواب الثاني: هذا خاصٌ بعليّ؛ لأنها زوجته في الدنيا والآخرة بخلاف غيره.

والجواب الثالث: أن يسلّم بصحة الدليل المعارض، وبوجود المعارضة لكن يدّعي أن القياس يُقدم، كما لو عارض المعترض قياس المستدل بخبر آحاد، فيقول المستدل: القياس يقدم على خبر الواحد عندي.

ومثاله: قال المستدل الحنفي: لا ينتقض الوضوء بمس الذكر؛ كمسّ بقية البدن.

فيقول المعترض: هذا مخالف لحديث: "من مسّ ذكره فليتوضأ" فيكون قياساً فاسد الاعتبار.

فيقول المستدل: هذا خبر واحد والقياس يقدم عليه.

وفساد الاعتبار يجعله طائفة من أهل العلم من سؤال المعارضة؛ لأنه يعارض قياس المستدل بدليلٍ آخر، كما سيذكره المؤلف في مبحث المعارضة في الفرع.

السؤال الثالث: فساد الوضع

وهو أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلّة نقيضه.

مثاله: ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضي، فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن يدفع قول الخصم إنه يقتضي نقيض ذلك.

الثاني: أن يُسلّم ذلك، ويبيّن أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وفقه يجب تقديماً؛ لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فإن ذكر الخصم لما أصلًا يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة.

ذكر المؤلف هنا السؤال الثالث وهو سؤال فساد الوضع.

والمراد به: جعل القياس على هيئةٍ ووضع فاسد، **خلاصته**: أن يبيّن المعترض أن الحكم الناتج في قياس المستدل يخالف مقتضى العلة.

وله أنواع عديدة منها: أن يدّعي أن العلة تقتضي التخفيف، والحكم تشديد أو العكس.

ومن أمثلته: ما لو قال: تجب الكفارة على القاتل عمداً قياساً على المخطئ؛ لأن المقصود بالكفارة التخفيف.

ويقول المعترض: قياسك فاسد الوضع؛ لأن كون القتل خطأً يستدعي التشديد لا التخفيف.

ومن أنواعه: استخراج الصحة من عدم الصحة –كما ذكر المؤلف هنا– فإن العلماء قد اختلفوا في عقد النكاح هل يختص بلفظ التزويج والإنكاح كما قال الشافعي وأحمد، أو يمكن انعقاده بأي لفظ يدل عليه كما قال أبو حنيفة ومالك.

مثاله: ما لو قال الأبُ للخاطب: وهبتك ابنتي! فعند الشافعي وأحمد لا ينعقد النكاح، وعند أبي حنيفة ومالك ينعقد.

قال المبطلون: نقيس عقد النكاح بلفظ الهبة على الإجارة؛ فإن الإجارة يمكن أن تنعقد بألفاظ متعددة. منها لفظ الهبة، ومنها لفظ البيع، صحّ أن ينعقد بالهبة، لكن النكاح يغاير عقد الإجارة.

قال المؤلف مثاله: **(ما لو قال الشافعي والحنبلي في النكاح بلفظ الهبة)** لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح مثل: البيع. **(فلا ينعقد به عقد النكاح كالإجارة)** فإنه لو قال: أجرتك ابنتي! لم ينعقد النكاح، لماذا؟ لأن لفظ الإجارة ينعقد به البيع، ينعقد به المغارسة والمزارعة، فلا ينعقد به النكاح فهكذا لفظ الهبة.

عندنا الأصل: لفظ الاجارة، والفرع: لفظ الهبة، والعلة: ينعقد به غير النكاح، والحكم: لا ينعقد به النكاح، يقال له العلة "إثبات" ينعقد به غير النكاح، والحكم "نفي" فلا ينعقد به النكاح، ولا يعقل أن يؤخذ النفي من الإثبات! كونه ينعقد به غير النكاح يدل على أن النكاح ينعقد به لا العكس.

ويمكن أن يُجاب عن سؤال فساد الوضع بأجوبة:

أولها: أن يقول: علّتي تقتضي حكمي لا نقيضه.

الجواب الثاني: أن يقول: العلة تقتضي الحكمين حكمي ونقضيه، لكن اقتضاءها لحكمي أرجح وأقوى، ويُقيم الدليل على هذا الرجحان.

ومن أمثلته: في قولهم: "في القتل العمد وجوب الكفارة فيه" أن يُقال: الشرع يتطلع للتخفيف عن المكلفين، وإزالة الإثم عنهم، وحينئذ فعظم الذنب لا يتنافى مع وجوب الكفارة، ومطالبة الفاعل بالتوبة.

الجواب الثاني: أن يقول: صحيح أن العلة تقتضي حكمي وحكمك؛ لكن اقتضاءها لحكمي بإيجاب الكفارة أقوى، ويقيم الدليل على ذلك.

بقي هنا مسألة وهي: لو ذكر الخصم -المعترض-مسألة أخرى، وجد فيها المعنى -العلة-، ووجد أنه يدل على حكم المعترض لا حكم المستدل، فحينئذ يكون هذا من سؤال المعارضة، كأنه عارض أصله بأصلٍ آخر؛ لأنه عارض المستدل بإيراد أصل آخر، وهذا يسمى المعارضة في الأصل.

السؤال الرابع: المنع

ومواقعه أربعة: منع الحكم من أصل، ومنع وجود ما يدعيه علةً، ومنع قوله علة، ومنع وجوده في الفرع.

وقد اختلف في انقطاع الموصل عند توجّه منع الحكم في الأصل، والصحيح أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه.

الثاني: منع وجود ما يدّعيه علةً في الأصل، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته، إن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعياً فبدليلٍ شرعيّ، وقد يقدر على ذكر بإثبات أُثر أو أمر يُلازمه.

الثالث: منع كونه علةً، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها.

الرابع: منع وجود ما ادعاه علة في الفرع، ولابد ببيان ذلك بطريقه.

هذا هو السؤال الرابع من أسئلة القياس: المنع.

والمراد به: عدم التسليم بصحة كلام المستدل، وهو من أقوى الأسئلة وأشهرها.

والمنع -سؤال المنع- أربعة أنواع:

النوع الأول: منع حكم الأصل، **ومن أمثلته:** ما لو قال: المخدرات حرامٌ قياساً على الخمر بجامع الإسكار أو تغييب العقل.

فيقول المعترض: أما حكم الأصل فالخمر ليست حراماً -هذا على جهة التمثيل-.

ومنع الحكم في الأصل قد يكون من باب المكابرة، فبالتالي لا يُعد المستدل منقطعاً، وقد يكون منع حكم الأصل ليس على جهة المكابرة، وإنما منعه بناءً على مذهبه أو مذهب إمامه، ففي هذه الحال هل يعد المستدل منقطعاً أو لا؟

قال طائفة: يُعد منقطعاً؛ لأنه سينتقل من الكلام عن حكم الفرع إلى الكلام عن حكم الأصل، فبالتالي يعد تطويلاً للكلام ونشرًا له، وانتقالاً من مسألة إلى أخرى، وقد تتسلسل المسائل فيطول الكلام.

وقال طائفة: بأن المستدل لا ينقطع بذلك كما هو مذهب المؤلف، ومرادهم بذلك: ما إذا كان المنع غير مشتهر غير معلوم، ويمكن للمستدل أن يجيب عن هذا النوع بإيراد الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل، فيقول في المثال السابق: ويدل عليه قول الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾.

والنوع الثاني: منع وجود العلة في الأصل، **والمراد به**: أن يقول الوصف الذي ادعيت أنه علة لا يوجد في الأصل، فبالتالي لا يصح قياسك، ولا يصح أن تجعل هذا الوصف علة، كما لو قال في المثال السابق: "الخمر ليست مسكرة" أو "الخمر لا تغيّب العقل".

والجواب عن هذا الاعتراض من خمسة أوجه:

قد يكون بإثبات وجود الوصف في الأصل بطريق العقل، وقد يكون بطريق الحس، وقد يكون بدليل الشرع، وقد يكون بإثبات وجود أثره أو ملازمه، **من أمثلة ذلك:**

قال المستدل: القتل بالمثقّل يوجب القود كالمحدد؛ لأنه قتلُ عمدٍ عدوان.

فيقول المعترض: أمنع كون القتل بالمحدد قتل عمد عدوان.

فيقول المستدل: أما كونه قتلاً فنعلمه بواسطة الحس؛ لأن روحه قد زهقت، وأما كونه عمدًا فنعلمه بالعقل، أن يقصده بآلة تقتل غالباً إلا وهو يتعمد ذلك، وأما كونه عدوانًا فبدليل الشرع؛ لأن الشرع منع هذا النوع من القتل، وقد يكون إثبات وجود الوصف في الأصل بواسطة إثبات ملازمة أو إثبات أثره، كما لو قال: شرب الخمر ليس فيه وصف الإسكار!

فيقول: انظر إلى أثره عليه كيف يتصرف تصرفات المجانين، أو يقول: شمّ رائحته؛ فرائحة الشراب المزيل للعقل موجودة فيه.

والنوع الثالث من أنواع المنع: منع كون الوصف علّة، في المثال السابق قال "الإسكار ليس علة التحريم"

والجواب عن ذلك: بإقامة الدليل على أن الوصف علة، قد تقدم عند المؤلف ذكر مسالك التعليل المرادة هنا، فقد يكون بواسطة النص الصريح، قد يكون بواسطة الإيماء والإشارة، وقد يكون بواسطة الإجماع، وقد يكون بواسطة الطرائق العقلية كالمناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران.

النوع الرابع من أنواع المنع: منع وجود الوصف في الفرع، **من أمثلته:** ما لو قال: المخدرات ليست مسكرة!

وطريق الجواب عن هذا السؤال هو نفس طريق الجواب عن النوع الثاني من أنواع المنع، قد يكون بالحس، وقد يكون بالعقل، وقد يكون بالشرع، وقد يكون بالأثر، وقد يكون بالملازم، كما في قوله "القتل بالمثقّل قتل عمدٍ عدوان، فيثبت به القصاص كالقتل بالمحدد"

فيقول المعترض: القتل بالمثقّل ليس قتل عمد عدوان.

كيف يجيب؟ وأما كونه قتله فمعلوم بالحس، وأما كونه عمدًا فمعلوم بالعقل، وأما كونه عدواناً فمعلوم بالشرع، وقد يُثبته بواسطة أثره أو ملازمه

هذا خلاصة ما يتعلق بالمنع، وهو من أكثر الأسئلة ورودًا.

طالب: .....

الشيخ: قول المؤلف منع حكم الأصل، وأنه لا يعد انقطاعًا، وقد تقدم ذلك ذكره في شروط الأصل.

ذكر الطالب شروط الأصل.

الشيخ: فهنا ذكر أن ثبوت الاصل قد يكون بواسطة إجماع، وقد يكون بالنص، وقد يكون بالاتفاق عليه بين الخصمين، وقد يكون بالقياس ولم يختر المؤلف الطريق الرابع، فهنا إذا منع حكم الأصل هل يعد منقطعا؟

نقول إذا كان منصوصًا عليه أو متفقًا عليه أو مجمعًا عليه، فحينئذٍ لا يلتفت إلى منعه، بخلاف إذا لو كان لم توجد به هذه الأمور الثلاثة.

طالب: ...

الشيخ: قال: كتب عليكم الصيام، قال الحنفية يصح الصيام دون تبييت النية، فقاسه على مالا يشترط فيه النية مثل غسل النجاسات فيعترض المعترض بأن هذا مخالف لحديث" لا صيام لمن لم يبيت النية".

فيجيب المستدل: بأن قياسي معتضد بالآية التي في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام، ولم يذكر فيها النية.

طالب: ...

الشيخ: لا التركيب سؤال مستقل، التركيب عبارة عن القرن بين مذهبين حيث إن ساعده على اعتراضه لم يثبت القياس، وإن لم يساعده اختار مذهبا آخر، فالتركيب مركب من سؤالين منع ثم معارضه.

والتركيب على قسمين: تركيب الوصف وتركيب الأصل، فتركيب الأصل: مبني على استناد الحكم على علة أخرى، فإن وافقه لم يثبت له القياس، وإن لم يوافقه منع حكم الأصل، وهو مركب من سؤالين معارضة ومنع.

الملف الصوتي المائة والثمانية:

السؤال الخامس: التقسيم

وحقه أن يقدم على المطالبة إذ فيه منع، والمطالبة تسليم محض، والمنع بعد التسليم غير مقبول، إذ هو رجوع عما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل لأنه اعتراف بما أنكر ويقبل لأنه عليه.

والإنكار بعد الاعتراف له؛ فلا يقبل.

ويشترط لصحته شرطان:

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسما إلى ما يُمنع ويُسلّم.

فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما أورده المستدل فلا يصح؛

لأنه يمهد لنفسه شيءً ثم يوجه الاعتراض فحينئذ يكون مناظرًا مع نفسه لا مع خصمه.

الثاني: أن يكون حاصرًا لجميع الأقسام؛ فإنه إذا لم يكن حاصر فللمستدل أن يبين أن مراده غير ما عينه المعترض بالذكر،

فعند ذلك يندفع.

وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عنيت به هذا المحتمل والمسلم والمطالبة متوجهة،

وإن عنيت به ما عداه فممنوع.

وذكر قوم أن من شرط صحته أن يكون الاحتمال في الأقسام على سواء، ولكن يكفيه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة لكونه غير مخذول عنه.

وانه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في محتمل إما بحكم الوضع وإما بحكم العرف وإما بقرينة وجدت فسد التقسيم.

قال: ولو لم يكن اللفظ مشهورا في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض:

سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة، صح تقسيمه.

فإنّ شرطه تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضا فيلزم أيضا أن يكون ظاهرا في الاحتمال الذي عنيته ضرورة لفظ الاشتراك فإنه على خلاف الأصل.

ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط؛ إذ لا حجر على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله وإن كان الظاهر خلافه.

فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به.

وجواب التقسيم من حيث الجدل بدفع انقسام الكلام، أو بيان ظهور أحد الاحتمالين، أو ببيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة.

وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على بطلان المنع واختيار القسم المسلم، فالأحسن اختيار قسم المسلم لأنه يستغني عن الدلالة على بطلان المنع.

وإن اختار القسم الآخر، جاز فإن في تقدير للفقه،

وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليختره.

هذا سؤال آخر من الأسئلة الواردة على أسئلة القياس وسؤال التقسيم.

المراد بالتقسيم: بيان المعترض أن كلام المستدل يحتمل معنيين؛ أحدهما ممنوع فلا يمكن للمستدل أن يستدل به، والثاني مسلم لكنه لا يفيد المستدل.

والكلام في التقسيم بعد ذكر تعريفه فيه مسائل:

المسألة الأولى: في موطنه من الأسئلة وهل حقه أن يقدم أو يؤخر؟

ومن ذلك المقارنة بينه وبين سؤال المطالبة.

المراد بسؤال المطالبة: مطالبة المعترض للمستدل بإقامة الدليل على أن الوصف علة.

وكما تقدم أن التقسيم فيه منع: وقد يكون المنع بحكم الأصل، وقد يكون المنع لوجود الوصف في الأصل، وقد يكون المنع لكون الوصف علة، وقد يكون المنع لوجود العلة في الفرع، وعلى ذلك فحق التقسيم أن يتقدم؛ لأنه يلزم من سؤال المطالبة التي هي: مطالبة المعترض للمستدل بذكر الدليل على علية الوصف التسليم بحكم الأصل، والتسليم بوجود الوصف في الأصل.

ومن المتقرر أن المرء إذا سلم بشيء لم يحق له أن يمنع منه بعد ذلك، بخلاف العكس فإنني قد أمنع من الشيء ثم أسلم به.

وقد علل المؤلف ذلك بأن المنع إنكار بعد الاعتراف، فحينئذ لا يقبل هذا الإنكار؛ لأنه يكذب نفسه – لأنه المستفيد من هذا التكذيب– بخلاف العكس، فإن التسليم بعد المنع مقبول؛ لأنه رجوع عن إنكاره السابق، فيقبل هذا التسليم بعد المنع لأنه عليه.

المسألة الثانية: متعلقة بموقف المعترض.

المسألة الأولى: هي المقارنة بين سؤال التقسيم وغيره من الأسئلة وهي من موقف المعترض، كذلك من موقف المعترض:

شروط صحة سؤال التقسيم، وفيه ثلاثة شروط: اثنان متفق عليها، وواحد مختلف فيه.

قبل أن نأتي للشروط يمكن أن نورد دليلا أو مثالا لسؤال التقسيم:

لو قال المستدل: التيمم يشترط له النية، فنقيس عليه الوضوء،

فيقول المعترض: أورد سؤال التقسيم على كلامك: فإن التيمم على نوعين:

تيمم عن الحدث الأصغر وهذا أمنع من اشتراط النية له، وتيمم عن الحدث الأكبر فهذا أسلم لك أنه يشترط له النية لكن لا يصح قياس الوضوء عليه؛ لأنه متعلق بالحدث الأصغر.

هذا مثال افتراضي للتقسيم في حكم الأصل.

ومن أمثلته:

ما لو قال المستدل: صيام رمضان يشترط له تبييت النية؛ لأنه صيام واجب أشبه صيام الكفارة.

الأصل: صوم الكفارة، الفرع: صوم رمضان، الحكم: وجوب تبييت النية، العلة: أنه صوم مفروض.

فيقول المعترض: قولك صيام واجب أو صيام مفروض يحتمل معنيين:

الأول: أنه قطعي، فهذا أمنع منه؛ لأن صيام النذر ليس كذلك.

ويحتمل أن تريد به الظني، فهذا أسلمه لكنك لا تنتفع به، ونقيم الدليل على ذلك.

أما عن شروط سؤال التقسيم، فهي ثلاثة شروط:

الشرط الأول:

قبول كلام المستدل الانقسام؛ بحيث يتمكن المعترض من منع بعض الأقسام والتسليم ببعضها الآخر.

فإذا كان كلام المستدل لا يقبل ذلك؛ فإن المعترض لا يتمكن من إيراد التقسيم على كلامه.

في مرات قد يورد المعترض سؤال التقسيم بذكر زيادة على قياس المستدل، لم يذكرها المستدل، حينئذ لا يقبل منه؛ لأنه في الحقيقة يعترض على كلام نفسه ولا يعترض على كلام المستدل.

من أمثلة ذلك:

في مسألة القاتل الملتجئ إلى الحرم هل يقتل أو لا؟

يقول المستدل: هذا قتل عمد عدوان فيجب القصاص.

فيقول المعترض: قولك القتل العمد العدوان سبب للقصاص يحتمل أن تريد به: قتل المعصوم، ويحتمل أن تريد به قتل غير المعصوم، فقتل المعصوم مسلم لكنك لا تنتفع به، مسلم أنه يفيد القصاص، وقتل غير المعصوم ممنوع.

فيقول المستدل: عندما قلت عدوان منع من التقسيم الذي تريده، فهذا التقسيم ليس على كلامي.

الشرط الثاني من شروط سؤال التقسيم:

أن يقوم المعترض بحصر جميع الاحتمالات الواردة على كلام المستدل.

فإن المعترض إذا لم يحصر الاحتمالات؛ تمكن المستدل من أن يقول مرادي احتمال آخر غير ما ذكرت، وبالتالي لا يحق لك الاعتراض علي بسؤال التقسيم.

من أمثلة ذلك: في مسألة النكاح بلا ولي:

قال المستدل: البكر عاقلة فتزوج نفسها كالثيب.

أو يقول في مسألة الإجبار: البكر لا تجبر على النكاح؛ لأنها عاقلة كالثيب.

ويقول المعترض: أعترض بسؤال التقسيم فقولك عاقلة يحتمل معنيين:

الأول: العقل الغريزي، وهذا مسلم لكنه لا ينفعك بدلالة أن الصغيرة عندها عقل غريزي ومع ذلك لا يشترط إذنها.

والاحتمال الثاني: أن تريد بكلمة عاقلة: صاحبة تجارب، فأمنع أن تكون البكر صاحبة تجربة.

فيقول المستدل: هناك قسم آخر لما يحتمله كلامي غير الاحتمالات التي ذكرتها ألا وهو أن المراد بكونها عاقلة أي أنها تحسن التصرف وبالتالي يندفع كلام المعترض.

***هناك طريقة ذكية للتخلص من هذا الشرط:**

ألا وهي بذكر القسم المسلم من الاحتمالات وبيان أن المستدل لا ينتفع به ثم يقول وما عداه من الاحتمالات فممنوع.

طريقة ذكية في التخلص من الشرط الثاني، أن يقول: كلامك يحتمل المعنى الأول وهو مسلم لكنه لا ينفعك ويحتمل غيره من المعاني التي أمنع منها.

الشرط الثالث من شروط سؤال التقسيم:

تساوي الاحتمالات التي يذكرها المعترض، وهذا من مواطن الاختلاف، وقد ذكر **طائفة** أنه ليس بشرط؛ لأن المتكلم قد يقصد المعنى المرجوح في كلامه في بعض المواطن، قد يقصد باللفظ المعنى الأقل شهرة.

فكما أن المتكلم يمكنه تفسير كلامه بمعنى مرجوح، كذلك المعترض يمكنه أن يقسم كلام المستدل إلى احتمالات مرجوحة.

القول الثاني: اشتراط تساوي الاحتمالات؛ لأنه إذا لم تتساوى الاحتمالات فإن اللفظ يحمل على معناه الراجح.

ماهي ثمرة هذه المسألة؟

ثمرتها هل يحق للمستدل الاعتراض أو القدح في اعتراض المعترض لكون الاحتمالات غير متساوية!

فيقول له: تقسيمك هذا لا يصح لأن الاحتمالات غير متساوية، أو لا؟

فهذه ثمرة المسألة، وليست من ثمرة المسألة أن المعترض يلزمه بيان تساوي الاحتمالات؛ لأنه لا يتمكن من ذلك.

وننتقل بعد ذلك إلى موقف المستدل في الجواب عن سؤال التقسيم.

وعنده خمسة أنواع من الأجوبة: ثلاثة منها جدلية، واثنان فقهية.

جواب الجدلية الأول:

بمنع انقسام الكلام، أن يقول المستدل: كلامي لا ينقسم، وإنما يدل على معنى واحد، وبالتالي فإن تقسيمك تقسيم باطل.

ومما يدخل في هذا ما لو كان تقسيم المعترض وارد على زيادة ذكرها المعترض.

الجواب الثاني:

أن يسلم المستدل بصحة التقسيم الذي ذكره المعترض لكن يبين أن أحد الاحتمالات أرجح فيكون هو المتعين في تفسير كلامه.

وهذه هي ثمرة مسألة هل يجب أن تكون الاحتمالات متساوية.

وترجيح أحد الاحتمالات له طرق متعددة منها:

أن يقول أحد هذه الاحتمالات هو الحقيقة والباقي مجاز، حقيقة مقدمة.

فهذا ترجيح بحكم الوضع اللغوي.

وهناك مباحث تذكر في مسائل الترجيح بين الأدلة المتعارضة يمكن أن تذكر في هذا القسم.

النوع الثاني من أنواع الترجيح: الترجيح بحسب العرف.

يقول: اللفظ في الأصل يحتمل المعنيين الذين ذكرتهما لكن أحدهما أرجح بدلالة العرف، كما لو قال: يجوز ركوب السيارة قياسا على الدابة.

فيقول المعترض أتوجه بسؤال التقسيم:

فإن لفظ الدابة يحتمل أن يراد به الإبل والخيل، فهذا مسلم لكنه لا ينفعك لوجود الفرق.

ويحتمل أن تريد به الغنم فهذا أمنع منه؛ لأنه لا يجوز التنقل على ظهر غنم.

فيقول المجيب: لفظ الدابة اقتصر على الحمار عند أهل العرف من أهل بلدتنا أو زماننا.

وقد يكون الترجيح لوجود قرينة؛ كما لو قال: جاز له الشرب من عينه كالنهر.

يقول المعترض: قولك من عينه يحتمل أن يراد بها الباصرة أو الجارية أو الذهب.

فيقول المجيب: هنا قرينه تعين أن المراد أحد هذه المعاني.

إن قال المعترض كلامك يحتمل العين الباصرة فهذا نسلمه لكنه لا ينفعك، ويحتمل أن يكون يراد به العين الجارية فأمنع منه.

فيقول المجيب: في الكلام قرينة تدل على أن المراد به العين الجارية بدلالة قوله جاز له الشرب منه.

وقد قوى بعضهم هذا الجواب من جهة أن الأصل عدم الاشتراك، فإن الأصل أن اللفظ الواحد يدل على معنى واحد، فمن ادعى سوى ذلك فقد خالف الأصل.

وقد يقول المستدل: اتفقت معي على أن اللفظ قد يراد به المعنى الأول، ونازعتك في أن يراد به اللفظ المعنى الثاني، والأصل عدم الاشتراك فنحمله على المعنى الذي اتفقنا عليه، فيلزم أن يكون اللفظ ظاهرا في الاحتمال الذي عنيته وقصدته؛ لأن الأصل هو عدم الاشتراك.

الجواب الثالث من أجوبة المستدل عن سؤال التقسيم:

بيان أن تقسيم المعترض غير حاصر للاحتمالات الواردة على اللفظ، فيقول: يمكن أنني أريد احتمال آخر غير المعاني المحتملة الذي ذكرت.

يبقى معنى جوابان فقهيان، **الجواب الأول:**

أن يقول: هذا المعنى الذي سلمته ينفعني، وما زعمت من قولك بأن الجواب أو الاحتمال المسلم لا ينفعني لا أسلم به؛ فإنه لما قال عاقلة تحتمل أن يراد بها صاحبة العقل الغريزي، ويحتمل أن يراد بها صاحبة التجارب، الأول أسلمه لكنه لا ينفع بدلالة الصغيرة، والثاني أمنع منه.

فيمكنه أن يقول: العقل الغريزي ينفعنا، ومن وجد عنده العقل الغريزي لم يجز إجباره على النكاح.

وهذا الجواب أفضل؛ لأن فيه قدر مشترك وهو القول بوجود هذا المعنى المسلم.

والقسم الخامس:

إقامة الدليل على أن المنع في المعنى الثاني غير صحيح.

من أمثلته: ما لو قال القتل العمد العدوان علة للقصاص.

فقال المعترض: القتل يحتمل أن يراد به القتل بالمحدد؛ هذا أسلمه لكنه لا ينفعك، ويحتمل أن يراد به القتل المثقل فأمنعه.

الجواب الفقهي الأول، أن يقول: بأن الاحتمال المسلم وهو القتل بالمحدد ينفعني ويدل على ما أردته.

والجواب الفقهي الآخر، أن يقول: أن القسم الذي منعت منه وهو القتل بالمثقل، لا أسلم منعك بل أرى أن هذا المنع باطل ويقيم الدليل على البطلان.

والجواب الرابع باختيار الاحتمال المسلم أولى؛ لأنه ينطلق من محل اتفاق.

وإن اختار الاحتمال الثاني وهو احتمال المنع فإنه حينئذ يمكن من هذا الجواب وإن كان فيه نقل أو إن كان فيه الكلام عن تلك المسألة الأخرى. إلّا أن ذلك فيه تكثير للفقه، أما لو قدر أنه لم يتمكن إلا من سلوك أحد هذه الطرق؛ حينئذ لم يبق له إلا ذلك الطريق.

القسم السادس في السؤال: المطالبة

وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعا هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم.

وجواب ذلك بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

إذا السؤال السادس من أسئلة القياس: سؤال المطالبة.

والمراد به: مطالبة المعترض للمستدل بإقامة الدليل على أن الوصف المدعى علة، علة حقيقية.

وهذا النوع من أنواع الأسئلة هو المنع الثالث في المعنى، فإن المنع الثالث هو منع كون الوصف علة.

بعض أهل العلم يقول: سؤال المطالبة ليس فيه منع وإنما فيه سؤال الدليل ولذلك فرقوا بينهم، وإن كان الأكثر يرون أن سؤال المطالبة في حقيقته هو سؤال منع كون الوصف علة.

أفرد المؤلف سؤال المطالبة هنا لأهميته.

وقال المؤلف: "**وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم** ".

تقدم معنا أن أنواع المنع أربعة:

الأول: منع حكم الأصل.

الثاني: منع وجود الوصف في الأصل.

الثالث: منع كون الوصف علة.

الرابع: منع وجود الوصف في الفرع.

فسؤال المطالبة يتضمن التسليم بحكم الأصل إذ لا يمنع من كون الوصف علة إلا بعد تسليمه في حكم الأصل.

وكذلك سؤال المطالبة يتضمن التسليم بوجود الوصف في الأصل.

لكنه لا يتضمن الإقرار بوجود العلة في الفرع.

فإنني قد أمنع من وجود العلة في الفرع بعد سؤال المطالبة.

ولذلك في تقسيمات المنع السابقة:

أُخر منع وجود الوصف في الفرع عن منع كون الوصف علة؛ وذلك لأنه يتمكن من منع كون الوصف علة مع تسليمه بوجود الوصف في الفرع أو عدم تسليمه قد يمنع بعد ذلك.

ولذلك في كلام المؤلف "**وفيه تسليم وجود العلة في الفرع**" نظر، لا يلزم منه التسليم، وإنما يلزم منه تسليم وجود العلة في الأصل، ويلزم منه تسليم حكم الأصل.

والعادة أن المعترض يورد أسئلة المنع واحد بعد واحد:

أولا: سؤال حكم منع الأصل.

وثانيا: منع وجود الوصف في الأصل.

وثالثا: منع كون الوصف علة.

رابعا: منع وجود الوصف في الفرع.

ننتقل بعد ذلك إلى موقف المجيب:

ويتمثل في إقامة الدليل على كون الوصف علة.

قد تقدم معنا ذلك في مباحث القياس، تقدم معنا أن العلة قد تثبت في الطريق الصحيح كما لو جاءت مع أدوات التعليل، ومنها: أجل، وكي، ولام التعليل.

وقد يكون بواسطة التنبيه والإيماء، وقد يكون بواسطة الاستنباط كما في الدوران والسبر والتقسيم والمناسبة.

فهذا خلاصة الكلام عن سؤال المطالبة، لعلنا نقف على هذا.

الملف الصوتي المائة والتسعة:

القسم السابع -في السؤال-النقض.

ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم. أي: ألا تكون العلة مطابقة للحكم.

وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسدًا للعلة فيما مضى.

ورجحنا قول من قال: بصحة النقض.

واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض:

والأليق: وجوب الاحتراز؛ فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هيِّن.

ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة:

منها: منع وجود العلة.

أو الحكم في صورة النقض.

وليس للمعترض أن يدل عليه؛ إذ فيه الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منها على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام.

فإن قال المستدل: لا أعرف الرواية فيها: كفى ذلك في دفع النقض؛ لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيها، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه.

الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه، ما يصلح مستندًا لذلك من: "فوات شرط" أو "وجود مانع"؛ ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله.

ويكفيه أن يبين –في صورة النقض–معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر يناسب الاشتراط، فإن الغالب: اعتبار المصالح والمفاسد.

ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين "وجود المانع" أو "فوات الشرط" في صورة النقض، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضى، ولا يثبت كونه مقتضيًا ما لم يثبت المانع، فيفضي إلى الدور؛ لأنا نقول: كونه مناسبًا معتبرًا يدل على كونه مقتضيًا

وإنما ترك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستندًا له: وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله.

ولو أبدى النقض على أصل المستدل، فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله.

وإن أبداه على أصل نفسه وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فكيف يلزمني اتباعه: لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضى للحكم، نظرًا إلى الدليل: لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في جميع الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض، كما هو حجة في المسألة التي هما فيها؛ فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع، في دفع النقض:

أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، على ما مر.

ولو قال المعترض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض: فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالًا من سؤال إلى سؤال.

ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

وأما الكسر:

وهو إبداء الحكمة بدون الحكم: فغير لازم؛ لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها.

وإذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه: لم يندفع النقض به، نحو قولهم، في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد، كرمي الجمار.

وقال قوم: يندفع به النقض؛ لأن العلة يشترط لها الطرد. فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطردًا: ضممنا إليه وصف غير مؤثر، لتكون العلة مؤثرة مطردة.

ولنا:

أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره، كما لو كان خاليًا عن الطرد والتأثير.

وهذا صحيح؛ فإن ما ليس أثر إذا كان مفردًا لا يؤثر بغيره، كالفاسق في الشهادة.

وإن احترز عن النقض بشرط ذَكَرَه في الحكم، مثل أن يقول:

"حرّان مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين": فقيل: هذا اعتراف بالنقض؛ لأن علته: الأوصاف المذكورة أولًا، فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت: فإذا

قال، في العمد: اعترف بتخلف حكمها في الخطأ، فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد، إن كان وصفًا من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

وقال آخرون: هو صحيح؛ لأن الوصف المذكور آخرًا وهو العمد متقدم في المعنى، وهذا جائز، كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخرًا في اللفظ، فإن للعمد أثرًا في القصاص، فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب.

هذا أحد الأسئلة الواردة على الاستدلال بالدليل من القياس سؤال النقض، وهو سؤال كثير الورود، وكذلك اهتم العلماء به اهتماما خاصا، سواء في كتبهم الأصولية، أو في كتب الفروع، وسؤال النقض قد يرد في دليل القياس أصالة، وقد يكون له استعمالات قليلة في غيره من الأسئلة.

وأصل النقض: الهدم والإلغاء لغة، **وأما معناه في الاصطلاح فهو**: ذكر المعترض لمسألة أخرى وجدت فيها العلة، ولم يوجد الحكم، مما يدل على أن الوصف المعلل به ليس علة؛ إذ لو كان علة لوجد الحكم في مسألة النقض، وهذا معنى **قول المؤلف (ومعناه: إبداء العلة)** أي إظهار المعترض للوصف المدعى أنه علة في مسألة أخرى بدون أن يوجد معها الحكم؛ حينئذ لا تكون العلة مطابقة للحكم؛ لأننا وجدنا مسألة وجدت فيها العلة، ولم يوجد الحكم.

مثال ذلك: **قال المستدل**: أخذ المال من الحسابات البنكية يجب به القطع قياسا على أخذ المال من الحرز بجامع كونه سرقة، فالأصل: أخذ المال من الحرز، والفرع: أخذ المال من الحساب البنكي، والعلة: كونه سرقه، والحكم: وجوب القطع.

فيعترض المعترض: بسؤال النقض، ويقول: عندي مسألة أخرى وجد فيها الوصف المدعى علة، وهو السرقة، ومع ذلك لم يوجد الحكم، وهو القطع، وهذه المسألة هي مسألة سرقة الوالد من مال ابنه، أو سرقة ما دون النصاب، وهنا وجد الوصف المدعى علة، وهو السرقة، ولم يوجد الحكم، وهو وجوب القطع.

هل النقض سؤال صحيح يفسد كون الوصف علة، أو لا؟

هذا مما وقع الخلاف فيه بين الأصوليين، **ومنشأ الخلاف هو**: الاختلاف في الاطراد، هل هو شرط في صحة العلة، أو ليس بشرط؟

والمراد بالاطراد: الترابط بين العلة والحكم وجودا وعدما في جميع المسائل.

من قال إن الاطراد شرطا في العلة، قال بأن النقض سؤال صحيح، ومن قال إن الاطراد ليس شرطا في العلة، قال النقض ليس سؤالا صحيحا.

قد تقدم معنا أن الأرجح هو: اشتراط الاطراد في العلة، وعلى ذلك يكون النقض سؤالا صحيحا.

قد تقدم معنا أن بحث الأسئلة ينبغي أن يكون أولا في موقف المستدل عند الاستدلال، ثم ثانيا في موقف المعترض، ثم ثالثا في كيفية الجواب عن سؤال النقض، ولذلك نريد أن نرتب المسائل التي ذكرها المؤلف هنا على وفق هذا الترتيب، حتى يكون الكلام مستوعبا؛ لأن في كلام المؤلف تداخل في موقف كل من: المستدل، والمعترض، والمجيب.

فأولا: موقف المستدل عند الاستدلال، وهذا فيه عدد من المسائل:

المسألة الأولى: ما حكم الاحتراز عن النقض عند الاستدلال بالدليل القياسي، فهل يلزم الاحتراز عن النقض بذكر جميع القيود والشروط في العلة؟

في المثال السابق نقول: سرقة للنصاب من أهل ونحو ذلك حتى لا يتمكن المعترض من إيراد صورة نقض وجد فيها الوصف ، ولم يوجد الحكم ، وهذه المسألة مما قد اختلف العلماء فيها ، وقال المؤلف: (الأليق وجوب الاحتراز) هذا أحد الأقوال في المسألة ، **استدل المؤلف على هذا القول بعدد من الأدلة منها:** أنه أقرب إلى ضبط الكلام بحيث لا يتمكن المعترض من إيراد سؤال النقض عليه ؛ ولأنه أجمع لنشر الكلام، بمعنى أننا إذا أوردنا مسائل الاحتراز، فإننا حينئذ نقطع الطريق على المعترض بإيراد سؤال النقض، والأمر الثالث : أن هذا من الأمور الهينة السهلة التي يتمكن منها المستدل ، وبالتالي لا صعوبة عليه في ذلك .

تلاحظون بعد ذلك أنه انتقل إلى بحث مسألة متعلقة بجواب المستدل، كان الأولى أن يستمر في موقف المستدل عند الاستدلال، لا عند الجواب، وهناك مسألة في آخر البحث، وهي مسألة الاحتراز بالأوصاف التي لا تأثير لها، **قال المؤلف:** (وإذا احترز المعترض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم) هذا من موقف المستدل عند الاستدلال، هل يجوز له ذلك، أو لا يجوز له ذلك؟

إذن ما هي هذه المسألة: **مسألة الاحتراز عن النقض بالأوصاف غير المؤثرة**، هل هو مقبول، أو ليس بمقبول؟

والمؤلف يختار أنه: لا يصح بالأوصاف غير المؤثرة؛ لأنه لو عدم الوصف غير المؤثر في الأصل لم يتخلف الحكم بعدمه، ومثل له المؤلف بمسألة اشتراط الوتر، أو العدد في الاستجمار، عند الحنابلة: لابد من ثلاث

مسحات، أخذ من حديث من استجمر فليوتر، وعند الجمهور: المراد الانقاء ولو حصل الانقاء بواحدة صح وجاز، استدل الحنبلي بهذه المسألة بقوله: الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار، يستوي فيه الثيب والأبكار؛ فاشترط فيه العدد من رمي الجمار، أين الأصل؟ رمي الجمار، أين الفرع؟ الاستجمار، أين الحكم؟ اشترط فيه العدد، أين العلة؟ حكم يتعلق بالأحجار، يستوي فيه الثيب والأبكار، فقوله هنا: يستوي فيه الثيب والأبكار، هذا وصف غير مؤثر، ولم يعهد من الشارع أنه بنى عليه حكما؛ لكن المستدل أورده للاحتراز عن النقض بمسألة رجم الزاني، فإن رجم الزاني حكم يتعلق بالأحجار، ومع ذلك لا يشترط فيه العدد، فأراد أن يحترز بصورة أو بمسألة رجم الزاني، بأن قال: يستوي فيه الثيب والأبكار؛ لأن رجم الزاني لا يستوي فيه الثيب والأبكار.

القول الثاني: أنه يجوز الاحتراز في النقض بالأوصاف الطردية غير المؤثرة، قالوا: لأن العلة لابد أن تكون مطردة، وفي نفس الوقت مؤثرة، فإذا كان الوصف مؤثر غير مطرد، ضممنا إليه وصفا آخر ليكون مطردا؛ فيجتمع وصفا العلة التأثير والاطراد.

قد أجاب المؤلف عن هؤلاء: بأن الوصف الطردي غير مؤثر لا يصح أن يعلل به وحده، ولا يعلل به وحده، لا يصح التعليل به عند ضمه إلى غيره، واستدل المؤلف بالقياس على مسألة الفاسق، فإن الفاسق في الشهادة لا تقبل شهادته وحده؛ فكذلك لا تقبل شهادته إذا كان مع غيره؛ فهكذا الوصف الطردي مادام أنه لا يقبل إذا كان وحده؛ فحينئذ لا يقبل إذا ضم إليه وصف مؤثر.

المسألة الثالثة من مسائل موقف المستدل عند الاستدلال: الاحتراز عن النقض بشرط يذكر في الحكم، ولا يذكر في العلة، ومثل له بأن يقول المستدل: حران، هذا في مسألة المسلم والكافر، فإنه لو قدر أن مسلما قتل ذميا فهل يجب القصاص؟ قال أبو حنيفة: يجب وقال الجمهور: لا يجب لعدم المكافئة، فقال الحنفي في الاستدلال: حران، من هما الحران؟ المسلم والذمي، مكلفان: أي عاقلان، بالغان، محقونا الدم؛ لأن الذمي أيضا محقون الدم معصوم ما يجوز الاعتداء عليه، فوجب أن يثبت بينهما أي: بين المسلم والذمي القصاص في العمد، كالمسلمين، الأصل: المسلمان الفرع: قتل المسلم للذمي، الحكم: ثبوت القصاص في العمد، العلة: حران مكلفان محقونا الدم فهنا احترز من النقض بقوله في العمد لكن هذا الاحتراز لم يرد في العلة في الوصف، وإنا ورد في ذكر الحكم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد، فهل هذا الاحتراز في العمد مقبول، أو غير مقبول؟ **للعلماء في ذلك قولان**:

القول الأول: أن الاحتراز في الحكم لا يقبل ، لأنه بمثابة اعتراف بأن العلة غير مطردة ، وأنه يمكن التوجه إليها بسؤال النقض ؛ لأن الحكم معلل بالأوصاف المذكورة أولا في قوله : حران ، مكلفان ، محقونا الدم ؛ فالأصل أن يثبت الحكم كلما وجدت العلة ، فيجب أن يثبت حكم العلة حيث وجدت العلة ، فلما قال المستدل كلمة في العمد وذكرها في الحكم ، كأنه قد اعترف بان علته غير مطرده ، وأنه يتخلف حكمها في بعض مسائلها كما في مسألة الخطأ ؛ فحينئذ تكون العلة غير صحيحة ، وغير منطبقة فيها شروط العلة ، فإذا كان العمد كلمة في العمد معترف صحيح ، فليذكر في العلة ، ما يذكر في الحكم .

القول الثاني: أن الاحتراز في النقض بذكر وصف في الحكم جائز ؛ وحينئذ لا يصح التوجه إليه بالاعتراض ، وهذا القول قد قال به طائفة من أهل العلم ، منهم أبو الخطاب الحنبلي ، ومنهم الطوفي وجماعة، **استدلوا على ذلك**: بأن قالوا الوصف المذكور مع الحكم وإن تأخر لفظه ؛ لكنه متقدم في المعنى ، والعرب قد تؤخر بعض الألفاظ ، وقد تقدمها ، في مرات يقدم الحال ، وفي مرات يؤخر، وهكذا قد يقدم المعمول ، وقد يؤخر التقديم والتأخير وارد في لغة العرب ؛ ولذلك في مرات قد يتقدم المفعول على الفاعل، كما في قوله : (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) فحينئذ هذا اللفظ الذي احترز به عن النقض ، وذكر مع الحكم وإن تأخر لفظه إلا أنه في المعنى متقدم ، فإنه وإن كان متأخر في اللفظ ، فإنه متقدم في المعنى ؛ (إذ العمد له أثر في القصاص وجب أن يكون في جملة العلة ، واختاره أبو الخطاب) هذه مسائل كلها من مسائل المستدل عند الاستدلال.

ثم بعد ذلك نذكر مسائل المعترض، المعترض لابد أن يورد مسألة أخرى غير مسألة الأصل، وغير مسألة الفرع يوجد فيها الوصف مدعى العلة، ولا يوجد الحكم مما يدل على أن الوصف ليس علة لذلك الحكم، وهناك عدد من المسائل التي ذكرها المؤلف منها: أن اعتراف المعترض لابد أن يكون موافقا لمذهب المستدل.

وحينئذ فمسائل النقض ثلاثة أنواع:

مسائل سائرة على مذهب المستدل والمعترض معا، فهذا سؤال مقبول ولا إشكال فيه.

الثاني: أن يكون النقض على مذهب المستدل ، وليس على مذهب المعترض ، **ومن أمثلة ذلك**: ما لو قال له في مسألة قتل المسلم بالذمي قال له في مذهبك أيها الحنفي أن المسلم لا يقتل بالمستأمن ، فهنا وجدت العلة وهي : كونه حرا ، مكلفا ، محقون الدم ، ومع ذلك لم يوجد الحكم ، وهذا عند النظر لا يصح أن يكون مستندا يستند إليه الإنسان ؛ لأنه لا يرى صحة الأصل الذي يعتمد عليه ، وأما في المناظرة والمناقشة

فهي تصلح ؛ لأن يقدح في دليل الخصم بها؛ وذلك لأنه يبين وجود التناقض في مذهب المستدل ، فكأنه يقول لا يصح استدلالك إذ لو صح هذا الاستدلال للزم عليه أن يكون مذهبك متناقضا، فمرة تكون في إثبات الحكم بوجود الوصف ، ومرة لا تثبت الحكم مع وجود الوصف .

النوع الثالث: ما لو أبدا سؤال النقض على مذهب المعترض ، وليس على مذهب المستدل؛ وحينئذ المعترض يقول هذا القياس الذي أوردته علي قياس منقوض على مذهبي ، وبالتالي لا يصح لك أن تلزمني بالقول به ، لا يجوز لك أن تستدل به ؛ لأنه لا يسير على مذهبي، ولذلك قال طائفة : الاعتراض بالنقض على مذهب المستدل سائر ولا إشكال فيه ، وقال آخرون : بأنه لا يصح الاعتراض بمذهب المعترض ؛ لأن المستدل لا يسلم له ؛ **ولذا قال المؤلف** : **(وإن أبدا المعترض سؤال النقض على أصل نفسه)** أي: على مذهب نفسه دون مذهب المستدل ، وقال المعترض : هذا الوصف الذي ذكرته يا أيها المستدل في قياسك لم يطرد على أصلي أي: على مذهبي ؛ فكيف يلزمني إتباعه ، فإن هذا الاعتراض ، قال المؤلف : اعتراض غير صحيح ، فإن المستدل يقول : بأن الوصف الذي ذكرته، يقتضي الحكم ما ذكرته من عند نفسي ، وإنما جعلت هذا الوصف علة بناء على مسلك من مسالك التعليم دليل قام عليه ، وحينئذ يقول : له كما يلزمك في مسألة الفرع أن تقول بحكمي ، كذلك يلزمك في مسألة النقض أن تقول بالحكم الذي ذكرته ، فإنه إن كان الوصف علة لزم المعترض الانقياد له ، والعمل بمقتضاه في جميع الصور، سواء في صورة الخلاف ، أو صورة النقض ، فيكون هذا الدليل الدال على كون الوصف علة حجة على المعترض في المسألتين، في المسألة المتنازع فيها ، ومسألة النقض، ولا يصح لك أنت تلغي دلالة الدليل الدال كون الوصف علة بناء على مذهبك الفقهي ، ومن مسائل موقف المعترض ما لو اعتراض المعترض على دليل العلة ، هذه مسألة أخرى، ولو قال المعترض ما ذكرته يا أيها المستدل من دليل كون الوصف علة موجود في صورة النقض، فهذا سؤال آخر أقرب إلى سؤال المطالبة الذي تقدم معنا ، كأنه يقول له هذا الدليل دليل العلة ليس دليلا صحيحا ، وبالتالي أورد لي دليلا آخر يدل على أن الوصف علة ، فيكون انتقال من سؤال النقض إلى سؤال المعارضة ؛ وحينئذ يلزمه أن يأتي بأدنى دليل يتناسب مع مذهبه.

ثم بعد ذلك ننتقل إلى موقف المستدل في الجواب، والمستدل يتمكن من الجواب بأربعة طرق:

الطريق الأول: منع وجود العلة في صورة النقض، فلما قال له بأن في مثال السرقة، قال له: انقض بمسألة سرقة الوالد من مال ولده، فهنا سرقة، ولم يرد الحكم، وهو القطع، فيقول المجيب: أخذ الوالد من مال ولده لا يعتبر سرقة، فلم توجد العلة في صورة النقض، وبالتالي لا يصح لك أن تعترض على علة بهذه المسألة؛

لأنه إنما تخلف الحكم لتخلف العلة، فهنا لا سرقة؛ لأن أخذ الإنسان من مال نفسه لا يعد سرقه؛ فهكذا أخذ الوالد من مال ولده.

الجواب الثاني: أن يمنع تخلف الحكم في صورة النقض، يقول مثلا هنا: الوالد يقطع بسرقة مال ولده، وهنا صورة النقض أسلم بأنه قد وجد في وصف المدعى علة، لكنني أدعي أن الحكم قد وجد فيها؛ وحينئذ لا يصح هذا سؤال النقض؛ لأن صورة النقض لم يتخلف الحكم فيها، بل وجد الحكم لوجود علته.

هل يمكن المعترض بعد ذلك من إقامة الدليل على أن الحكم متخلف في صورة النقض بصورة سرقة الوالد من مال ولده أو لا؟

قال المؤلف: ليس له ذلك، لماذا؟ لأننا حينئذ نكون قد انتقلنا من مسألة إلى مسألة أخرى، وبالتالي لا ينضبط الكلام، قد نورد عليه اعتراضا آخر، فيورد لنا مسألة أخرى، ثم هذا الموقف، وهو إقامة الدليل على وجود الحكم في صورة النقض مع تخلف العلة، يؤدي إلى انقلاب الكلام؛ بحيث يكون المستدل معترضا، ويكون المعترض مستدلا، وبالتالي يكون هذا مخالف لقواعد الحجاج والاختصام، **إذا يترتب على تمكين المعترض من إقامة الدليل على تخلف الحكم في صورة النقض أمران**:

أولهما: الانتقال من مسألة إلى مسألة أخرى، وبالتالي لا ينضبط الكلام. **والثاني**: تغير موقف المستدل، ليكون معترضا، وموقف المعترض ليكون مستدلا، وكل واحد من هذين الأمرين على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، في مرات قد يحاول المستدل الجواب بأن يقول: أنا لا أعرف مذهب إمامي في صورة النقض، وبالتالي لا يصح لك أن تعترض علي، ولا أسلم لكلامك؛ لأني لا أعرف مذهب إمامي، فإن قال المستدل: لا أعرف الرواية عن الإمام في صورة النقض، ماذا يقول فيها فحينئذ؟ لا يتوجه إليه سؤال النقض؛ لأن كون هذه المسألة المنقوض بها من مذهب المستدل، أو أمر مشكوك فيه، فلا يصح له أن يترك مقتضى الدليل الدال على أن الوصف علة بناء على مسألة نقض بها لا يعلم ما هو مذهب إمامه فيها.

الجواب الثالث: أن يسلم لوجود العلة في صورة النقض، وتخلف الحكم فيها، لكنه يسند تخلف الحكم لسبب آخر، **ومن أشهر ذلك ثلاثة أمور**:

الأول: أن يكون تخلف الحكم في صورة النقض؛ لعدم وجود بعض الشروط الحكم.

الثاني: أن يقول بأن هناك موانع وجدت في صورة النقض منعت من وجود الحكم مع وجود العلة، كما لو قال الأبوة مانع من القصاص، أو مانع من السرقة، فالأبوة هنا مانع فتخلف الحكم، ليس لعدم صلاحية

الوصف للعلية، وإنما تخلف الحكم في صورة النقض، لوجود مانع، وفي مرات قد يكون تخلف الحكم لوجود معنى أقوى من المعنى الأول، فتكون في صورة النقض معنيان: أحدهما: يقتضي الحكم، والثاني: يقتضي عدم الحكم، لكن المقتضي لعدم الحكم يكون أقوى، فنغلبه حينئذ، **مثال ذلك:**

مالو قال قائل بأن أخذ ماء الرجل ووضعه في فرج زوجته يثبت به النسب، كما في مسائل طفل الأنابيب قياس على الوطء مباشرة، الأصل: الوطء مباشرة، والفرع: طفل الأنابيب، والحكم: ثبوت النسب، والعلة في هذا: أنه من ماءه.

فيعترض المعترض فيقول: ماء الزاني لا يثبت به النسب مع كونه من ذلك الرجل.

فيقول المجيب: بأنه هنا وجد مانع يمنع من ثبوت النسب وهو كونه زنى، أو تخلف أحد الشروط فإن من شروط وجود النسب وجود الفراش ولا فراش هنا، أو يقول بأنه هنا وجدت علة أقوى وهي أن الشارع يتطلع إلى بقاء الوطء في الأسباب المشروعة، وبالتالي تخلف الحكم في صورة النقض مع وجود العلة إنما هو وجود علة أقوى منها، فجواب الثالث أن يبين المستدل في صورة النقض ، وهو الموضع الذي تخلف الحكم فيه عن العلة أمرا يصلح أن يكون مستندا لتخلف الحكم عن العلة ، من فوات شرط من شروط الحكم ، أو لوجود مانع ، أو لوجود علة أقوى ، ليظن أن تخلف الحكم في صورة النقض إنما هو بسبب فوات الشرط ، أو وجود المانع ، وحينئذ يكون الظن المستفاد من دليل العلية باق في حاله ؛ لكونه يفيد أن الوصف علة.

قال: (ويكفي المجيب أن يبين في صورة النقض معنى يناسب صورة الحكم ، أو فوات أمر يناسب الاشتراط) وهذا هو أن يسند تخلف الحكم إلى وجود علة أقوى ، فإن العادة من الشارع والغالب منه أنه يعتبر المصالح والمفاسد ، هذا الجواب ، وهو إسناد تخلف الحكم في صورة النقض إلى فوات الشروط ، أو وجود مانع هل هو جواب صحيح أو لا ، ظاهر كلام المؤلف أنه جواب صحيح ، وذلك لأن الغالب أن الشارع يعتبر المصالح والمفاسد، وهناك من قال بأنه لا يصح إسناد تخلف الحكم في صورة النقض إلى ذلك ، وبالتالي لا يسمع هذا الجواب ، لماذا؟ قالوا : لأنه يجب على المستدل أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط لصورة النقض ، ولا يثبت وجود الشرط إلا إذا قلنا بأن العلة والمقتضي موجودة لا يكون شرطا في العلة إلا إذا أثبتنا كون الوصف علة ولا يثبت كون الوصف علة إلا بثبوت وجود الشرط وتخلف المانع فيكون دورا وعلى ذلك لا يصلح هذا الجواب الذي هو إسناد تخلف الحكم في صورة النقض إلى وجود مانع أو انتفاء شرط.

فأجاب المؤلف بأن وجوب كون الوصف علة ليس لوجود الشرط ، أو لانتفاء المانع وإنما لقيام الدليل الدال على أن الوصف علة ، ووجود الشروط وانتفاء الموانع ليس هو السبب لكون الوصف علة ، وبالتالي نحن تركنا في بعض الصور نحن تركنا اعتبار كون الوصف المناسب مقتضيا للحكم لمعارضة النقض ، لكن إذا أمكننا أن نسرد التخلف للحكم في صورة النقض إلى وجود مانع، أو انتفاء شرط مع بقاء دلالة الوصف على كونه مقتضيا ، فليبقى على حاله ، وحينئذ يصح لنا الأمران إثبات كون الوصف علة بناء على دليل العلية ، وإثبات كون الشرط أو المانع أمورا صحيحة تؤثر على حكمه .

الجواب الرابع : أن يبين أن صورة النقض مستثناة عن القياس على مذهب المستدل والمعترض ، وقوله: بكونه على خلاف الأصلين أي: على خلاف المذهبين، مذهب المستدل، ومذهب المعترض، **مثال ذلك:** اختلف العلماء في علة الربا، فقال طائفة : علة الربا هي : الطعم ، وقال آخرون : علة الرباء ، هي الكيل ، علة الطعم : على مذهب الشافعي، والكيل : كما هو على مذهب أحمد ، وأبي حنيفة ، فلما استدل الشافعي في مسألة من مسائل الرباء اعترض عليه الحنبلي ، وقال: بأن المسألة التي ذكرت عندي مسألة أخرى وجد فيها الوصف الذي تدعي أنه علة ، وهو الطعم ، ولم يوجد الحكم ، وهو تحريم الربا ، وهي مسألة العرايا ، فيقول له المعترض : هذه المسألة مستثناه من القياس على مذهبي وعلى مذهبك ، حتى ولو قلنا بأن العلة هي الكيل ، كذلك مسألة العرايا تكون ناقضة لمذهبك ، فإنه قد وجد فيها الوصف ،وهو الكيل في مذهبكم ، والطعم في مذهبنا، ومع ذلك يتخلف عنها الحكم اتفاقا فهنا إذا بين المستدل أن صورة النقض مستثناة من قاعدة القياس، فحينئذ لا يصح الاعتراض فيها ، أو النقض بها ، هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في قادح النقض .

يبقى هنا قادح يلحق به: وهو سؤال الكسر ، النقض وارد على العلة، بينما سؤال الكسر وارد على الحكمة، سؤال الكسر هو إبداء المعترض لمسألة أخرى وجدت فيها حكمة الحكم ولم يوجد فيها الحكم، وسؤال الكسر لا يرى الجمهور أنه من الأسئلة الصحيحة التي يلزم الجواب عنها ؛ لأن الحكمة أمر غير منضبط ، وبالتالي لا يصلح تعليق الحكم بالحكمة لا وجودا ولا عدما ، من ثم لا يصح سؤال الكسر ، وذلك لأن الحكمة غير منضبطة غير معروفة معالم الحدود ، ومن ثم لا يصح بناء الحكم عليها ابتداء ، ولا النقض بها.

مثال ذلك: لو قال قائل المسافر بالطائرة يجوز له الفطر، كالمسافر على البعير، أين الأصل؟ أسافر بالبعير، الفرع: السفر بالطائرة، الحكم: جواز الفطر، العلة قال: المشقة مثلا المشقة حكمة اعترض المعترض وقال:

عندي مسألة فيها مشقة فيها الحكمة لم يرد فيها الحكم الذي هو جواز الفطر، وهي مسألة الخباز ولا البناء، وهنا وجدت المشقة ولم يوجد الفطر، نقول هذا السؤال غير لازم الجواب عنه؛ لأنه كسر وينبغي بك أن تنقض العلة لا تنقض الحكمة؛ لأن الحكمة أمر غير منضبط.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا السؤال، وبذلك يحصل ترتيب كلام المؤلف رحمه الله تعالى.

الملف الصوتي المائة والعشرة:

الوجه الثامن في الاعتراض: القلب

ومعناه: أن يذكر لدليل المستدل حكمًا ينافي حكم المستدل مع تبقيه الأصل والوصف بحالهما وهو قسمان:

أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه

مثاله: أن يعلل الحنفي –في الاعتكاف بغير صوم– بـ:"أنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفة".

فيقول المعترض:"لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة".

القسم الثاني: أن يعترض لبطلان مذهب خصمه.

كما لو قال حنفي – في مسح الرأس –:" ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف ".

فيقول خصمه: "ممسوح في الطهارة فلا يتقدَّر بالربع كالخف".

أو يقول –في بيت الغائب–: " عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح "

فيقول خصمه:" فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح "

فيلزم من الوفاء بموجب ذلك: امتناع التصحيح؛ فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم: انتفاء الملزوم لا محالة.

والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بـ: كونه يعارضه بعين المذكور فسيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في معارضة من الأصل وبيان الجامع.

ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف.

هذا هو السؤال الثامن سؤال القلب، **والمراد بالقلب**: عكس الدليل ليكون دالًّا على فساد مذهب المستدل.

والمراد به هنا: أن يجعل قياس المستدل دالًّا على بطلان مذهبه، **فكأن المعترض يقول**: هذا القياس يدل على فساد مذهبك لا على صحته، ومن خاصيّة سؤال القلب أن المعترض يأتي بقياس يوافق فيه المستدل في الأصل وفي الفرع وفي العلة لكنه يخالفه في الحكم.

خلاصة سؤال القلب: عكس المعترض لقياس المستدل ليجعله دالًّا على فساد مذهب المستدل مع بقاء الأصل والعلة بحالهما.

وينقسم سؤال الاعتراض –سؤال القلب –إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون اعتراض القلب دالًّا على فساد مذهب المستدل وفي نفس الوقت يصحّح مذهب المعترض،

ومن أمثلة ذلك: مسألة الاعتكاف في غير صوم، هل يشترط في الاعتكاف الصوم، أو لا يشترط؟

فعند أحمد والشافعي: أن الصوم ليس شرطًا في الاعتكاف، فيصح اعتكاف بلا صوم.

وعند أبي حنيفة: أنه يشترط في الاعتكاف الصوم، فلا صوم بدون اعتكاف.

فيستدل الحنفي على اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله: الاعتكاف بغير صوم لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفة.

الأصل: الوقوف بعرفة، الفرع: الاعتكاف بغير صوم، العلة: لبث محض، الحكم: لا يكون قربة بمفرده.

فيعارضه المعترض بنفس قياسه، فيقول له: الاعتكاف بغير صوم لبث محض، فلا يعتبر، أي: لا يشترط الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة، فعارض قياس المستدل بقياس يماثله في الأصل والفرع والعلة وخالفه في الحكم.

الأصل ما هو؟ الوقوف بعرفة، الفرع: الاعتكاف بلا صوم، العلة: لبث محض، الحكم: لا يشترط له الصوم لكونه قربة.

فهنا شاركه في أصله وفرعه وفي علته لكنه جعل هذا القياس دالًّا على فساد مذهب المعترض وفي نفس الوقت تصحيح مذهب نفسه.

القسم الثاني من أقسام سؤال القلب: أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب خصمه بدون أن يصحّح مذهب نفسه، فيقول: قياسك هذا يدل على فساد مذهبك وإن لم يدل على تصحيح مذهبي.

ومثّل له المؤلف بمسألة: مقدار مسح الرأس، فإن العلماء قد اختلفوا في مقدار مسح الرأس:

فقال أبو حنيفة: يجزئ مسح الربع.

وقال مالك وأحمد: لابد من استيعاب الرأس بالمسح.

وقال الشافعي: يكفي مسح أقل ما يصدق عليه الاسم، قيل: شعرة، وقيل: ثلاث.

فجاء الحنفي واستدل لمذهبه بقوله: الرأس ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف.

الأصل: الخف، الفرع: الرأس، العلة: ممسوح في الطهارة، الحكم: لا يجب استيعابه.

كما أن الخف لا يجب استيعابه في المسح قال: فأقيس عليه الرأس.

فيعترض عليه المعترض فيقول : الرأس ممسوح في الطهارة، فلا يتقدّر بالربع كالخف، و هنا الأصل نفس الأصل المذكور في قياس المستدل، وهو : الخف، والفرع: وهو الرأس، هو نفس الفرع الذي ذكره المستدل، والعلة: وهي قوله: ممسوح في الطهارة، هي نفس العلة التي ذكرها المستدل؛ لكنه في الحكم خالفه فجعله دالًّا عليه بدل أن يكون دالًّا له، فقال: فلا يتقدر بالربع، فهنا قوله: لا يتقدر بالربع نتج عن فساد مذهب المستدل الحنفي، لكن لم يترتب عليه تصحيح مذهب المستدل المالكي؛ لأن هذا إذا أبطلنا مذهب الحنفي قد يكون الراجح هو المذهب الشافعي، وقد يكون الراجح المذهب المالكي، وبالتالي فهنا المعترض قام بإبطال مذهب المستدل الحنفي ولم يتصدَّ لتصحيح مذهب نفسه.

كذلك يمكن تقسيم سؤال القلب إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبطل مذهب الخصم صراحةً، كما في الأمثلة السابقة.

والثاني: أن يبطل مذهب الخصم من خلال إبطال لازمه؛ فإنه إذا بطل اللازم بطل الملزوم لتلازمهما وترابطهما.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره المؤلف بقوله: "أو يقول في بيع الغائب"

اختلف العلماء في بيع الغائب، هل هو صحيح أو لا؟

فالجمهور على تصحيحه، ومن ذلك الإمام أبو حنيفة.

وقال الشافعي: بعدم الصحة.

فعند أحمد ومالك: يصح بيع الغائب بشرط أن يكون موصوفًا بصفاته التي يكون لها تأثير في الثمن.

وعند أبي حنيفة: يجوز بيع الغائب ويثبت الخيار للمشتري متى رآه.

فيقول الحنفي في مسألة بيع الغائب: عقد معاوضة، فينعقد مع جهل العوض كالنكاح.

الأصل: النكاح، والفرع: بيع الغائب، والعلة: عقد معاوضة، والحكم: ينعقد مع جهل العوض.

فيقول الخصم: لو كان قياسك صحيحًا للزم عليه ألا يثبت خيار الرؤية؛ فإن الرجل لو تزوج على امرأة يجهلها فدخل بها فإنه لا يثبت له خيار الرؤية، فإذا انتفى خيار الرؤية انتفى تصحيح العقد؛ لأنهما متلازمان، وصحح العقد عقد بيع الغائب أثبت خيار الرؤية، فإذا نفيت ومن أبطل البيع نفى خيار الرؤية، فإذا أثبتَّ أو صحّحت بيع الغائب يلزمك أن تصحح أو أن توجب وتثبت خيار الرؤية.

فيقول الخصم: بيع الغائب عقد معاوضة فلا ينعقد مع جهل العوض كالنكاح؛ لأنه لا يعتبر فيه خيار الرؤية.

فهنا الأصل: عقد النكاح، والفرع: بيع الغائب، والعلة: عقد معاوضة لم يثبت فيه خيارة الرؤية، والحكم: لا ينعقد مع جهل العوض.

قال: فيلزم من الوفاء بموجب ذلك، يعني: متى قرّرنا وسلمنا بعدم اشتراط خيار الرؤية يلزمنا القول بعدم تصحيح بيع الغائب؛ لأنهما متلازمان في مذهب الخصم.

فالحنفي يقول: يصح بيع الغائب ويثبت به خيار الرؤية، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة، وحينئذٍ سؤال القلب هو نوع من أنواع المعارضة؛ لأنه عارضه في الحكم.

معنى كلمة المعارضة: أن يقابله بشيء يضاد مذهبه، قد تكون المعارضة في الحكم كما في سؤال القلب هنا؛ فإنه يسلم له الأصل والفرع والعلة ولكنه يعارضه في الحكم فقط، والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه في الحكم فقط، بخلاف المعارضة في الأصل فإنه يأتي بأصل آخر، و المعارضة في الفرع يأتي بعلة أخرى تقتضي إلحاق الفرع أو تقتضي عدم ثبوت حكم الأصل في الفرع، وبالتالي فإن المعترض في سؤال القلب لا يحتاج إلى مؤن كثيرة، ما يحتاج إلى إقامة دليل على أن وصفه هو العلة؛ لأن وصفه هو وصف المستدل، ولا يحتاج إلى إثبات حكم الأصل؛ لأن أصله هو أصل المستدل، فبالتالي المعترض في القلب يستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من أصل جديد، وإقامة الدليل على حكم الأصل، ومن إيراد علة أخرى وإقامة الدليل على العلة الأخرى.

يبقى في الأخير كيف نجيب عن سؤال القلب؟

والمؤلف يقول بأن سؤال القلب يمكن الجواب عنه بالأجوبة التي تكون في سؤال المعارضة، وسؤال المعارضة سيأتي معنا، وهناك عدد من الإجابات التي يمكن أن تقال منها: منع حكم الأصل، منع حكم المعترض فيقول: الحكم الذي ذكرت أنه ينتج عن هذه العلة لا ينتج عنها، يقيم الدليل على إبطال إنتاج العلة لحكم المعترض.

والجواب الثاني: أن حكم المعترض لا يتناسب مع العلة المذكورة في القياس.

إذًا الجواب الأول أن يقول: بأن هذه العلة لا تنتج حكم المعترض إنما تنتج حكم المستدل، ولذلك طرق:

الطريق الأول: أن يبين أن حكم المعترض لا يتناسب مع العلة.

الطريق الثاني: بواسطة النقض، فيأتي بمحل آخر أو مسألة أخرى وُجدت فيها العلة ولم يوجد حكم المعترض مما يدل على أن العلة لا تنتج حكم المعترض.

الطريقة الثانية في الجواب: أن يسلم بأن العلة تنتج حكم المعترض، ولكن يقول بأن حكم المستدل أولى وأقوى ويقيم الدليل على ترجيح حكم المستدل.

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة

وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع.

وأحسنهما: المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل.

وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلًا، والمستدل معترضًا عليه.

ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه؛ لأنه لو انفرد ما ذكره: صح التعليل به.

وإنما صح لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف.

ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن يقال: إذا وجد كل واحد منهما: ثبت الحكم.

فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم دون ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع من كون الوصف علة.

والصحيح: أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض؛ إذ المناسب العَري عن شهادة الأصل غير معمول به.

فإذا استند إلى الأصل ثبت الحكم على وفقه:

فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظنا غالبًا أنه ليس ثم مناسب آخر.

وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعًا لشغب الخصم إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسبًا آخر فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم؛ رعاية لما ذكره المستدل.

واحتمال ثبوته؛ رعاية لما ذكره المعترض

واحتمال ثبوته؛ رعاية لهما جميعًا.

ولعل هذا الاحتمال أظهر؛ فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه: كان إعراضًا عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالا؛ فأن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته لمصلحته لا غير، أي: هي كافية.

فعند ذلك: يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد؛ فإنا إذا قلنا: لهذا لا غير: فقد نفينا ما عداه.

فإذا قلنا: ثبت لهذا الثاني لا غير: كان هذا القول على نقيض الأول.

ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا: لا غير؛ فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة: المجموع، لا كل جزء بمفرده.

وإن فسرت العلة بـ: أنها أمارة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء: استحال معرفة ثبوته بغيره، إذ المعلوم لا يعلم ثانيًا.

وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنا لو رأينا إنسانًا أعطى فقيرًا ذا قرابة له: غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعًا.

ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل ترجيح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض.

ثم غرض المعترض يحصل بأحد احتمالين:

احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعًا.

وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعيّن في نفسه إذا تساوت الاحتمالات.

وللمستدل في الجواب طرق أربعة:

أحدها: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتًا بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم.

فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسبًا آخر: لزم المستدل أيضًا حذفه.

ولا يكفيه أن يقول: كل واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معلّلًا بعلة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق.

ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بـ "نص"أو"تنبيه" من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم.

الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل.

وهو: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض إذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض: لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معلّلًا بأحدهما كالكيل مع الطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوّت مصلحة أعظم منها: ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته إلى الشارع.

فإذا ثبت هذا: فإن كان ما ذكره المستدل مناسبًا فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفًا شبهيًّا؛ لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى.

هذا هو السؤال التاسع من أسئلة القياس: سؤال المعارضة، كما تقدم معنا أن المراد بالمعارضة: أن يقابل كلامه بكلام يكون معاكس لكلام المستدل، تقدم معنا وسألنا سؤال القلب معارضة في الحكم.

وعندنا نوعان من أنواع المعارضة، هما: المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع.

يمكن أن يمثل له في المعنى اللغوي بما لو جعل في طريقه أمرًا يعرض له، يكون بعرضه ويمنعه من الاستمرار في طريقه.

والمعارضة نوعان، معارضة في الأصل: بأن يذكر المعترض وصفًا في الأصل لا يوجد في الفرع، ومن أمثلته: ما لو قال المستدل البطيخ مطعوم فيجري فيه الربا كالبر.

أين الأصل؟ البر، أين الفرع؟ البطيخ، أين الحكم؟ يجري الربا، أين العلة؟ الطعم.

فيقول المعترض: في الأصل وصف آخر يقتضي الحكم لا يوجد في الفرع وهو الكيل؛ فإن البر مكيل والبطيخ ليس مكيلًا، فهذا هو المعارضة في الأصل.

بينما المعارضة في الفرع تكون بذكر وصف في الفرع ليس موجودًا في الأصل يقتضي إلحاقه بأصلٍ آخر، مثال ذلك: ما لو قال المستدل: البطيخ مطعوم فيجري فيه الربا كالبر، فيقول المعترض: البطيخ معدود فنلحقه بالإبل، فهنا الإبل لا يجري فيها الربا؛ لأنها معدودة، فهذا هو المعارضة في الفرع.

وبالتالي يتبين لنا أن المعارضة: الإتيان بعلة أخرى غير علة المستدل تقتضي عدم ثبوت حكم الأصل في الفرع: فإن كانت تلك العلة الجديدة في الأصل فهذه معارضة في الأصل، وإن كانت العلة في الفرع ما يقتضي إلحاقه بأصل آخر فهذه معارضة في الفرع.

ولذا قال المؤلف: "وأحسنهما المعارضة في الأصل" لماذا؟ لأن الخصم قد قرّر حكم الأصل، بخلاف المعارضة في الفرع فإنه سيأتي بأصل جديد وقد يمنع المستدل حكم الأصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر الدليل على أن علته الجديدة علة صحيحة ويحتاج إلى أصل جديد غير الأصل الذي ذكره المستدل.

فهما يشتركان في شيء وهو أن المعترض يحتاج إلى إقامة الدليل على أن الوصف الذي جاء به وصف صحيح يثبت به الحكم، ويختلفان في كون المعارضة في الفرع تحتاج إلى إثبات حكم الأصل الجديد الذي جاء به المعترض، بينما المعارضة في الأصل لا يحتاج إلى ذكر الدليل على حكم الأصل؛ لأن المستدل يسلم به.

فتلاحظون في القلب الموافقة في الأصل والفرع والعلة والمخالفة في الحكم، وفي المعارضة في الأصل هناك موافقة في الأصل والفرع لكن هناك اختلاف في العلة والحكم.

أما المعارضة في الفرع فإنه هناك اتفاق في الفرع فقط، بينما هناك اختلاف في الأصل وفي العلة وفي الحكم.

قال: "**معنى إذا توجه سؤال المعارضة فحينئذ ينقلب المعترض مستدلًا**"

كيف سيكون مستدلًا؟ لأنه الآن يريد أن يثبت أن حكم الأصل ثبت بعلة أخرى، فهو سيأتي بعلة جديدة، فيقوم المستدل بإبطال علة المعترض وبالتالي أصبح المستدل الآن وظيفته الاعتراض والقدح في علة المعترض فانقلب المستدل معترضًا وانقلب المعترض مستدلًّا.

قال: "**ومعنى المعارضة في الأصل أن يبين**" من الذي يبين؟ المعترض.

"**أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى آخر يوجد في الأصل ولا يوجد في الفرع ويزعم أنه هو الذي يقتضي الحكم**" وبالتالي يبطل كلام المستدل في كونه يقول بأن الحكم ثبت في لوصف الذي ذكرته.

هل سؤال المعارضة في الأصل سؤال صحيح يلزم الجواب عنه أو لا يلزم الجواب عنه؟ هذا من مسائل الخلاف ومنشأ الخلاف هو من مسألة: **هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين؟**

فإذا قلنا يجوز فحينئذٍ سؤال المعارضة في الأصل لا يُقبل؛ لأن المستدل سيقول: علتك صحيحة وعلتي صحيحة ويجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين وبالتالي يصح قياسي، وإذا أردت أن تورد أقيسة على علتك أورد.

وأما إذا قلنا الحكم الواحد لا يصح تعليله بأكثر من علة فحينئذ يلزم أن تكون إحدى العلتين هي الصواب والعلة الأخرى هي الخطأ، وبالتالي عند معارضته بالمعارضة في الأصل يلزمه الجواب عنه.

وقد ذكر المؤلف هنا القولين:

القول الأول يقول: بأن سؤال المعارضة ليس سؤالًا صحيحًا، وبالتالي لا يحتاج المستدل إلى حذف الوصف الذي ذكره المعترض، ما معنى كلمة حذف؟ إلغاء اعتبار وصف المعترض، لماذا؟ قال: لأنه لو انفرد الوصف الذي ذكره لصح التعليل به، فإذا صح التعليل بالوصف الأول على جهة الاستقلال وبالوجه الثاني على جهة الاستقلال فحينئذ ليكن كل منهما وصفًا صحيحًا ويثبت به الحكم وبالتالي لا معنى لسؤال المعارضة؛ فإن كلًّا من الوصفين قد قام الدليل على صلاحيته للتعليل فليكن كل واحد من الوصفين علة للحكم، وبالتالي إذا اعترض عليه بعلة أخرى يقول علتي صحيحة وعلتك صحيحة، وإنما صح التعليل بالوصف لقيام الدليل عليه لصلاحيته، وليس السبب في صلاحية الوصف للعلة هو عدم وجود غيره؛ لأن عدم وجود غيره ليس جزءًا من أجزاء العلة وصلاحيته لقيام الدليل عليه لا تختلف وُجد وصف آخر أو لم يوجد.

الدليل الثاني قالوا: أن معنى العلة بأنه إذا وجدت العلة ثبت الحكم بعده، فإذا كان الأمر كذلك فبمجرد وجود العلة يثبت الحكم، فعند ذلك لا يصح أن تعارض بين الوصفين؛ لأنه يمكن أن يجمع بينهما، بأن يقال: وصف المستدل علة صحيحة ووصف المعترض علة صحيحة.

القول الثاني: أن سؤال المعارضة في الأصل سؤال صحيح، وأن المستدل يلزمه حذف وصف المستدل، أي: إلغاء اعتبار الوصف الذي ذكره المعترض؛ لأنه لو قُدر أنه هناك وصف مناسب لكن لا يوجد له أصل يشهد له بالاعتبار فحينئذٍ لا يصح التعليل به؛ لأن الأصل إنما يدل على اعتبار أحد الوصفين، فإذا دلّ على اعتبار أحد الوصفين فمعناه أن الوصف الآخر لا يوجد له شاهد يشهد له بالاعتبار وبالتالي لا يصح التعليل به، فإذا استند الوصف إلى أصل فحينئذٍ يثبت الحكم بناءً على ثبوت الوصف.

والناس على صنفين: مجتهد، وبالتالي يعمل بما يغلب على ظنه أنه هو العلة من الوصفين.

والثاني: مناظر، فهذا المناظر يكفيه إيراد العلة الأخرى والوصف الآخر وبيان مناسبته وحينئذٍ عندنا ثلاثة احتمالات:

إما أن يثبت الحكم لوصف المستدل، أو يثبت الحكم لوصف المعترض، أو يثبت الحكم للوصفين معًا.

مثاله في مثال السابق: إما أن يثبت الحكم لوصف الطعم، وإما أن يثبت الحكم لوصف الكيل، وإما أن يثبت الحكم للوصفين معًا.

وبما أن هذه الأوصاف مناسبة فالغالب من الشارع اعتبار جميع الأوصاف المناسبة فيكون الاحتمال الراجح هو ثبوت الحكم للوصفين معًا؛ لأننا لو رجحنا أحد الوصفين معناه ألغينا الوصف المناسب الآخر وعادة الشرع هي اعتبار الأوصاف المناسبة والمصالح ودون إلغاءها.

ولا يمكن أن تجعل كلًّا واحد من الوصفين علة على سبيل الاستقلال؛ لأنك إذا قلت: الوصف الأول هو العلة معناه أنك تقول: الوصف الأول هو العلة ولا يوجد وصف آخر يعلّل ذلك الحكم به.

إذًا معنى تعليل الحكم بالمناسب: أنك تقول: "يثبت الحكم لهذا المناسب دون غيره من الأوصاف"، والثاني يقول فيه: "يثبت الحكم بهذا المناسب دون غيره من الأوصاف"، وبالتالي يكون الكلام متناقضًا لا يمكن أن يصح جميع الكلامين.

ولا يمكن تعليل الحكم بوصف واحد بعينه إلا عندما نقول: "لا غير"؛ لأنك إذا قلت بأنه يصح إثبات الحكم بذلك الوصف أو بكل واحد من الوصفين أمكن أن يكون كل وصف جزءًا من أجزاء العلة، فتكون العلة مجموع الأوصاف وليس كل وصفٍ يستقل في إثبات الحكم به.

ومن أدلتهم على أن سؤال المعارضة مقبول بناءً على أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين أنك إما أن تفسر العلة بأنها المؤثرة والمؤثر واحد فقط لا يمكن أن يكون غيره مؤثرًا، وهذا هو مذهب الجمهور أن العلة مؤثرة:

المعتزلة يقولون: مؤثرة بنفسها.

وأهل السنة يقولون: مؤثرة بجعل الله لها كذلك.

وإما أن تقول بأن العلة غير مؤثرة، وإنما هي مجرد أمارة كما يقول الأشاعرة.

فعلى ذلك إذا عرفنا الحكم بناءً على وجود الوصف الأول فإنه يستحيل أن نعرف الحكم مرة أخرى؛ لوجود الوصف الثاني؛ لأنه سبق بأن عرفته، فما عرفته لا يمكن أن تعرفه لأنك قد عرفته، لا يمكن أن تستجد له معرفة جديدة؛ لأنه سبق أن قد عرفته.

قال: "وإن فُسرت العلة بأنها أمارة فمتى عُرف ثبوت الحكم بالوصف الأول استحالت معرفة ثبوت الحكم بالوصف الثاني إذ المعلوم لا يُعلم ثانيًا".

وقال المؤلف: "**والاحتمال الثالث هو أرجح الاحتمالات**".

الاحتمال الثالث: أن تكون العلة لمجموع الوصفين؛ لأن العادة من الشارع أنه يعتبر جميع الأوصاف المناسبة، ولأن هذا يوجد في أحكام الناس فإنا لو رأينا شخصًا أعطى قريبًا فقيرًا لظننّا أن العلة مجموع الأمرين: الفقر والقرابة معًا.

إذًا عندنا ثلاثة احتمالات: أن تكون العلة وصف المستدل، أن تكون العلة وصف المعترض، أن تكون العلة مجموع الوصفين.

أيها أرجح؟ وهل من وظيفة المعترض بيان رجحان بعض الاحتمالات؟

نقول: لا ليس من وظيفة المعترض بيان الراجح منها وإنما وظيفته إيراد هذه الاحتمالات فقط، وحينئذٍ الذي يحتاج إلى الترجيح ماذا يفعل المستدل؟

إما أن يقول: علتك أو وصفك ليس هو العلة نقيم الدليل عليه، وإما أن يسلم أن وصفك يمكن التعليل به ووصفي يمكن التعليل به، لكن احتمال كون وصفه هو العلة أرجح ويقيم الدليل على ذلك، فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح الوصف الذي ذكره وادعى أنه علة الأصل بحيث يكون أقوى من وصف المعترض، ولا يلزم أن يكون الدليل الذي يرجح به المستدل علته أن يكون قطعيًّا بل يكفي الدليل الظني.

لماذا طالبنا المستدل بالدليل ولم نطالب المعترض بالدليل؟

نقول: لأن المعترض بمجرد إيراد الاحتمال على الدليل يكفيه ذلك، ثم معه احتمالان: أن يثبت الحكم بناءً على وصفه، وأن يثبت الحكم بناءً على مجموع الوصفين، ولذلك كان جانب المعترض أقوى ولذا لم نطالبه ببينة على تساوي الاحتمالات، بخلاف المستدل فإن موقفه أقل؛ لأنه لا يؤيد كلامه إلا احتمال واحد فقط، وبالتالي نطالب المستدل بإقامة الدليل على رجحان الوصف الذي علّل به.

فإن كلام المعترض يدل عليه احتمالان وكلام المستدل إنما يدل عليه احتمال واحد، وتقديم ما يدل عليه احتمالان على ما فيه احتمال واحد هو شأن العقلاء.

قال المؤلف: "**وللمستدل في سؤال المعارضة في الأصل طرق أربعة...**"

أحدها: أن يبين المستدل بطلان التعليل بوصف المعترض من خلال إبطال ذلك الوصف: إما بالنقض بأن يورد محلًّا آخر وجد فيه الوصف ولم يوجد الحكم، وإما أن يبين عدم مناسبة الوصف للحكم.

فإذًا الجواب الأول: أن يبين المستدل أن وصف المعترض لا يصح التعليل به إما بطريق النقض: بأن يذكر أن الحكم قد ثبت في مسألة أخرى بدون وجود الوصف الذي ذكره المعترض، مما يدل على أن الحكم ثبت بناءً على وصف المستدل وليس على وصف المعترض.

لكن في مرات يأتي ويقول: هذه المسألة التي أوردتها علي على جهة النقض ووجد فيها الوصف ولم يوجد الحكم إنما تخلف الحكم؛ لوجود معنى مناسب اقتضى إلحاقه بأصلٍ آخر.

فإن بيّن المعترض في الأصل الآخر الذي ذكره المستدل على جهة النقض مناسبًا آخر يدّعي أنه يستلزم إلغاء هذا الحكم فحينئذٍ يجب على المستدل حذف الوصف الآخر الذي في صورة النقض، ولا يكفيه أن يقول: كل واحد من المناسبين يلغى بما في الأصل الآخر؛ لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معلّلًا بعلة مختصّة به، ولذلك مثلًا في انتقاض الوضوء في الحديث: "من نام فليتوضأ" فهذا أصل يمكن أن تعلّله بغياب العقل، في الحديث الآخر أو في النصوص الأخرى جعلت البول ناقضًا فقلنا: الخارج من السبيل هو علة انتقاض الوضوء.

هنا أثبتنا علتين لكن كل علة ثبتت في أصل مستقل، وهذا جائز ولا إشكال فيه، الكلام في: هل يمكن أن نثبت بالدليل الواحد أو بالأصل الواحد علتين تستقل كل واحدة منهما في الحكم؟

قال:" فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية فقد يوجد الحكم مع عدم العلة لوجود علة أخرى"

الطريق الثاني من طرق جواب المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه.

خلاصة هذا أن يقول: وصفك طردي، ووصفي مناسب.

ما معنى طردي؟ أن الشارع لا يرتب عليه الأحكام، و قد يكون عدم ترتيب الحكم في جميع الأبواب مثل: الطول والقصر، لو جاء بعلة الطول لقال: هذا وصف لا يعتبره الشارع ولا يلتفت إليه في جميع الأبواب، وقد يكون عدم الاعتبار في بعض الأبواب دون بعض، مثل: الذكورية والأنوثة، فإن في بعض الأبواب يوجد بينهما مخالفة في الحكم، وفي بعضها لا يوجد، مثلًا: في مسألة الصلاة، أو في مسألة وجوب الحج يتساويان فيها، فلو قال: وصف الذكورية هذا وصف طردي في الباب الفلاني – باب البيع مثلًا – مسألتنا التي

نتنازع أنا وإياك فيها هي من مسائل البيع وأنت تقول بأن العلة الذكورية في صحة ذلك التعارض، فأقول لك: إن وصف الذكورية لا يلتفت إليه في باب البيع فهو وصف طردي غير مؤثر في هذا الباب، وإن كان مؤثرًا في غيره مثل: في باب الميراث وباب الحيض ونحو ذلك.

فإذًا الطريق الثاني أن يقول المستدل: وصفك يا أيها المعترض وصف طردي لا يلتفت إليه الشارع، وبالتالي يكون وصفي هو العلة، أن يبين المستدل إلغاء الوصف الذي ذكره المعترض ويقول هذا وصف طردي: إما أن يكون طرديًّا في جميع الأبواب كالطول والقصر، وإما أن يكون طرديًّا في بعض الأبواب في جنس الحكم المختلف فيه، كإلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق مع أن صفة الذكورية معتبرة في باب آخر كباب الميراث.

الطريق الثالث من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل: أن يبين المستدل أن علته ثبتت بنص والثابت بالنص أنه علة لا يصح أن نلغيه بإيراد وصف آخر، وبالتالي لا يتوجه إليه سؤال المعارضة في الأصل.

الطريق الثالث: أن يبين المستدل أن العلة التي ذكرها هو ثابتة بنص بالطريق الصريح أو تنبيهٍ من الشارع – من طرق الإيماء والتنبيه الستة – فإذا ثبتت العلة بذلك لم يصح أن إلغاؤها بإيراد وصف آخر؛ لأنه يقول علتي ثابتة بالنص بالتالي لا يصح أن تعارضها بنص آخر.

الطريق الرابع: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض فيقول: وصفي أنا يا أيها المستدل أرجح من وصفك يا أيها المعترض، ولكن هذا الجواب لا يصلح في جميع المسائل إنما يصلح في المسائل التي يقتصر فيها الاحتمال على تصحيح علة المستدل أو تصحيح علة المعترض، وهو: أن يبين المستدل رجحان الوصف الذي ذكره المستدل على الوصف الذي أبرزه المعترض، وهذا لا يصح إلا فيما إذا لم يمكن القول بأن العلة مجموع الوصفين.

فإذا ظهر رجحان وصف المستدل إما بدليل وإما بتسليم المعترض: لزم أن يكون هو العلة إذا توافقا على كون الحكم معلّلًا؛ لأن مرات يقول: أصلًا هذا الحكم غير معلّل، يمكن أن يكون الحكم غير معلّلًا.

فإذا أثبتنا أن وصف المستدل هو الراجح فحينئذٍ تعين القول به وامتنع القول بأن يقول بأن العلة هي وصف المعترض بامتناع اعتبار الوصف المرجوح وإلغاء الراجح، ما يمكن.

الراجح لابد أن يكون هو المعتبر، والمرجوح يتم إلغاءه.

قال: "فإن تحصيل المصلحة" إذا أثبتنا أن أحد الوصفين أرجح لزم أن نقول به؛ لأن المصلحة الأعلى مقدمة على المصلحة الأقل.

"فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته على الشارع".

ومن أمثلة ذلك: ما لو كان وصف المستدل وصفًا مناسبًا، وكان وصف المعترض وصفًا شبهيًّا –ليس مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسبة–فحينئذٍ يكون وصف المستدل أرجح؛ لأنه مناسب.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف ههنا.

الملف الصوتي المائة والأحد عشر:

كنا قد تدارسنا المعارضة في الأصل وذكرنا أن المراد بها: إبداء المعترض لوصف في الأصل ليس موجودا في الفرع يدعي المعترض أنه يمنع من إلحاق الفرع بالأصل، ونلاحظ هنا أن بعض العلماء يسمي سؤال المعارضة سؤال الفرق؛ لأن المعارضة في الأصل بإتيان وصف في الأصل يفارق بالفرع بينما المعارضة بالفرع أن يأتي المعترض بوصف بالفرع يقتضي إلحاقه بأصل آخر، فكأنه قال هناك فرق بين الفرع والأصل.

القسم الثاني: في المعارضة: المعارضة في الفرع

وهو: أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه، من نص أو إجماع. وقد ذكرناه في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع.

وقد يذكر في معرض كونه مانعًا للحكم في الفرع للسببية.

فإن ذكر مانعًا للحكم: احتاج في إثبات كونه مانعًا إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه، من العلة والأصل.

ويفتقر إلى أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل، إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترض: المعارضة بوصف مخيل.

وإن كان طريقه المناسبة: فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي. وإن ادّعى كونه مانعًا للسببية: فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها.

وإن بقي احتمال الحكمة، –ولو على بعد: لم يضر المستدل، لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء –بعد المظنة–باحتمال الحكمة، وإن بعد، فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار، ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضًا فيعترض على دليل المعترض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

وقال قوم: لا تقبل المعارضة؛ لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء، فلا يليق بحاله.

والصحيح: أنها تقبل؛ إذ فيه هدم ما بناه؛ فإن دليل المستدل إذا صار معارضًا: لم تبق دلالته؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

ذكر المؤلف من أقسام المعارضة، وهو **المعارضة في الفرع**: بأن يبدي المعترض في الفرع أمرًا يمتنع معه إلحاقه بالأصل، ومن ذلك فساد الاعتبار بأي يكون هذا الفرع قد ثبت حكمه بنص أو إجماع مخالف للقياس، فهنا عرضه في الفرع حيث أبدى المعترض في الفرع معنى اقتضى إلحاقه بالأصل؛ لوجود الدليل من النص أو الإجماع.

وهذا قد تقدم معنا في السؤال الثاني وهو سؤال فساد الاعتبار، **والمراد بفساد الاعتبار**: أن يكون القياس مخالفا للنص أو الإجماع.

النوع الثاني من المعارضة في الفرع: المعارضة بإبداء وصف في الفرع يقتضي إلحاقه بأصل آخر بغير أصل المستدل.

ومن أمثلة ذلك: ما لو قال: البطيخ مطعوم فيجري فيه الربا كالبر.

فيقول المعترض: لكن البطيخ معدود فيلحق بالإبل.

وهنا ذكر المعترض وصفا في الفرع يقتضي إلحاقه بأصل آخر غير أصل المستدل، وهنا تلاحظون أن هنا نوع من أنواع الفرع، كأنه يقول إن هذه الصفة موجودة في الفرع وهي ليست موجودة في الأصل وغير مؤثرة في الحكم.

والمعارضة في الفرع على نوعين:

النوع الأول: المعارضة بمانع في الحكم، كما لو قال المستدل: الحائض عاقلة بالغة فتجب عليها الصلاة كالطاهرة.

ويقول المعترض: لكن فيها وصف الأذى فتمنع من الصلاة.

فهنا أقام فارقا وهو النجاسة يوجد في الفرع الحائض ولا يوجد في الأصل هذا معارضة في الفرع.

أو لو قال: النفساء امرأة عاقلة بالغة فتجب عليها الصلاة كغيرها.

فيقول المعترض: لكن النفساء فيها الدم الذي هو أذى مما يقتضي إلحاقها بالحائض، فهنا وجد مانع يمنع من الحكم وبالتالي لا يثبت القياس.

النوع الثاني من أنواع المعارضة في الفرع: المعارضة في سبب الحكم الذي هو الحكمة لم يوجد مانع للحكم، **مثاله**: مالو قال: صغير ملك النصاب فوجبت عليه الزكاة كالكبير.

فيقول المعترض: وجد هنا مانع للحكمة فإن حكمة الزكاة إقامة العبودية لله وهذا لا يوجد في الصغير، وهنا المانع منع من سبب الحكم الذي هو العبودية، تلاحظون أن مانع السبب يقول بأن الفرع يوجد به وصف يجعل علة المستدل غير مؤثرة فيه بينما في منع أو في المعارضة منع الحكم يقول المعترض: العلة مؤثرة في الفرع بحسب الأصل لكن وجد معنى أقوى، وآتي بمثال آخر: سبب الزكاة هو ملك النصاب والمدين مع ملكه النصاب يقول الجمهور: لا تجب عليه الزكاة، فهنا الدين مانع لملك النصاب، كأنه يقول المال الموجود بيد المدين ليس ملك له فهنا منع السبب.

هل سؤال المعارضة سؤال صحيح أو ليس سؤال صحيحا؟

ذكر المؤلف في آخر الفصل: أن طائفة قالوا بأن سؤال المعارضة في الفرع لا يقبل، **واستدلوا على ذلك**: بأن المعارضة في الفرع يبني علة أخرى ويقيم الدليل عليها، ومهمة المعترض هدم كلام المستدل لا بناء مذهب أو استدلال له، وبالتالي فالبناء غير متوافق مع وظيفة المعترض.

والجمهور: على أن سؤال المعارضة في الفرع مقبول؛ لأنه وإن بنى مذهب نفسه لكنه في نفس الوقت يهدم مذهب المستدل؛ لأنه يعارض علة المستدل بعلة أقوى والحكم المعارض الممنوع متى منع منه لم يبقى له ثبوت بل يعتبر وجوده كعدمه، وبالتالي يلزم المستدل الجواب عن سؤال المعارضة في الفرع.

ماهي شروط سؤال المعارضة في الفرع؟

هناك شرط لقسمين معًا معارضة في الفرع والحكم وفي السببية.

الشرط الأول: إتيان المعترض بوصف آخر يقتضي عدم إلحاقه بأصل المستدل.

الشرط الثاني: أن تكون علة المعترض مماثلة لعلة المستدل في القوة أو تكون أقوى منها، ولذلك العلة المناسبة لا تعارض بالأوصاف الشبهية.

الشرط الثالث: أن يأتي المعترض بأصل آخر غير أصل المستدل، فأما في مانع الحكم فمحل اتفاق، وأما في مانع السبب فقد قيل: اختلف العلماء فيه بالمعارضة في الفرع؛ لوجود مانع للسببية:

القول الأول: لا يحتاج المعترض في هذه الحال إلى أصل آخر يشهد لكلامه بالاعتبار يخالف أصل المستدل؛ قال: "لأننا متى علمنا وجود مانع يمنع من حكمة الحكم فحينئذ سينتفي الحكم؛ لأن الشارع إنما قرر الأحكام لتحقيق الحكم والمصالح"، قال: وإن بقي احتمال الحكمة ولو على بعد فحينئذ لا يضر هذا المستدل، ومن ثم فلا يقبل سؤال المعارضة في الفرع مع بقاء احتمال الحكمة ولو كان بعيدًا، لماذا؟ لأن الشارع يكتفي باحتمال الحكمة إذا لم يمكن التأكد من وجودها، أما إذا بُعدت فحينئذ يحتاج علة المعترض إلى أصل يشهد له بالاعتبار من أجل أن يوضح أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال حكمة معه.

يبقى هنا شيء قد نبهنا عليه سابقا وهو: أن وظيفة المستدل في الجواب عن سؤال المعارضة في الفرع إلغاء الوصف الذي ذكره المعترض، **وبالتالي هناك ثلاثة أجوبة:**

الجواب الأول: أن يبين أن وصف المعترض ليس بعلة، إما بطريق النقض، وإما بطريق عدم المناسبة.

الجواب الثاني: أن يدعي المستدل رجحان علته على علة المعترض، كما لو قال: علتي منصوصة والوصف الذي ذكرت مستنبط والمنصوصة مقدمة.

الجواب الثالث: وهو محل تردد وهو: أن يقول كل من الوصفين علة صحيحة.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في سؤال المعارضة في الفرع.

الوجه العاشر في السؤال: عدم التأثير

ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل:

إما لأن الحكم يثبت بدونه.

وإما لكونه وصفًا طرديًّا.

مثال الأول: ما لو قال، في بيع الغائب: "مبيع لم يره فلا يصح بيعه، كالطير في الهواء".

فذكر عدم الرؤية ضائع؛ فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء، ولو كان مرئيًّا، فيعلم: أن العلة فيه غير ما ذكره المستدل.

ومثال الثاني: قولهم، في الصبح: صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب.

فإن هذا وصف طردي، على ما لا يخفى.

وإن ذكر الوصف لدفع النقض، لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط الحكم، فلا يكون من هذا القسم.

وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، فيكون مفيدًا للغرض في بعض الصور، فيكون مقبولًا، إذا لم تكن الفتيا عامة.

وإن عمم الفتيا: فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم.

هذا الوجه العاشر من أسئلة القياس عدم التأثير، **والمراد به:** أن يذكر المعترض أن في كلام المستدل ألفاظ لا تأثير لها متى حذفناها بطل القياس، **ولهذا أمثلة:**

الأول: أن يذكر المستدل في علة الوصف حكما طرديا لم يعهد من الشارع بناء الأحكام عليه، أو يبين أن الحكم يثبت بدون الوصف الذي علل به المستدل، **ومثل ذلك المؤلف بقوله:** "أو في مسألة بيع الغائب" فإن الشافعية لا يرون صحته، والجمهور يصححونه متى وصف بوصف يصح في السلم، فيقول الشافعي في بيع الغائب: مبيع لم يره المشتري فلا يصح بيعه كالطير في الهواء.

الأصل: الطير في الهواء، الفرع: بيع الغائب، العلة: مبيع لم يره، الحكم: فلا يصح بيعه.

فيقول القائل: قولك "لم يره" هذه كلمة غير مؤثرة، وصف لا علاقة له بإثبات الحكم، فإنه لو كان الطير مرئيا ما جاز بيعه، وبالتالي ليست العلة بأنه لم يره وإنما العلة عدم القدرة على تسليمه، فلما قال: "مبيع لم يره" نقول: لم يره هذه وصف غير مؤثر، وبالتالي لا يصح بناء الحكم عليه، فإنه لا يصح بيع الطير بالهواء ولو كان مرئيا مما يدل على أن هذا الكلام ليس علة الحكم.

المثال الثاني ألا وهو: الأوصاف الطردية في مسألة الأذان قبل الفجر، هل يجوز أن يؤذن للفجر قبل دخول الوقت أو لا يجوز؟ فقال الجمهور: نعم، وقال الحنفية: لا يجوز، فيقول المستدل الحنفي: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديم أذانها على الوقت كالمغرب.

الأصل: صلاة المغرب، الفرع: صلاة الصبح، العلة: صلاة لا يجوز قصرها، الحكم: فلا يجوز تقديم أذانها عن الوقت.

فيعترض المعترض ويقول: الوصف المعلل به "لا يجوز قصرها" هذا وصف غير مؤثر، ولذلك صلاة العصر والظهر يجوز قصرها ومع ذلك لا يجوز تقديم أذانها عن الوقت وبالتالي يكون الوصف المذكور في العلة وهو "لا يجوز قصرها" هذا وصف طردي غير مؤثر في الحكم.

عندنا مسائل:

المسألة الأولى: أنه في مرات يقوم المستدل بذكر وصف طردي غير مؤثر في العلة من أجل دفع الاعتراض عليه، وهذه تقدمت معنا، **ومن أمثلته**: ما لو قال في المسألة الاستجمار هل يلزم فيه العدد كما قال أحمد؟ أو لا يلزم كما قال الجمهور؟

قال المستدل: الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فكلمة يستوي فيه الثيب والأبكار هذا وصف طردي فاشتُرط له العدد، فكلمة يستوي فيه الثيب والأبكار هذا وصف طردي وهو وصف طردي غير مؤثر فإذا ألغيناه بطل القياس، قال: "وإن ذكر الوصف -الطردي- لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع وإلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم إنما يكون من قسم سؤال النقض".

قال المؤلف: في بعض الصور يؤتى بوصف طردي من أجل بيان أن الحكم يختص ببعض الصور، **ومن أمثلة ذلك**: في مسألة تزويج المرأة نفسها، من المعلوم أن الحنفية يرون أنها تزوج نفسها، وأن الجمهور يقولون: لا تزوج نفسها لابد من ولي، وهناك طائفة قالوا: المرأة المبتذلة لا يشترط في نكاحها الولي بخلاف

المرأة المصونة، ففي هذه الصورة قد يؤتى في القياس بوصف طردي؛ لبيان اختصاص الحكم ببعض الصور، **ومن أمثلته:** ما لو قال: المرأة الوضيعة تزوج نفسها؛ لأن جميع الناس أكفاء لها بخلاف المرأة الشريفة، فهنا المرأة الشريفة يلحق العار والنقص بوليها بخلاف المرأة الوضيعة، فهنا التعليل بحكم النقص والعار يشير إلى اختصاص الحكم ببعض الصور، وهكذا لو كان الوصف المذكور وهو الوصف الطردي غير المؤثر يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، مثل مسألة: الدنيئة فيكون الإتيان بالوصف غير المؤثر يفيد الغرض في بعض الصور فيكون مقبولا، بشرط أن لا يكون ذلك في فتوى عامة، أما لو عمم الفتيا فحينئذ ليس له أن يخص الدليل الذي هو العلة ببعض الصور كما لو خصه بالشريفة دون غيرها؛ لأن الفتوى خاصة، والدليل عام، فخلاصة هذا السؤال الاعتراض على المستدل بكونه أتى بوصف غير مؤثر.

الملف الصوتي المائة والاثنا عشر:

الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب

وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل في المرأة البالغة: "إنها أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة" فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها.

فقد قيل: هذا قياس فاسد لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ وهي مسألة أخرى وليس ذلك بأولى من عكسه.

وقيل: يصح التمسك به لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل.

ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع.

هذا هو السؤال الحادي عشر من الأسئلة الواردة على القياس، وهو سؤال التركيب.

وسؤال التركيب المراد به: أن يكون موقف المعترض متذبذبا، بحيث يبني سؤاله على مذهب فقهي في أحد أركان القياس، فإن ساعده المستدل بطل قياس المستدل وإن لم يساعده منع جزءًا من أجزاء القياس مما يؤدي إلى إبطال قياس المستدل، ومثل له المؤلف.

فإذًا سؤال التركيب: هو اعتراض مركب من مذهبين مختلفين.

ومثل له المؤلف: بمسألة تزويج ابنة ثمانية عشر لنفسها، قد اختلف العلماء في تزويج ابنة ثمانية عشر لنفسها:

قال الحنفية: يجوز أن تزوج نفسها. **وقال الجمهور**: لا يجوز أن تزوج نفسها بل لابد من الولي.

فيقول من يأتي على مذهب الجمهور: بأنني أقيس ابنة ثمانية عشر على ابنة خمسة عشر في كونها لا تزوج نفسها؛ لأنها أنثى، فالأصل هو: ابنة خمسة عشر، والفرع: ابنة عشرين، والعلة: أنها أنثى، والحكم: لا تزوج نفسها.

فيقول المعترض: ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها؛ لا لأنها أنثى بل لأنها صغيرة، فإن سن البلوغ عند الحنفية هو: سبعة عشر أو ثمانية عشر فإن ساعدتني في ذلك وإلا قلت ابنة خمسة عشر تزوج نفسها.

فهنا تركيب في حكم الأصل (ابنة خمسة عشر)، ففي أول الاعتراض قال ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لصغرها، فلما منع المستدل من ذلك وقام الدليل على أن ابنة خمسة عشر ليست صغيرة، منع المعترض حكم الأصل وقال: إذا ذكرت أن ابنة خمسة عشر ليست صغيرة فهي إذا تزوج نفسها.

وسؤال التركيب نوعان:

الأول: التركيب في حكم الأصل، **ومثاله:** ما سبق، فقد تركب مذهب المعترض في حكم الأصل وهو (ابنة خمسة عشرة سنة) من مذهبين: مرة قال: بأنها لا تزوج نفسها لصغرها، ومرة قال: تزوج نفسها إذا قلت بأنها ليست صغيرة.

النوع الثاني: مركب الوصف، بأن يقول العلة ليست موجودة في الفرع، فإن ساعدتني بطل قياسك، وإن لم تساعدني وقلت بأن العلة موجودة في الفرع ادعيت أن العلة غير الوصف الذي ذكره المستدل فيبطل القياس.

من أمثلة ذلك: لو قال: الصنوبر مطعوم فيجري فيه الربا كالبر، الأصل: البر، الفرع: الصنوبر، العلة: مطعوم، الحكم: يجري فيه الربا.

فيقول المعترض: الصنوبر ليس بمطعوم فإن ساعدتني بطل قياسك، وإن لم تساعدني وقلت بأنه مطعوم فإنني أقول: بأن العلة في البر أنه مقتات، والصنوبر ليس من القوت، فهنا التركيب ليس في حكم الأصل وإنما في العلة (في الوصف)، فالأول: تركيب الأصل، والثاني: تركيب الوصف.

هل سؤال التركيب سؤال صحيح أو ليس سؤالاً صحيحًا؟

فأكثر الأصوليين: يعدون التركيب من أسئلة القياس؛ لأن وظيفة المعترض الهدم وليس تقرير المذهب، وبالتالي فهو يورد كل احتمال يمكن أن يهدم مذهب المستدل وإن لم يكن متبنيًا لصحته (أو يرى صحته).

والقول الثاني: أن قياس التركيب (أو سؤال التركيب) ليس سؤالا صحيحا؛ لأنه مبني على تناقض في المذهب فمرة يختار قولا ومرة يختار قولا آخر، **ودليلهم الثاني:** أن غاية التركيب الانتقال من مسألة النزاع إلى مسألة أخرى، وهذا يتنافى مع قواعد الجدل.

وقد أشار المؤلف إلى القولين وقال: فقد قيل (هذا هو القول الأول): هذا قياس فاسد (أي: أن سؤال التركيب سؤال غير مقبول)؛ لأنه فرار عن فقه المسألة، فهو انتقال من المسألة المتنازع فيها إلى مسألة أخرى

وهو مما يتنافى مع قواعد الجدل، برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، كانوا يتنازعون في مسألة الولي هل هو مشترط في النكاح أو لا فبهذا السؤال انتقل الكلام إلى سن البلوغ هل هو ثمانية عشر أو سبعة عشر أو خمسة عشر؟ وهي مسألة أخرى.

وقال: وليس ذلك بأولى من عكسه، تركيب مسألة النزاع على هذه المسألة ليس بأولى من العكس وهو تركيب مسألة النزاع على تلك المسألة (أي: بناء مسألة الزواج بدون ولي على مسألة سن البلوغ ليس أولى من العكس وهو بناء مسألة سن البلوغ على مسألة اشتراط الولي).

والقول الثاني: أن سؤال التركيب سؤال صحيح، وبالتالي يصح التمسك به؛ لأن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى المنازعة في حكم الأصل، أو في الوصف المعلل به (إذا راجع سؤال التركيب يرجع إلى أحد الشيئين إما المنازعة في حكم الأصل وهو :سؤال التركيب (تركيب الأصل)، أو إلى إبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به سؤال التركيب المركب –مركب الوصف– يفضي إلى إبطال كون الوصف المستدل علة للحكم ليسلم ما يدعيه المعترض من الجامع في الأصل، وبالتالي يكون هذا سؤالا صحيحا؛ لأنه إما منازعة في حكم الأصل أو منازعة في العلة وكلها أسئلة صحيحة متوجهة).

وحاصل القولين: تصحيح هذا السؤال؛ لأن من يرى عدم صحة هذا السؤال يمكن المعترض من تقسيم السؤال إلى سؤالين ويجعل كل سؤال مستقلا عن الآخر، بينما المصحح يمكن المعترض من الجمع بين السؤالين في سؤال واحد، وبالتالي حاصل المسألة والنزاع في: ترتيب الكلام لا في تصحيح السؤال هل يصح أن نجمع بين السؤالين في سؤال واحد؟ والسؤالان: الأول: منع كون الوصف علة، والسؤال الثاني: منع حكم الأصل.

الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجب

وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجبا لدليله مع بقاء الخلاف وإذا توجه انقطع المستدل وهو آخر الأسئلة إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما بل إما أن يصح فينقطع المستدل وإما أن يفسد فينقطع المعترض ومورد ذلك موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذا للخصم كما لو قال في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه.

فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل ولا يلزم القصاص فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم وهذا النوع يتفق كثيرا، وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل كما في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكما أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة أو في مسألة وطء الثيب أن الوطء لا يمنع الرد ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه أو يقول عن هذا الحكم سئلت وبه أفتيت وعن دليله سئلت فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب فقيل يلزمه ذلك كيلا يأتي به نكرا وعنادا ومنهم من قال لا يلزمه ذلك فإنه إذا سلم ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفي بما هو حقيقة القول بالموجب وبقي الخلاف بحاله فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل.

المورد الثاني أن يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف مثاله لو قال في وجوب زكاة الخيل حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل فيقول المعترض أنا قائل بموجبه وعندي أنه تجب فيه زكاة التجارة والنزاع في زكاة العين وطريق المستدل في الدفع أن يقول النزاع في زكاة العين وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى وضع الخلاف ومحل الفتيا.

ولو أورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه فيكون منقطعا مثاله ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة مائع لا يرفع الحديث فلا يزيل النجس كالمرق فيقول المعترض أقول به فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث فلا يصح ذلك فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله مائع الخل الطاهر إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله. والله سبحانه أعلم.

هذا هو السؤال الثاني عشر من أسئلة القياس: القول بالموجب.

المراد به: ادعاء المعترض أن دليل المستدل مع صحته لا يشمل محل النزاع.

وهذا السؤال ليس خاصا بالقياس بل يرد على الاستدلال بجميع الأدلة، **من أمثلة ذلك:** لما قال المنافقون: ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ سلم لهم الدليل، ولكن البحث فيمن هو الأعز ولذا قال: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾.

والقول بالموجب هو آخر الأسئلة وذلك أنه تسليم بصحة القياس بما فيه من أصل وفرع وعلة وحكم لكنه يدعي أن حكمه ليس في المسألة المتنازع فيها، وإذا كان القول بالموجب صحيحا متوجها فإنه يلزم عليه انقطاع المستدل؛ لأنه بين أن دليله ليس في محل النزاع، وإذا توجه القول بالموجب فسد مذهب المستدل، وإذا بطل القول بالموجب فإن المعترض يعد منقطعا؛ وذلك لأنه بين خطأ نفسه في زعمه أن دليل المستدل خارج محل النزاع فبين المستدل أنه في محل النزاع، وبالتالي يلزمه تسليم الحكم، وبالتالي فسؤال القول بالموجب هو آخر الأسئلة؛ لأنه تسليم بصحة القياس.

وينقسم سؤال القول بالموجب إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبين المعترض أن قياس المستدل لم يتضمن دليل إثبات الحكم المتنازع فيه، فيقول: قياسك لم يشتمل على ما يثبت الحكم الذي ذكرته.

النوع الثاني: أن يقول: الحكم الذي ذكرته لا يرفع الخلاف.

ومثل المؤلف للأول: بمسألة القتل بالمثقل، فالحنفية يرون عدم مشروعية القصاص في القتل بالمثقل، وأن القتل بالمثقل لا يثبت به القصاص، والجمهور يرون أن القتل بالمثقل يثبت به القصاص، فيقول الحنفي في دعوى عدم ثبوت القصاص في القتل بالمثقل: التفاوت، فيقول الشافعي في إثبات القصاص بالقتل بالمثقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه، الأصل: التفاوت في المتوسل إليه الذي هو: القتل (سواء قتل في الحال أو اعتدى عليه ولم يمت إلا بعد مدة)، والفرع: التفاوت في الوسيلة (مثقل ومحدد)، والعلة: تفاوت، والحكم: لا يمنع وجوب القصاص.

فيقول المعترض: أنا أسلم لك بأن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه، ولكن ليس البحث في المانع وإنما البحث في العلة، هل وجدت علة القصاص هنا، فإن انتفاء المانع لا يدل على ثبوت الحكم فإن انتفاء الجنون لا يثبت به وجوب الصلاة مع كون المانع انتفى إذ البحث في سبب

الوجوب هل دخل الوقت، أو لم يدخل؟ فوجود العقل وانتفاء الجنون لا يعني ثبوت الحكم بل لابد من وجود سببه، ولا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم؛ لأن الحكم يثبت بعلته وسببه لا بانتفاء مانعه، والجواب... قبل أن ننتقل إلى موقف المستدل في الجواب.

هل يلزم المعترض أن يبين عدم صلاحية قياس المستدل لإثبات الحكم أو يكفيه مجرد الدعوى؟

قالت طائفة: لابد من وجود الدليل قد يأتي بالكلام على جهة العناد فلا تقبل دعوى القول بالموجب إلا بدليل، **بينما آخرون قالوا:** لا يلزم المعترض بيان مستند القول بالموجب ويكفي مجرد إيراد السؤال ولو لم يقم الدليل عليه وعلى المستدل إثبات بطلان كلام المعترض.

والجواب: هناك ثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: أن يبين أن ما سلمه المعترض هو محل النزاع، فيقول: هذه المسألة التي سلمتها هي محل النزاع بالتالي يبطل كلام المعترض.

الجواب الثاني: أن يبين أن هناك تلازما بين المسألتين، فإذا قلت بالأولى لزمك أن تقول بالثانية إما لكونها منشئا للخلاف أو لكونها أثرا له، **كما لو قال المستدل:** لا يلزم تارك الصلاة قضاؤها كالمرتد، فالأصل: المرتد، والفرع: تارك الصلاة، والحكم: عدم وجوب القضاء.

فيقول المعترض: أنا أسلم بأنه لا يجب القضاء ولكن البحث في تكفير تارك الصلاة وليس في مسألة القضاء.

يقول المستدل: هما مسألتان متلازمتان فإن أثبت كفره لزمك القول بعدم وجوب القضاء، وهكذا في العكس، فهما مسألتان متلازمتان مترابطتان.

مثال آخر: لو قال المستدل في مسألة جمع العصر مع الجمعة: صلاة الجمعة يجوز فعلها قبل الزوال كصلاة العيد بدلالة أنها تجزؤ عنها، والأصل: صلاة العيد، والفرع: صلاة الجمعة، والحكم: يجوز فعلها قبل الزوال.

فيقول المعترض: أقول بالموجب ولكن البحث في مسألة جمع العصر مع الجمعة.

فيقول المستدل: هما مسألتان مرتبطتان فمن أجاز فعل صلاة الجمعة قبل الزوال لم يجز جمع العصر معها فمتى قلت بمسألة لزمك القول في المسألة الثانية بما يرتبط به، هذا هو طريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه (يعني: من المسألة المسلمة) إن قدر عليه.

الجواب الثالث: أن يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل، فيقول: صحيح أن كلامي ظاهره في المسألة الأخرى لكن لا تبحث تلك المسألة إلا من أجل تقدير الحكم في المسألة الأخرى، **كما لو قال**: مالك للنصاب فوجبت عليه الزكاة. **يقول المعترض**: أنا أسلم بموجب هذا، وأقول بأن النصاب سبب لوجوب الزكاة لكن البحث في مسألة: هل الدين يمنع من وجوب الزكاة أو لا؟

ومثله في مسألة: وطء الثيب هل يمنع من الرد وإلغاء العقد أولا؟ **فيقول المعترض**: البحث ليس في امتناع الرد بالوطء وإنما في ثبوت الرد بوجود العيب. **فيقول المستدل في الجواب**: هذه المسألة اشتهرت بهذا الاسم وإنما يبحث الخلاف في المسألة الأخرى من أجل تقرير الحكم في المسألة الأولى.

هناك جواب آخر وهو جواب جدلي اختلف في قبوله، هو أن يقول: أنت سألتني عن المسألة الأولى فلما أجبتك بالمسألة الثانية فمعناه أنني أريد مسألتك التي سألتني عنها. **فيقول المستدل في الجواب**: أنا إنما سئلت عن هذا الحكم وكلامي فيه فإذا سلمت بكلامي لزمك أن تسلم ما وقع النزاع فيه، فإذا سلمت عدم وجود المانع في القتل بالمثقل لزمك إثبات القصاص؛ لأن هي المسألة التي سئل عنها.

والقسم الثاني من أقسام القول بالموجب: أن يسلم الحكم، الأول: ادعى أن الحكم خارج محل النزاع ولم يسلمه ولم يعترض عليه، والثاني: أن يقول أنا أسلم بالحكم ولكن هذا لا يرفع الخلاف، **ومثل له المؤلف**: بمسألة زكاة الخيل: فالحنفية يوجبون الزكاة في الخيل، والجمهور يقولون: بعدم وجوب الزكاة في الخيل.

قال الحنفي في تقرير وجوب الزكاة في الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل، الأصل: الإبل، الفرع: الخيل، العلة: حيوان تجوز المسابقة عليه، الحكم: تجب فيه الزكاة.

فيقول المعترض: أنا أسلم بقياسك وأقول بأنه يثبت به زكاة التجارة، فهنا سلم الحكم في محل هو محل التجارة وهو خارج محل النزاع فإن النزاع في زكاة العين لا في زكاة التجارة.

فيقول المستدل في الجواب: أنا قلت فتجب الزكاة فيه، وهذا يشمل زكاة العين فيحمل على ما وقع الخلاف بيني وبينك فيه؛ لأن "أل" عهدية.

ويبقى هنا مسألة وهو أن بعض المعترضين يورد سؤال القول بالموجب على كلام يقرره هو ولا يقرره المستدل، فيزيد المعترض في كلام المستدل ثم يعترض عليه، وحينئذ يعد المعترض منقطعًا؛ لأنه يناظر نفسه ويقدح في كلام نفسه، ولا يقدح في كلام المستدل، **ومثل له المؤلف**: بما لو قال المستدل في إزالة النجاسة هذه مسألة: هل النجاسة تزال بغير الماء؟ فالجمهور يقولون: لابد في إزالة النجاسة أن يكون بالماء، والحنفية

يقولون المعنى زوال النجاسة بالماء أو بغير الماء، هل تزول النجاسة بغسلها بالخل أو لا؟ الحنفية قالوا: نعم، والجمهور يقولون: لا، استدل الشافعي في هذه المسألة بأن قال: الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، الأصل: المرق، الفرع: الخل، العلة: مائع لا يرفع الحدث، الحكم: فلا يزيل النجس.

فيقول المعترض: أقول بموجبه وأسلم أن الخل النجس لا يزيل النجاسة كما أنه لا يرفع الحدث، فنقول: هذا سؤال غير مقبول؛ لأن المعترض اعترض على كلام نفسه بزيادة أتى بها وهي كلمة الخل النجس وبالتالي هذا الاعتراض يعد انقطاعا؛ لأنه لم يعترض على كلام المستدل وإنما اعترض على كلام قرره هو لم يذكره المستدل، ومن المعلوم أنه لما قال مائع لا يرفع الحدث يريد به الخل الطاهر.

بقي البحث في مسائل تابعة.

أسئلة أخرى ترد على القياس

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه:

كقول نفاة القياس هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة وقول الحنفية هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته.

وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة ولا خلاف في أنه أحسن وأولى والله سبحانه وتعالى أعلم.

في آخر مبحث أسئلة القياس أورد المؤلف عددًا من الاعتراضات مبنية على الاختلاف في بعض مسائل حجية القياس، **فمن ذلك**: القول بأن القياس غير حجة، وبالتالي يعترض على كل قياس بمثل هذا الاعتراض، وقد تقدم الجواب عن ذلك في مسألة حجية القياس، وبعض العلماء يجعل هذا من سؤال فساد الاعتبار، وهكذا ما لو كان الاعتراض مركبًا على عدم حجية القياس في نوع تلك المسألة، **ومثل له:** بالقياس في الحدود، والكفارات، والمظان التي هي الأسباب، فإن طائفة من أهل العلم يرون: عدم حجية القياس في هذه الأبواب كالحنفية، وقد تقدم البحث في ذكر هذا الخلاف وأدلة كل قول والترجيح فيها.

يبقى المسألة الأخيرة مسألة ترتيب الأسئلة، **هل يجب على المعترض أن يرتب الأسئلة أو لا يجب؟**

تحرير محل النزاع: أن هناك مسائل وقع الاتفاق على وجوب ترتيبها في باب أسئلة القياس، ومن ذلك سؤال الاستفسار لابد أن يكون أولًا، ثم يليه سؤال فساد الاعتبار يكون آخر الأسئلة، ومن ذلك تقديم سؤال التقسيم على سؤال المطالبة هذه محل اتفاق في الجملة.

ويبقى البحث في وجوب الترتيب فيما عدا ذلك، والمؤلف لم يتعرض لاستدلالاتهم في هذا الباب، ولكنه قرر أن الترتيب أفضل وأحسن؛ وذلك أنه لا يقع النزاع فيه ولا الكلام ولا البحث في ذلك الترتيب.

وبهذا نكون قد انتهينا من مبحث من مباحث القياس ولعلنا إن شاء الله نتباحث في الاجتهاد والتقليد في لقائنا القادم.

الملف الصوتي المائة والثلاثة عشر:

هذا هو اللقاء الأول من لقاءاتنا في قراءة مبحث الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح من كتاب روضة الناظر لابن قدامة، أحكام الاجتهاد أحكام مهمة، ويترتب عليها كثير من الفوائد، **يمكن معرفة أسباب أهمية هذا الباب من عدد من الأمور أذكر نماذج منها:**

الأمر الأول: كثرة الوقائع والحوادث التي تحتاج إلى تعريف الناس بحكم الله فيها، وإنما يكون ذلك بعمل المجتهد، ونظره في الأدلة.

الأمر الثاني: أن باب الاجتهاد يترتب عليه باب الفتوى، وباب الفتوى قد ولَجه من ليس أهلاً له، فقال في دين الله ما ليس من شرع رب العزة والجلال، وقد جاءت النصوص بأن من أكبر أسباب الضلال اتخاذ الجهال أئمة يقتدى بهم في الدين، وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتخذ الناس رؤوساً جهّالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم".

الأمر الثالث: أن هناك من لديه قدرة وأهلية للاجتهاد، لكنّ الشيطان يأتيه ويخوفه من الدخول في هذا الباب، فيحرم نفسه طلب العلم وأجر الاجتهاد.

الأمر الرابع: أن باب الاجتهاد يترتب عليه الحكم في الفتن التي تَرِد إلى الناس، فإن الفتن إنما تُرَدّ بالعلم الذي يكون العلماء هم أهله، ولا يكون المرء عالماً إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد، ومن ثمّ فإحكام هذا الباب -باب الاجتهاد- يثير النشاط العلمي من جهة، ويقمع الفتن وأنواع الجهل والمفتين بغير العلم من جهة أخرى، ثم هو كذلك من أسباب توجه الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

ولذلك كان هذا الباب باباً مهماً يترتب عليه الكثير من الثمرات التي نحن بأمسّ الحاجة إليها، ولعلنا نقرأ مبادئ هذا الباب بإذن الله عز وجل، نقرأ في تعريف الاجتهاد، ثم بإذن الله عز وجل ننتقل إلى الكلام عن شروط المجتهد.

فصل: في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل. ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد، يقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع.

والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

فصل: [شروط المجتهد]

وشروط المجتهد:

إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي: الأصول التي فصلناها: الكتاب والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها.

فأما العدالة:

فليست شرطًا لكونه مجتهدًا، بل متى كان عالمًا بما ذكرناه: فله أن يأخذ باجتهاد نفسه، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلًا لا تقبل فتياه.

والواجب عليه في معرفة الكتاب:

معرفة ما يتعلق منه بالأحكام وهي: قدر خمسمائة آيةٍ. ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته.

والمشترط في معرفة السنة:

معرفة أحاديث الأحكام، وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة.

ولا بد من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ.

ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف، إما بمعرفة رواته وعدالتهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.

وأما الإجماع:

فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه، أم من المختلف فيهن أم هي حادثة؟ ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه.

ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها.

ومعرفة شيء من النحو واللغة، يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو: ما يميز به بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه.

ولا يلزمه من ذلك: إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه.

فأما تفاريع الفقه: فلا حاجة إليها؛ لأنها مما ولَّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف يكون شرطًا لما تقدم وجوده عليها؟!

[تجزؤ الاجتهاد]

فليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها: فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم غيرها.

فمن نظر في مسألة "المشرّكة": يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفًا بالفرائض: أصولها ومعانيها، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات، والنكاح بلا ولي؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها، فلا تضر الغفلة عنها.

ولا يضره -أيضًا- قصوره عن علم "النحو" الذي يعرفه به قوله -تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ} وقس عليه كل مسألة.

ألا ترى أن الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عنهم- والأئمة من بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل.

وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: "لا أدري". ولم يكن توقُّفُه في تلك المسائل مخرجًا له عن درجة الاجتهاد. والله أعلم.

قول المؤلف: "حكم المجتهد" قد يصدق عليه أن المراد: الحكم التكليفي فيكون المقصود حكم اجتهاد المجتهد هل هو واجب أو مندوب أو مباح، وقد يراد به: الحكم الوضعي، بمعنى أن حكم المجتهد هل يلزم أن يكون صحيحاً وهل يكون ملزماً، وهل يجوز الرجوع عنه، ونحو ذلك من المسائل التي سيأتي تفصيلها في هذا الباب.

ذكر المؤلف في هذا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الاجتهاد.

وقد عرّفه في اللغة بأنه: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعلٍ، وذكر أن من شرطه عدم استعماله فيما لا جهد فيه.

وأما تعريف الاجتهاد في الاصطلاح: فهم يريدون به بذل المجهود في العلم للوصول إلى أحكام الشرع، والمراد بكلمة العلم: النصوص، بذل المجهود في النظر إلى النصوص للوصول إلى أحكام الشرع.

المسألة الثانية: تقسيمات الاجتهاد.

والاجتهاد يمكن أن نقسمه بثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: باعتبار تمام النظر، **وينقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: الاجتهاد التام، بحيث يبحث الفقيه في المسألة فيغلب على ظنه أنه لا يوجد شيء خارج عمّا تحت يده من المسألة، وعرفه المؤلف بأنه "أن يبذل الوسع في طلب الحكم إلى أن يحس من نفسه أنه قد عجز عن مزيد طلب فيه".

ويقابل الاجتهاد التام –القسم الثاني–: الاجتهاد الناقص، والاجتهاد الناقص له درجات متعددة، ضابطها: عدم تمام النظر في المسألة الاجتهادية، والاجتهاد الناقص لا يجوز التعويل عليه ولا يجوز الاستناد إليه في التعرف على الأحكام الشرعية.

ويمكن تقسيم الاجتهاد بتقسيم آخر، فيقال:

هناك اجتهاد تام: بأن يكون الفقيه مجتهداً في جميع مسائل الفقه.

وهناك اجتهاد جزئي: بحيث يجتهد في بعض المسائل دون بعضها الآخر.

وقد اختلف العلماء في هذا النوع هل هو سائغ أو لا، والعلماء لهم ثلاث أقوال مشهورة:

منهم من يقول: لا يجوز تجزؤ الاجتهاد، فلا يكون فقيهاً إلا من اجتهد في كل المسائل التي تقع تحت نظره.

ومنهم من: أجاز تجزؤ الاجتهاد، وهذا قول جماهير أهل العلم.

ومنهم من قال: يشترط أن يكون عالماً بمسائل الباب، ولا يشترط أن يكون مجتهداً في المسائل الواردة في بقية الأبواب.

وقد اختار الجمهور–كما تقدم–جواز تجزؤ الاجتهاد، وهو مذهب المؤلف، **وقد استدل على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الإنسان قد يكون فقيهاً مجتهداً في مسألة ولا يكون كذلك في مسألة أخرى.

والدليل الثاني: أنه لا ترابط بين المسائل بعضها مع بعض، فقد يبرز في علم أو في مسألة ولا يكون كذلك في المسألة الأخرى.

والدليل الثالث: إجماع السلف على الامتناع عن الجواب في بعض المسائل، وما ذاك إلا لأنهم لم يجتهدوا فيها.

التقسيم الثالث: بحسب نوع الاجتهاد، **والاجتهاد ينقسم إلى قسمين:**

اجتهاد مطلق: وأصحابه لا يتقيّدون بأصول مذهب ولا فروعه، وإنما يكونون مجتهدين في الأصول والفروع.

الاجتهاد المقيد: وهو الاجتهاد المقيّد بمذهب فقهي، **وينقسم هذا الاجتهاد المنتسب إلى أربعة أقسام:**

القسم الأول: أصحاب الوجوه، وهم الذين يتقيدون بأصول المذهب ولا يتقيدون بفروعه، فقد يرجحون أقوالاً خارج المذهب، بناءً على فتاواهم واجتهاداتهم.

القسم الثاني: أصحاب الترجيح، وهم الذين يتقيدون بالمذهب ولا يخرجون عنه، ولكنهم يرجحون بين الروايات والأقوال الواردة عن إمامهم، بحسب قواعد مذهب إمامهم، وهؤلاء أيضاً من أهل الاجتهاد، ويجوز التعويل عليهم وسؤالهم على الصحيح.

القسم الثالث: أصحاب التخريج، وهؤلاء يتقيدون بأصول المذهب وفروعه، ويلحقون المسائل النازلة بالفروع المماثلة لها أو القواعد المقررة في المذهب، وقد وقع الاختلاف في جواز استفتاء هؤلاء، والأظهر أنهم من مواطن الضرورات.

القسم الرابع: أصحاب الحفظ، وهم الذين يحفظون المذهب، أو يعرفون مواطن بحث مسائله، وهؤلاء لا يجوز التعويل على فتاواهم إلا في حال الضرورة.

ننتقل إلى الجزئية الأخيرة وهي شروط الاجتهاد -المسألة الثالثة-:

يمكن إعادة شروط الاجتهاد في أربعة أمور:

الشرط الأول: معرفة الأدلة الواردة في المسألة المجتَهد فيها، سواء من الكتاب أو من السنة، أو من الإجماع، أو من أقوال الصحابة ونحو ذلك.

الشرط الثاني: أن يعرف أقوال العلماء في المسألة التي يريد أن يجتهد فيها، لئلا يخالف إجماعاً، ولئلا يأتي بقول جديد يخالف ما يقول به أصحاب القول الآخر.

الشرط الثالث: القدرة على تطبيق القواعد الأصولية على الأدلة.

الشرط الرابع: أن يعرف من لغة العرب النحو والبلاغة، وما يؤهله لفهم الأدلة الشرعية.

من وجدت فيه هذه الشروط فإنه حينئذٍ يجوز له أن يجتهد بل يجب عليه ذلك.

إذا تقرر هذا فلعلنا نقرأ في الكتاب:

قال: (**وشرط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام**) أي: بالأدلة الدالة على الأحكام (**المثمرة لها وهي: الأصول**) يعني الأدلة (**التي فصلناها: الكتاب والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها**) أي: لهذه الأصول (**وما يعتبر في الحكم في الجملة**) أي: ما يشترط من الشروط في تمكن الإنسان من أن يحكم في المسائل ويجتهد فيها (**وتقديم ما يجب تقديمه منها**) أي من هذه الأدلة عند وجود التعارض فيما بينها.

وقد ذكر المؤلف استناداً لقولٍ قد قيل قبله: بأنّ المجتهد يكفيه أن يعرف خمس مائة آية ولا يشترط أن يحفظها، لأن آيات الأحكام محصورة في هذا المقدار.

وأجيب: بأن الآيات لا تقتصر على الخمس مائة بل في الكتاب آيات كثيرة أكثر من هذا العدد فيها أحكام.

وحاول بعضهم أن يوفق، فقال: من قال خمس مائة قال: باعتبار دلالتها الصريحة المطابقة، ومن قال أكثر من ذلك فهو باعتبار التلازم، يعني باعتبار ما يدل على الأحكام بطريق الالتزام، وإن لم يكن طريقاً صريحاً نصياً.

وذكر أن المجتهد لا يشترط عليه حفظ الآيات القرآنية، وقالت طائفة بل يشترط حتى يتذكر أدلة الأحكام بمجرد ورودها عليه، وكأن الإمام الشافعي أشار إلى اشتراط حفظ القرآن للوصول إلى رتبة الاجتهاد.

وهكذا في معرفة السنة يعرف أدلة الأحكام، ويعرف الناسخ من المنسوخ، والصحيح من الضعيف، إما باجتهاده ونظره، وإما بتقليده لغيره، فإنه لا يشترط للاجتهاد في الفقه أن يكون الإنسان مجتهداً في الحديث.

وقوله: (**أما الإجماع: فيحتاج إلى معرفة مواقعه**) مواطن الاجماع وهي المسائل التي وقع عليها الإجماع، ويكفيه أن يعرف أن مسألة الاجتهاد هل فيها إجماع أو لا؟ كذلك يعلم أحكام الاستصحاب.

وقوله: (**ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها**) أي أن يكون عارفاً بشروط الاستدلال بالأدلة، وهذا شرط آخر يسمى: معرفة أصول الفقه، والشرط الآخر: (**معرفة شيء من النحو واللغة، يتيسر به فهم الخطاب العربي**) وذكر المؤلف نماذج منه.

إذا تقرر هذا فإن هناك أمور لا تشترط في الاجتهاد:

الأمر الأول: العدالة، فقد يكون المجتهد فاسقاً، لكن يلزمه أن يجتهد ويلزمه أن يعمل باجتهاد نفسه، لكن العدالة شرط لقبول الفتوى، فلا تقبل فتوى غير العدل.

الأمر الثاني: حفظ القرآن، المؤلف يختار أنه لا يشترط في الاجتهاد حفظ كتاب رب العزة والجلال.

الأمر الثالث: القدرة على التصحيح والتضعيف في الأحاديث، فإن هذا لا يشترط في الاجتهاد، قد يكون مجتهداً في الفقه، ولا يكون مجتهداً في الحديث، ويعتمد على قول غيره فيه.

الأمر الرابع: معرفة فروع الفقه، لا يشترط في المجتهد أن يكون عارفاً بفروع الفقه؛ لأن فروع الفقه حادثة، أولاً وجد النص ووجدت قاعدته ثم بعد ذلك وجدت الفروع الفقهية.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذه المسائل.

طالب: بارك الله فيك الناظر في شرائط الاجتهاد لا يجدها عسرة أو مستحيلة كما في قول من قال: بإغلاق باب الاجتهاد بالكلية، فما الباعث على هذا القول؟

الشيخ: اختلف العلماء في مسألة هل يمكن أن يخلو عصر من مجتهد أو لا؟

الحنابلة يقولون لا يمكن أن يخلو عصر، كل زمان لا بد فيه من مجتهد، أخذاً بحديث: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق" ومن الحق الاجتهاد، والجمهور يقولون يجوز خلو الزمان من مجتهد.

وسؤالك تقول ما هو الباعث الذي جعلهم يقولون بإغلاق باب الاجتهاد مع سهولة شروطه؟ أول شيء شروطه ليست سهلة بل صعبة.

الطالب: ليست سهلة لكن ليست مستحيلة...

الشيخ: فاتني هنا أن أنبه إلى أمر وهو أنه لا يشترط في الاجتهاد أن يكون المجتهد عاملاً بذلك الباب الذي يجتهد فيه، فالمجتهد الرجل قد يكون مجتهدًا في أبواب الحيض والنفاس، هو يحيض؟ لا، وهكذا قد يجتهد المجتهد الفقير في أبواب الزكاة، وقد يجهد في الحج من لا يستطيع الحج ولا يجب عليه، وهكذا في أبواب البيوع وأبواب الجهاد، العبرة بالفقيه وليست العبرة بالعابد الذي يحفظ حدود الله في هذه الأبواب.

طالب: يا شيخ ما وقع في هذا الزمان من الاجتهاد الجماعي هيئة الفتوى والمجامع الفقهية تدخل في أي قسم من أقسام الاجتهاد؟

الشيخ: الاجتهاد الجماعي على نوعين: **أولاً**: الاجتهاد المركب: وقد أشار المؤلف إليه هنا بأن تكون المسألة لها جزئيات متعددة، وكل جزئية من فن، فيأتون ويركبون اجتهاد فلان في المسألة الفقهية، واجتهاد فلان في المسألة الحديثية مثلاً، واجتهاد فلان في التفسير فيكون اجتهاداً مركباً، وبعضهم قد يسميه بالاجتهاد الجماعي، وهذا سائغ وقد أشار المؤلف إليه في اشتراط معرفة السنة.

النوع الثاني: توافق عدد من المجتهدين على الاجتهاد في مسألة، فهذا مبني على الحكم عند تعدد المجتهدين، أو عند اختلاف الفتوى ماذا يفعل الإنسان، فهؤلاء المفتون في الحقيقة هم جماعة من المجتهدين، فيكون لقولهم من الموثوقية والقرب من الوصول للحق ما ليس لغيرهم؛ لتعدد أشخاصهم، لكن قولهم لا يعد إجماعاً، ولا يكون ملزماً لغيرهم من الفقهاء والمجتهدين.

طالب: شيخ حفظك الله الآن بالنظر إلى أحد تقسيمات الاجتهاد وهو أن ينقسم إلى مجتهد مطلق وآخر مقيد، الآن يا شيخ نتج نوع من الدراسة للفقه، وهو ما يعرف بدراسة الفقه المقارن، بحيث أن الدارس أو القائم على التدريس لا يلتزم بأصول مذهب معين؟

الشيخ: نعم هذا الدارس على نوعين: إما أن يكون هذا الدارس مجتهداً في الأصول، فيكون مجتهداً مطلقاً. وإما أن يكون يتلقف أصول غيره، فحينئذٍ لابد أن يلتزم بمنهج يسير عليه، إما أصول إمام بعينه، أو أصول مذهب، وأما أن يأتي مرةً يرجح بناءً على حجية مفهوم المخالفة، ومرةً يرجّح بناءً على عدم حجية مفهوم المخالفة فهذا إشكال كبير، ولذلك كثير من الدراسات المتأخرة إذا لم يتقن أصحابها علم الأصول ويعرفوا مسائله، أو أصول مذهب إمام معين حينئذٍ سيكون عندهم اضطراب، في الغالب الذين يكتبون يكون عندهم أصول، بعضهم يقرر أصول مذهب إمام بعينه، وبعضهم قد يرجح بحسب فقيه أو عالم قبله.

الملف الصوتي المائة والأربعة عشر:

فصل: مسألة: [في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-]

ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–للغائب.

فأما الحاضر: فيجوز له ذلك بإذن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–.

وأكثر الشافعية يجوزون ذلك بغير اشتراط.

وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردهم إلى الظن؟

وقال آخرون: يجوز للغائب، ولا يجوز للحاضر.

ولنا:

قصة معاذ حين قال: "أجتهد رأيي": فصوّبه.

وقال لعمرو بن العاص: "احكم" في بعض القضايا، فقال: "أجتهد وأنت حاضر؟! " فقال: "نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر".

وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: "اجتهد فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة".

وفوض الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ، فحكم، وصوّبه النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم.

ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة. ولا يبعد أن يعلم الله –تعالى–لطفًا فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد، لعلمه أنه لو نصَّ لهم على قاطع: لعصوا، كما ردّهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة، مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون، أو مطعوم.

وكان الصحابة–رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم –يروي بعضهم عن بعض، مع إمكان مراجعة النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–.

كيف ورسول الله –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–قد تُعُبِّد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر، حتى قال: "إنكم لتختصمون إليَّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع"؟!.

وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة.

وإمكان النص لا يجعل النص موجودًا. والله–سبحانه وتعالى–أعلم.

هذه المسألة معقودة لفائدة ألا وهي: هل يجوز الاستناد إلى الظن مع القدرة على تحصيل القطع واليقين، أو لا يجوز الاستناد إليه؟

ويستفاد منها أيضاً في مسألة الاحتجاج بالظنيات.

فإن الظاهرية يقولون: الظن لا يصح أن يستدل به، الظني لا يكون دليلاً، فكل ظني عندهم لا يصح أن يستدل به، إلا في الوقائع مثل: الشهود، وفي تحقيق المناط.

وبذلك نعلم فائدة بحث هذه المسألة، **وهذه المسألة لها أربعة أقسام:**

القسم الأول: الاجتهاد في العصر النبوي للغائب عنه –صلى الله عليه وسلم–.

والجماهير على جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في هذه المسألة، خلافاً لبعضهم، **واستدل الجماهير بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: عموم أدلة مشروعية الاجتهاد، مثل: حديث: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران".

الدليل الثاني: تصويب النبي –صلى الله عليه وسلم–لمعاذ لما قال: "أجتهد رأيي" هذا اجتهاد من غائب في عصر النبوة وقد أقره النبي –صلى الله عليه وسلم–.

الدليل الثالث: أنه لا يوجد مانع يمنع من هذا الاجتهاد، وقد يحصل به مصالح يعلمها الله.

إذن هذه هي المسألة الأولى: اجتهاد الغائب بإذن النبي –صلى الله عليه وسلم–.

المسألة الثانية: اجتهاد الغائب بدون إذن النبي –صلى الله عليه وسلم–.

والجماهير على الجواز، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

أولها: عموم أدلة الاجتهاد.

والثاني: إقرار النبي –صلى الله عليه وسلم–لعدد من الصحابة اجتهدوا وهم غائبون عنه بدون إذنه، من ذلك: تصويبه لعمرو بن العاص حينما ترك الاغتسال لشدة البرد.

ومن ذلك: تصويبه لمن تيمم من الجنابة عند فقد الماء.

ومن ذلك: تصويبه للصحابة الذين اجتهدوا في جهة القبلة.

الدليل الثالث: أنه إما أن يقال: يتركون العمل ويتوقفون، وفي هذا ابتعاد عن شرع الله، وإما أن يقال: يجتهدون ويعملون باجتهادهم، وهذا أقرب للعمل بالشرع.

المسألة الثالثة: الاجتهاد في حضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- بإذنه.

والجمهور على جواز ذلك، خلافاً لبعضهم.

ويدل للجمهور عدد من الأدلة منها: أن الإذن النبوي دليل على الجواز، فما دام أن هذا الاجتهاد بإذن النبي -صلى الله عليه وسلم- فهذا دليل على جوازه.

الدليل الثاني: عموم أدلة الاجتهاد.

الدليل الثالث: وجود وقائع اجتهد فيها الصحابة بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- بإذنه، من ذلك: تفويض الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ، قال له النبي -صلى الله عليه وسلم: "لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات".

وأورد المؤلف: اجتهاد عمرو بن العاص وعقبة بن عامر، ولكن ذلك لم يثبت من جهة الإسناد.

وقد ورد أن بعض الصحابة اجتهد في حضرة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ومن منع استدل: بأن هؤلاء يمكنهم أن يراجعوا النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنهم بحضرته، فكيف يرجعون إلى الاجتهاد مع القدرة على مراجعته -صلى الله عليه وسلم-.

أُجِيبَ عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن إمكان المراجعة لا يلزم منها المنع من الاجتهاد، ولذلك كان الصحابة يروي بعضهم عن بعض الأحاديث النبوية مع إمكان مراجعة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وثانياً: أنه قد توجد مصالح في اجتهاد الصحابة بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- فيأذن لهم.

والجواب الآخر: أنه وجد في مواطن عديدة إمكانية مراجعة النص، ومع ذلك يُرد العباد إلى الاجتهاد والقياس، مثل مسألة: القياس على الأعيان الستة في باب الربا.

ويدل على ذلك أيضاً: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يقضي بشهادة الشهود ويحكم بحسب الظاهر، ولم يمتنع عن ذلك بدعوى إمكانية نزول الوحي، ومن هنا قال في الحديث: "إنكم لتختصمون إليّ

ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقضي له بجمرة من نار، وإنما أقضي على وفق ما أسمع".

وبذا يتبين رجحان قول الجمهور.

المسألة الرابعة: اجتهاد الحاضر عند النبي -صلى الله عليه وسلم-بدون إذنه.

فهذا أجازه أكثر الشافعية، **واستدلوا على ذلك**: بأدلة مشروعية الاجتهاد.

واختار المؤلف وأكثر الأصوليين: عدم جواز الاجتهاد من الحاضر بغير إذن النبي -صلى الله عليه وسلم-، **واستدلوا على ذلك**: بقول الله -عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ}.

هذا خلاصة هذه المسألة وتقرير ما فيها من التقسيمات والأقوال.

وثمرة المسألة كما تقدم هو: البحث في هل يجوز الاحتجاج بالظني والاستناد عليه مع القدرة على تحصيل القطع واليقين، أو لا يجوز ذلك؟

من خلال ما سبق يتضح رجحان القول بجواز الاعتماد على الظن مع إمكان القطع.

طالب: في المسألة يا شيخ ممكن إنا يُطبق .... في رؤية الهلال والاعتماد على الحسابات، تكون هي ظنية، والرؤية؟

الشيخ: الرؤية ليست قطعية، الرؤية ظنية، فإن الرائي وحده يقطع لكن بقية الناس ما يقطعون بشهادته، وأما الحساب فهنا الشرع لم يجعله مُوصِلاً إلى تحصيل الحكم؛ لأنك ما تجعل أمراً مناطاً للحكم الشرعي إلا عند قيام الدليل عليه، مالم يقم الدليل على أن هذا الأمر مناط به الحكم فهنا إناطة الحكم به موهومة ليست قطعية ولا ظنية.

الطالب: ..... لو تظافرت معنا يا شيخ أو يحدد من رأى –الرائي الذي رأى الرؤية–ما يرتقي لدرجة القطع؟

الشيخ: وش مترتب على هذا؟

الطالب: أنه يكون قطعي ولا يجوز خلافه.

الشيخ: العموم المرجع في هذا، هذه المسألة لها مناط، والمناط لابد أن يقوم عليه دليل يجعله مناطاً، فلا يصح أن تجعل أمراً مناطاً إلا بدليل، حتى ولو كان الأمر مقطوعاً به.

فصل: [في تعبد النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّم-بالاجتهاد]

ويجوز أن يكون النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-متعبَّدًا بالاجتهاد فيما لا نص فيه

وأنكر ذلك قوم؛ لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح.

ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادان.

ولنا:

أنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة.

ولأن الاجتهاد طريق لأمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.

وقولهم: "هو قادر على الاستكشاف".

قلنا: فإذا استكشف: فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد، فهل له أن ينازع الله -تعالى -فيه؟!

وقولهم: "إن قوله نص".

قلناك إذا قيل له: ظنك علامة الحكمن فهو يستيقن الظن والحكم جميعا، فلا يحتمل الخطأ.

ومنع هذا "القدرية" وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض، فيمتنع أن يوافق الجميع.

وهو باطل؛ لأنه لا يبعد أن يلقي الله -تعالى-في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده.

وأما وقوع ذلك:

فاختلف أصحابنا فيه.

واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضًا.

وأنكره أكثر المتكلمين:

لقول الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى}.

ولأنه لو كان مأمورًا به لأجاب عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي، ولنقل ذلك واستفاض.

ولأنه كان يختلف اجتهاده فيتهم بسبب تغيُّر الرأي.

ولنا:

قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}. وهو عام.

ولأنه عوتب في أساري بدر، ولو حكم بالنص: لما عوتب.

ولما قال-في مكة: "لا يُخْتَلى خَلَاهَا" قال العباس: إلا الإذخر. فقال: "إلّا الإذخَرَ".

ولما سئل عن الحج: ألعامنا هو أم للأبد؟ فقال: للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب".

ولما نزل ببدر للحرب قال له الحباب: إن كان بوحي: فسمعًا وطاعة، وإن كان باجتهاد: فليس هذا هو الرأي. قال: "بل باجتهاد" ورحل.

ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة، وكتب بعض الكتاب ذلك، جاء سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، فقالا له: مثل مقالة الحباب، قال: "بل هو رأي رأيته لكم". فقالا: ليس ذاك برأي، فرجع إلى قولهما، ونقض رأيه.

ولأن داود وسليمان -عليهما السلام- حكما بالاجتهاد، بدليل قوله تعالى: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ}. ولو حكما بالنص: لم يخص سليمان بالتفهيم، ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزًا، لما مدحهما الله -تعالى- بقوله: {وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}.

وأما انتظار الوحي:

فلعله حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو حكم لا يدخله الاجتهاد.

وأما الاستفاضة:

فلعله لم يطلع عليه الناس.

وأما التهمة بتغير الرأي:

فلا تعويل عليه؛ فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله.

وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد: لفاته ثواب المجتهدين.

هذه المسألة أيضاً إنما يؤتى بها لتقرير القول في مسألة: هل يجوز التعويل على الظن مع إمكان القطع أو لا؟ فإن من جوّز اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم- جوّز التعويل على الظن مع إمكان القطع؛ لأنه يمكنه أن ينتظر الوحي.

وقد قسم المؤلف هذه المسألة إلى قسمين:

الأول: في الجواز، هل يجوز أو لا؟

الثاني: في الوقوع، هل وقع أو لم يقع؟

وجمهور أهل العلم: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- متعبد بالاجتهاد، وقد اختاره المؤلف، **واستدل عليه بعدد من الأدلة:**

الأول: عدم وجود استحالة لذلك.

والثاني: أن الأمة متعبدة بالاجتهاد، وما ثبت للأمة يثبت لنبيها.

وذهب بعض الشافعية: إلى المنع من جواز تعبد النبي -صلى الله عليه وسلم-بالاجتهاد، وقد اختار هذا القول أكثر المعتزلة، **واستدلوا عليه بأدلة أبرزها دليلان:**

الأول: أنه قادر على انتظار الوحي، فيكون حكمه بالوحي أولى من حكمه بالاجتهاد.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن يمكن أن يفوض بالحكم من قِبل الله -عز وجل- وبالتالي لا يحق له ترك الاجتهاد.

والثاني: أنه وقع منه -صلى الله عليه وسلم-الحكم بالاجتهاد في مواطن.

الدليل الثاني لهم: قالوا: بأن قول النبي -صلى الله عليه وسلم- نص قاطع، والنص القاطع لا يجوز أن يُبنى على ظنون، والاجتهاد ظني فلا يصح أن يُبنى القاطع على الظني؛ لما فيهما من التضاد، فالظني يحتمل ورود الخطأ عليه.

أُجيب عن هذا: بأن القطعي لا مانع أن يبنى على الظني، هذه في مسألة الرواية فالراوي الواحد روايته ظنية فإذا اعتضدت الروايات أصبحت قاطعة وبني القطعي على الظني، ومن هنا لا يمتنع أن يقال: متى ظننت وجود العلامة فاجزم وأقطع بوجود الحكم، فيبنى القطعي على الظني.

قال المؤلف: (ومنع هذا القدرية) المراد بالقدرية: المعتزلة، والمعتزلة يرون أن الأحكام تبنى وجوباً على المصالح.

ودليلهم هنا قالوا: بأن اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم- لو قدرنا أنه يجتهد فقد يوافق الصواب والمصلحة وقد يخالفها، والشارع يجب عليه أن يبني أحكامه على مصالح العباد.

وأجاب المؤلف عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يجعل الله -عز وجل- المصلحة تتحقق باجتهاد نبيه، بحيث يكون النبي موفقاً للوصول إلى ما فيه المصلحة في اجتهاداته.

بهذا نعلم رجحان قول الجمهور في تجويز اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم-.

تعلمون أن قول المعتزلة السابق بنوه على قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله -عز وجل-.

وأما المسألة الثانية فهي في مسألة الوقوع، هل وجد اجتهاد من النبي -صلى الله عليه وسلم-أو لا؟

وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين مشهورين، وهناك قول ثالث:

القول الأول: بوقوع ذلك، وهذا مذهب الجمهور.

القول الثاني: بعدم وقوع الاجتهاد من النبي -صلى الله عليه وسلم-.

والقول الثالث: بأن اجتهاداته تكون في الأمور الدنيوية، لا في الأحكام الشرعية.

من منع استدل: بقول الله -عز وجل- :{وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}.

واستدلوا ثانياً: بأنه لو كان يحكم باجتهاده لما انتظر الوحي في الوقائع.

وأجيب عن هذا: بأنه لم ينتظر الوحي في جميع الوقائع، بل في بعضها دون بعض، ولعل انتظاره للوحي في المسائل التي لم يوجد له فيها اجتهاد.

الدليل الثالث: أنه -صلى الله عليه وسلم-لو كان يحكم باجتهاده لنقل ذلك عنه واستفاض.

وأجيب بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن النقل عنه في ذلك تعدد فيكون مما استفاض.

الجواب الثاني: بأن الاستفاضة ليست شرطاً في صحة الأخبار، لعل الاستفاضة لم تنقل هنا لكون الناس لم يطلعوا على اجتهاده.

الدليل الآخر لهم: قالوا لو كان يجتهد لاختلف حكمه بحسب اجتهاده، فيكون هذا مطعناً فيه -صلى الله عليه وسلم-.

وأجيب عن هذا: بأنه لو صح هذا الاحتجاج لصح احتجاج من ينفي النسخ بمثل هذه الدعوى.

وأجيب: بالمعارضة، بأنه يلزم من القول بعدم اجتهاده ألا ينال -صلى الله عليه وسلم- أجر المجتهدين.

القول الثاني: وقوع الاجتهاد من النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو قول الجماهير، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الأول: عموم أدلة الاجتهاد، فإنها تشمله -صلى الله عليه وسلم-، ومن ذلك قوله :{فاعتبروا يا أولي الأبصار}.

الدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد عوتب في بعض اجتهاداته، ولو كان لا يجتهد لما عوتب، قال تعالى :{عبس وتولى} وقال تعالى: {ما كان لنبي أن يكون له أسرى} وقال تعالى :{ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين}.

الدليل الثالث لهم: قالوا هناك وقائع متعددة فيها اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولذلك اجتهد في قوله: "إلا الإذخر" وذلك في أخذ حشائش مكة، والإذخر: نوع من أنواع النبات يستعمل في عدد من الاستعمالات منها: سقف البيوت؛ لئلا يدخل معها الماء، ومنها: إحراقه تحت الذهب؛ لأنه تطول مدته

ويتمكن من سبك الذهب، ومن ذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم-لما سئل في الحج عن دخول العمرة في الحج، قيل: لعامنا هذا أم للأبد؟ قال: بل لأبد الأبد.

ولما سئل: الحج في كل عام؟ -يعني هل يجب على الإنسان أن يحج كل سنة- فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "لو قلت نعم لوجبت" مما يدل على أنه اجتهد في هذه المسألة.

ومثّل له بمنزله في معركة بدر عندما قال: "إنما نزلت هنا باجتهاد".

وهكذا، فإنه لما نزل -صلى الله عليه وسلم- في بدر جاءه الحُباب وقال: منزلك بوحي أو باجتهاد؟ قال: "بل باجتهاد" قال: إذاً ليس هذا المنزل، وطلب منه أن ينتقل إلى أن يكون في آخر مواطن المياه؛ ليمنع العدو من الورود على الماء.

ولما اجتمع الأحزاب أراد النبي -صلى الله عليه وسلم-أن يرد بعض القبائل بإعطائهم بعض ثمرة المدينة، فقال له السعدان: ما كانوا يطمعون في ثمار المدينة في الجاهلية إلا ببيع أو قِراء، فكيف نعطيهم إياها في الإسلام، فرجع إلى قولهما.

الدليل الرابع من أدلة جواز الاجتهاد: أن أنبياء الله -عليهم السلام- قد اجتهدوا فيما يعرض لهم من الوقائع، وإذا ثبت ذلك في حق الأنبياء فليثبت في حق نبينا -صلى الله عليه وسلم-.

ولذا قال تعالى: {وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين* ففهمناها سليمان وكلاً ءاتينا حكماً وعلماً} فقوله: "ففهمناها" دليل على أنهما اجتهدا، وتخصيصه سليمان بالفهم دليل على أنه اختص بالوصول إلى الصواب في هذه المسألة.

دليل جواز اجتهادهما: أن الله عز وجل أثنى عليهما فقال: {وكلاً ءاتينا حكماً وعلماً}.

ومن هنا نعلم رجحان القول بجواز الاجتهاد في حق النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويترتب على ذلك جواز الاعتماد على الظن مع القدرة على اليقين.

هنا مسألة: هل يقع الخطأ في اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهل يقر على الخطأ في اجتهاده؟

فنقول: بأن وجود الخطأ في اجتهاد النبي -صلى الله عليه وسلم-لا يعني التأثيم، كما سيأتي في الفصل القادم، ولكن لا يقر على خطأ في اجتهاده، قد يجتهد فيأتي الوحي بتصويب الاجتهاد فيما يتعلق بأعمال التشريع أما في الوقائع القضائية فقد يقع اجتهاد خاطئ، ولكن لا يلزم على ذلك بناء تشريع عام عليه؛ لأن هذه الوقائع القضائية يبنى القضاء فيها على شهادة شهود والظاهر من أحوال الناس، وبالتالي هي ليست من أدلة الشرع وإنما هي من أدلة الوقائع.

فهذا خلاصة هذا البحث الذي ذكره المؤلف، ولعلنا نرجئ القول في التصويب والتخطئة ليوم آخر.

طالب: النقاش في مسألة الاجتهاد في عصر النبي -صلى الله عليه وسلم-خاص فقط في مسألة الظنية هذه ثمرته؟

الشيخ: هذه ثمرته.

طالب: شيخنا، إذا كانت قاعدة جواز الحكم بالظن مع إمكان اليقين لماذا لم يطرد في القسم الرابع ويجتهد في حضرة النبي -صلى الله عليه وسلم-؟

الشيخ: نعم، هذا فيه تقدم بين يدي النبي -صلى الله عليه وسلم- فإذا لم يأذن له حينئذ يكون قد تعدى وأخذ منصب ليس له، لكن إذا أذن النبي -صلى الله عليه وسلم-فحينئذ مكّن الصحابي من الاجتهاد بين يديه، أما إذا لم يأذن هو بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم-فلا يحق له أن يفتي أو أن يجيب بحضرته -صلى الله عليه وسلم-.

الملف الصوتي المائة والخمسة عشر:

فصل: [في خطأ المجتهد وإصابته]

الحق في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطئ، سواء كان في فروع الدين، أو أصوله.

لكنه إن كان في فروع الدين، مما ليس فيه دليل قاطع –من نص أو إجماع– فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده.

وبه قال بعض الحنفية والشافعية.

وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد "في الظنيات" مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب.

واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي.

وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد: أن دليل هذه المسألة قطعي.

وفَرَضَ الكلام في طرفين.

أحدهما: مسألة فيها نص فينظر:

فإن كان مقدورًا عليه، فقصّر المجتهد– في طلبه: فهو مخطئ آثم؛ لتقصيره.

وإن لم يكن مقدورًا عليه لبعد المسافة، وتأخير المبلّغ: فليس بحكم في حقه.

بدليل أن الله– تعالى– لما أمر جبريل أن يخبر محمدًا –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– بتحويل القبلة إلى الكعبة، فصلَّى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئًا.

ولما بُلِّغ النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–وأهل قباء يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم: لم يكونوا مخطئين.

ولو بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم: لم يكونوا مخطئين.

وإذا ثبت هذا فيما فيه نصٌّ: ففيما لا نصَّ فيه أولى.

ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو محالًا. ولا تكليف بالمحال. ومن أمر بممكن، فتركه، أثم وعصى؛ إذ يستحيل أن يكون مأمورًا ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة؛ لمناقضة ذلك للإيجاب.

وزعم: أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل مصنف.

ثم قال: الظنيات لا دليل فيها؛ فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد، ولا يفيده لعمرو، مع إحاطته به.

بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة.

بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان، ولا يتصور في القطعية تعارض.

ولذلك ذهب أبو بكر الصديق - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلّبًا على ظنه دون صاحبه؛ لاختلاف أحوالهما.

فمن خُلِقَ خِلْقَتُهما يميل ميلهما، ويصير إلى ما صارا إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون.

فمن مارس الكلام: ناسب طبعه أنواعًا من الأدلة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه.

ومن غلب عليه الغضب: مالت نفسه إلى ما فيه "شهامة وانتقام".

ومن رقَّ طبعه: مال إلى الرفق والمساهلة.

بخلاف أدلة العقول؛ فإنها لا تختلف.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع، بل فيها حقّ معين عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي، إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع.

وإنما استقام لهم هذا؛ لإنكارهم القياس وخبر الواحد.

وبما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر.

وزعم الجاحظ: أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر، فعجز عن درك الحقِ: فهو معذور غير آثم.

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعًا.

وهذه كلها أقاويل باطلة.

أما الذي ذهب إليه الجاحظ:

فباطل يقينًا، وكفر بالله- تعالى- وردٌّ عليه وعلى رسوله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فإنا نعلم - قطعًا - أن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتّباعه، وذمهم على إصرارهم.

ونقاتل جميعهم، ونقتل البالغ منهم.

ونعلم: أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة، اعتقدوا دين آبائهم تقليدًا، ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه.

والآيات الدالّة في القرآن على هذا كثيرة:

كقوله تعالى: {ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ} ، {وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ}، {وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} ، {يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ} ، {وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ} ، {الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا، أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ... }.

وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وقول العنبري: "كل مجتهد مصيب".

إن أراد: أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه: فهو كقول الجاحظ.

وإن أراد: أن ما اعتقده فهو على اعتقاده: فمحال؛ إذ كيف يكون قِدَمُ العالم وحدوثه حقًّا، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه وهذه أمور ذاتية، لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها؟!.

فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السفسطائية:

فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها، وجعلها تابعة للمعتقدات.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين.

وهو باطل كيفما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديمًا مخلوقًا، والرؤية محالًا ممكنًا وهذا محالٌ؟!.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعنى.

أما الكتاب:

فقول الله – تعالى- {وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}.

فلو استويا في إصابة الحكم: لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى. وهو يدلُّ على فساد مذهب من قال: "الإثم غير محطوط عن المخطئ"، فإن الله– تعالى– مدح كلا منهما وأثنى عليه بقوله: {وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}.

فإن قيل: فيكف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبيٌّ؟! ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده، وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟!.

ثم لو كان مخطئًا: كيف يمدح المخطئ وهو يستحق الذم؟!

ثم يحتمل: أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما

قلنا:

يجوز وقوع الخطأ منهم، لكن لا يقرّون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما مضى.

وإذا تُصُوِّر وقوع الصغائر منهم: فكيف يمتنع وجود خطأ لا مأثَمَ فيه، وصاحبه مثاب مأجور؟!

ولولا ذلك: ما عوتب نبينا– عليه السلام – على الحكم في أسارى بدر، ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال– تعالى: {عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ....}.

وقال النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: "إنكم لتختصمون إليَّ، ولعلّ بعضَكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعضٍ، وإنما أقضي على نحو ما أسمعُ، فمن قضيت له بشيء من حقِّ أخيه فلا يأخذْهُ؛ فإنما أقْطعُ له قطعةً من النار".

فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حقّ أخيه.

قولهم: "من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟!"

قلنا:

الآية دليل عليه؛ فإنه لو حكم بنص: لما اختصَّ سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: "إن النص نزل بموافقة سليمان".

قلنا:

لو كان ما حكم به داود – عليه السلام– صوابًا وهو الحق، فتغير الحكم بنزول النص: لا يمنع أن يكون فهمهما وقت الحكم، ولا يوجب اختصاص "سليمان" بالإصابة، كما لو تغير بالنسخ.

وأما السنة:

فما تقدم من الخبر، فإن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه.

ولو كان يأثم بذلك: لم يفعله النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم.

ولو كان ما قضي به هو الحكم عند الله – تعالى– لما قال: "قضيت له بشيء من حق أخيه" ولا قال: "إنما أقطع له قطعة من النار".

ولأن الحكم عند الله تعالى– لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين، أو تساويهما.

وروي أن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– كان إذا بعث جيشًا أوصاهم فقال: "إذا حاصرتم حصنًا أو مدينة، فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله؛ فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم".

وروى ابن عمر وعمرو بن العاص وأبو هريرة، وغيرهم: أن النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر".

هذا لفظ رواية عمرو. أخرجه مسلم.

وهو حديث تلقته الأمة بالقبول.

وهو صريح في: أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب.

فإن قيل: المراد به: أنه أخطأ مطلوبه، دون ما كلّفه، كخطأ الحاكم، ردّ المال إلى مستحقيه، مع إصابته حكم الله عليه، وهو اتباع موجب ظنه. وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها. وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص، أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط، كأروش الجنايات، وقدر كفاية القريب؛ فإن فيها حقيقة معينة عند الله، وإن لم يكلف المجتهد طلبها.

قلنا:

فإذا سلم هذا: ارتفع النزاع، فإننا لا نقول: إن المجتهد يُكلَّف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده، وهو مخطئ، وإثم الخطأ محطوط عنه.

كما في مسألة القبلة؛" فإن المصيب لجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين واحد، ومن عداه مخطئ يقينًا، يمكن أن يبين له خطأه، فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم، ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيبًا لها، بل سقط عنه التوجه إليها، لعجزه عنها.

وهكذا كون حق زيد عند عمرو، إذا اختلف فيه مجتهدان، فالمصيب أحدهما، والآخر مخطئ؛ إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة.

وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل – أيضًا– فإن القياس [في] معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث المعني الذي قصده النبي –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– فهو كالنص.

وأما الإجماع:

فإن الصحابة– رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم – اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى: إطلاق الخطأ على المجتهدين.

من ذلك: قول أبي بكر– رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: في الكلالة: "أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان".

وعن ابن مسعود في قصة "برْوع" مثل ذلك.

وقال عمر – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ– لكاتبه: "اكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر". وقال– في قضية قضاها: "والله، ما يدري عمر أصاب أم أخطأ" ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه.

وقال علي لعمر- في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها، وقد استشار عثمان وعبد الرحمن، فقالا: "لا شيء عليك، إنما أنت مؤدب"- فقال علي: "إن يكونا قد اجتهدا: فقد أخطآ، وإن يكونا ما اجتهد فقد غشّاك، عليك الدية". فرجع عمر إلى رأيه.

وقال علي- في إحراق الخوارج-:

لقد عثرت عثرة لا تنجبر ... سوف أليسُ بعدها أو أستمر

.... وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: "ألا يتقي الله زيد؛ يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا".

وقال: "من شاء باهلته في العول".

وقالت عائشة: "أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-إلا أن يتوب".

وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ.

فإن قيل: لعلهم نسبوا الخطأ إليه، لتقصيره في النظر، أو لكونه من غير أهل الاجتهاد.

أو يكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة.

قلنا:

أما الأول: فجهل قبيح، وخطأ صريح، كيف يستحل مسلم: أن "أن يقول: إن" الخلفاء الراشدين، والأئمة المجتهدين ومن سمينا معهم من البحر: ابن عباس، والأمين: عبد الرحمن بن عوف، وفقيه الصحابة وأفرضهم وقارئهم: زيد بن ثابت ليسوا من أهل الاجتهاد؟!

وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد: فمن الذي يبلغ درجتهم؟!

ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب.

ونسبته لهم -أنهم قصّروا في الاجتهاد- إساءة ظنٍّ بهم، مع تصريحهم بخلافه، فإن عليًّا -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: "إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ" وتوقف ابن مسعود في قصة "برْوع" شهرًا. وهذا في القبح قريب من الذي قبله؛ لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى، وارتكاب ما لا يحل، ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

وقولهم: "يذهب مذهب من يرى التخطئة".

فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم، فلا تحل مخالفته.

وأما المعنى: فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محالٌ في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو: أن يكون يسير النبيذ حرامًا حلالًا، والنكاح بلا وليٍّ صحيحًا فاسدًا، ودم المسلم- إذا قتل الذمي- مهدرًا معصومًا، وذمة المحيل- إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء- بريئة مشغولة؛ إذ ليس في المسألة حكم معين.

وقول كل واحد من المجتهدين حقٌّ وصواب مع تنافيهما.

قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوَّله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء: يجعل الشيء ونقيضه حقًّا، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها.

قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالًا وحرامًا في حقّ شخصين، والحكم ليس وصفًا للعين.

فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حرم على عمرو، كالمنكوحة، حلال لزوجها، حرام على غيره، وهذا ظاهر.

بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال كالصلاة واجبة في حق المحدث، إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه.

وركوب البحر: مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب.

والجواب:

أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد؛ فإن المجتهد لا يَقْصُرُ الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل.

فكيف يكون حرامًا على الكل، مباحًا لهم؟!

أم كيف تكون المنكوحة بلا وليٍّ مباحة لزوجها، حرامًا عليه؟!

ثم لو لم يكن محالًا في نفسه، لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور: فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان، فيتخير بين الشيء ونقيضه.

ولو نكح مجتهد امرأة بلا وليٍّ، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول، فكيف تكون مباحة للزوجين؟

المسلك الثاني:

لو كان كل مجتهد مصيبًا: جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن كل واحد منهما مصيب، وصلاته صحيحة، فلِمَ لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟!

ثم يجب أن يُطوى بساط المناظرات في الفروع، لكون كل واحد منهم مصيبًا لا فائدة في نقله عن ما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث:

أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد: طلب يستدعي مطلوبًا لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم: فما الذي يطلب؟ فمن يعلم – يقينًا– أن زيدًا ليس بجاهل ولا عالم، هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟!

ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلال ولا حرام، كيف يطلب أحدهما؟! فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله – تعالى– بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه، ما غلب على ظنه.

كمن يريد ركوب البحر فقيل له: إن غلب على ظنك الهلاك: حرم عليك الركوب، وإن غلب على ظنك السلامة: أُبِيْحَ لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله – تعالى– عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك.

فالحكم يتجدد بالظن، ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاض شاهدان، فحكم الله – تعالى – عليه يترتب عليه ظنه:

إن غلب عليه الصدق: وجب قبوله.

وإن غلب على ظنه الكذب: لم يجب قبوله.

قلنا:

قولهم: "إنما يطلب غلبة الظن".

فالظن– أيضًا– لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟!؛ فإن الظن لا يتصور إلا لموجود، والموجود يتتبع الظن، فيؤدي إلى الدور.

وراكب البحر لا يطلب الحكم، إنما يطلب تعرّف الهلاك أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعرّفه.

والحاكم إنما يطلب الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المطلوب: هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له، فكيف يتصور طلبه له؟!

ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله– تعالى– في الحادثة، فلِمَ يجب الاجتهاد؟! فإننا إذا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع: انتفاء الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات، فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامِّي الذي لا اجتهاد له لا يؤاخذ على فعل من الأفعال؛ فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له، فلا حكم عليه إذًا، ولا خطاب في حقه، وهذا فاحش.

وقولهم: "إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكمًا في حقه": ممنوع، بل الحكم بنزول النص إلى الخلق، بلغهم أو لم يبلغهم.

فلو وقف الحكم على سماع الخطاب، وبلوغ النص: لم يكن على العامّي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النص، ولكان المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئًا إلا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به "جبريل" فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخًا، وإن لم يعلم به المنسوخ عنه.

وإنما اعتدّ أهل قباء بما مضى من صلاتهم؛ لأن القبلة يعذر فيها بالعذر.

جواب ثانٍ:

أن هذا فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلًا يطلب، وإنما الخطأ فيما نصب الله – تعالى– عليه دليلًا، وأوجب على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك، وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل، وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة، وتعرّف حكمها، والشرع قد نصب عليها: إما دليلًا قاطعًا، أو ظنيًّا.

قولهم: "إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها بدليل: اختلاف الإضافات".

قلنا:

هذا باطل، فإنّا قد بينّا في كل مسألة دليلًا، وذكرنا وجه دلالته. ولو لم يكن فيها أدلة: لاستوى المجتهد والعامّي.

ولجاز للعامّي الحكم بظنه، لمساواته المجتهد في عدم الدليل.

وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة، ونظره في صحيحها وسقيمها؟!

ونبوّ بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته؛ فإن كثيرًا من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة.

ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالته، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له، فتشتبه على المجتهد، وتختلف فيه الآراء.

ومنها: ما يظهر ويتبين خطأ مخالفيه، وكلها أدلة.

ولأن الظن إذا لم يكن دليلًا: فبِمَ عرفتم أنه ليس بدليل؟

ويلزم من انتفاء ذلك: انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل!.

وقولهم: "إنه لا يخلو إما أن يكون مكلفًا بممكن، أو بغير ممكن".

قلنا:

لا يكلف إلا ما يمكن.

ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في محل التعذر، بل يكلف طلب الصواب، والحكم بالحق الذي هو حكم الله.

فإن أصابه: فله أجر اجتهاده، وأجر إصابته.

وإن أخطأ: فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه. والله – تعالى– أعلم.

هذا الفصل الذي عقده المؤلف يشتمل على مسائل متعددة، **أشهرها أربع مسائل:**

المسألة الأولى: هل الحق في الأصول في أحد الأقوال أو كل الأقوال حق؟

المسألة الثانية: هل كل مجتهد في الفروع مصيب للحق أو لا؟

المسألة الثالثة: ما حكم المخطئ في الأصول؟

المسألة الرابعة: ما حكم المخطئ في الفروع؟

فهذه أربع مسائل أصلية يدور عليها البحث هنا وإن كان هناك مباحث تابعة، وحينئذ نشير إلى قاعدة التفريق بين الأصول والفروع، حيث إن الناظر في كتابات علماء الشريعة من العصور الأول يجد أنهم يفرقون بين الأصول والفروع، ثم نجد هناك من ينكر التفريق بينهما، كابن حزم وشيخ الإسلام ابن تيمية، والناظر في كلام هؤلاء يجد أنهم إنما أنكروا بناء بعض الأحكام على التفريق، ولكنهم لا ينكرون أصل التفريق.

وقد اختلف في ضابط التفريق بين الأصول والفروع على أقوال متعددة، **أرجحها**: أن ما كان دليله ظنياً فهو من الفروع وما كان دليله قطعياً فهو من الأصول.

ويترتب على ذلك ثلاث مسائل:

الأولى: الجزم بخطأ المخالف في الأصول دون الفروع.

الثانية: نقض الحكم القضائي المخالف للحق في الأصول دون الفروع.

الثالثة: حكم منكر الأصول والفروع بعد قيام الحجة.

وبهذا الدرس يقتصر حديثنا على الأصول، **والناظر في بحث مسائل التصويب والتخطئة يجد أن منشأ الخلاف يمكن إعادته إلى عدد من المسائل:**

المسألة الأولى: في ضابط التفريق بين الأصول والفروع.

المسألة الثانية: هل لله حكم في المسائل قبل اجتهاد المجتهدين أو أن حكم الله تابع لاجتهادات المجتهدين؟

فإن قلنا أن لله حكم قبل الاجتهاد فمن ثم سيكون هناك مصيب ومخطئ، من وصل إلى حكم الله فهو مصيب ومن لم يصل فهو مخطئ.

والمنشأ الثالث في دلالة الأدلة: هل هي ناشئة من ذات الدليل أو من صفات النفوس؟

فالأشاعرة يقولون: بأن نشوئها من صفات النفوس، فلذلك يختلف ما يصل إلى الناس عند نظرهم في الأدلة فهذا يستفيد القطع وهذا يستفيد الظن وهذا لا يستفيد شيئاً.

والمعتزلة قالوا: بأن منشأ هذا هو ذات الدليل بغض النظر عن صفات النفوس، ولذلك قالوا بأن ما أفاد العلم في واقعة أفاده في كل واقعة.

وأهل السنة قالوا: بأن دلالة الدليل ناشئة من ذات الدليل، ولكن صفات النفوس لها تأثير في قبول الدليل وفي نوع المستفاد منه، ويلاحظ هنا أن بعض الأئمة قال بأن كل مجتهد مصيب وأراد أنه مصيب للأجر والثواب وليس المراد أنه أصاب قول الحق في هذه المسائل، ومن هنا نعلم أن الأئمة الأوائل كانوا يقولون بأن المصيب واحد وأن ما عداه مخطئ.

وبهذا ننتقل إلى تقرير المسائل الأربع في هذا الباب:

المسألة الأولى: مسألة التصويب والتخطئة في الأصول:

وجماهير أهل العلم يرون أن المصيب في الأصول واحد، وأن ما عداه فهو مخطئ، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: الآيات التي فيها عيب على المخالف في الأصول، مثل قوله تعالى: ﴿ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾.

الدليل الثاني: أنه لا يمكن أن يكون القولان المتضادان في الأصول صواباً وحقا، فكيف يقال بأن الله مستوٍ على عرشه غير مستوٍ عليه، أو أن الله متصف بالصفات غير متصف بها!

ووجد في هذه المسألة حكاية قول للقاضي عبيد الله بن الحسن العنبري: أن كل مجتهد في الأصول مصيب.

والعنبري: فقيه تولى القضاء في القرن الثاني للهجرة، ويبعد أن يتصور أنه يقول بمثل هذا القول، ولذلك اختلف العلماء في حقيقة قوله **على ثلاثة مذاهب:**

قول يقول: بأنه يصوب كل مجتهد في الأصول مطلقاً، ونسبة هذا القول للعنبري فيها نظر؛ فإن العنبري قد حكم على المخالف في الفروع بأنه مخطئ فما بالك بالأصول؟

والقول الثاني في حقيقة مذهب العنبري: أنه يخص هذا بأهل الإسلام من أهل الفرق، وهذا أيضاً قول محال؛ إذ يبعد أن تجتمع الأقوال المتناقضة وتكون كلها صحيحة.

قال المؤلف في بطلان هذا القول: "كيف يكون القرآن قديماً مخلوقا؟" أي أراد: كيف يكون القرآن مخلوق وغير مخلوق في وقت واحد؟ ورؤية الله تعالى في الآخرة كيف تكون محالاً كما يقول المعتزلة، ممكنة كما يقول الجمهور!

والمقابلة بين وصفي القدم والخلق هذا أمر خاطئ؛ بل المخلوق يقابله الخالق، والقديم يقابله المحدث وليسا بصفتين متقابلتين.

ومنشأ القول بالتقابل منشأ أشعري؛ لأنهم يرون أن صفات الله عز وجل قديمة لا يمكن أن تكون حادثة، ويقولون بأنه يمتنع حلول الحوادث في الله تعالى، وأهل السنة يقولون لم يزل متكلماً سبحانه وتعالى.

وهذا القول تبعد نسبته إلى العنبري أيضاً؛ لاستحالته، وقد ورد عنه أنه قال في أهل صفين والجمل ما يفيد الثناء عليهم، والذي يظهر أنه لا يريد تصويب أقوالهم وإنما أراد عدم لحوق الإثم بهم.

والقول الثالث في تفسير كلام العنبري: أنه يريد رفع الإثم عن المخطئ في الأصول، وبذا يتبين أنه لا مخالف في هذه المسألة.

والمسألة الثانية: في حكم المخطئ في الأصول، هل هو آثم أو غير آثم؟ وهل يعتبر كافراً أم لا؟

وأكثر المؤلفين في الأصول يرون أن المخطئ في الأصول آثم، **ويستدلون على ذلك:** بالنصوص التي عابت مخالف الحق في الأصول، قال تعالى: ﴿ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾.

واستدلوا على ذلك: بأن النبي ﷺ قد قاتل المخالفين له وذمهم على إصرارهم، وأكثر هؤلاء مقلدة.

ونسب الخلاف في هذه المسألة إلى عبيد الله بن الحسن العنبري في أحد التفسيرات لمذهبه، كما نسب الخلاف في هذه المسألة إلى الجاحظ حيث قال بعذر المخالف عند عجزه عن درك الحق، والناظر في كلام الجاحظ كما نقله القاضي عياض في كتاب الشفاء يجد أنه إنما أراد من عجز عن درك الحق، كما ذكر المؤلف هنا، وذلك أنه بذل ما في جهده ووسعه فعفي عنه، وقد ذكر ابن حزم وشيخ الإسلام ابن تيمية أن القول بعدم التأثيم هو قول سلف الأمة وأنه هو المنقول عن الصحابة وعن التابعين، واستدلوا على ذلك: بأنه ﷺ عذر المخطئ في المسائل التي فيها أدلة قاطعة، فلم يعب على عدي وضع الخيطين تحت وساده، وأكله وفطره مع دخول وقت الصيام، وهذه مسألة قاطعة. بل يقولون ذلك الرجل الذي أمر أولاده بأن يحرقوا بدنه وأن يذروه في البر والبحر، عفا الله عنه؛ لأنه لما كان مؤمناً بالبعث مؤمناً بقدرة الله لكنه ظن أن الله لن يقدر عليه متى فعل به ذلك ومع ذلك تجاوز الله عز وجل عنه.

وبهذا يعلم أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، فمن أثبت التأثيم قال: بأن المراد من وصله الحكم الشرعي بالدليل القاطع، ومن نفى التأثيم قال: هذا فيمن لم يصل إليه الدليل.

فهذا ما يتعلق بالمسألتين الأوليين في الأصول.

طالب: ...

الشيخ: إنهم يخالفون أصلهم في حقيقة الكلام؛ لأنهم يقولون الحكم هو خطاب الله، وعندهم أن صفات الله قديمة ومنها صفة الكلام، ثم يقولون هنا حكم الله تابع لاجتهادات المجتهدين، هذا نوع تناقض ولكن قد يفسروا كلمة الحكم بتفسيرين مختلفين، فيقولون: حكم الله: الحكم المتعلق بالمكلف، سؤالك في محله.

الملف الصوتي المائة والستة عشر:

تتمة فصل تعدد الحق (التصويب والتخطئة)

كنا قد قرأنا فصل في مسألة تعدد الحق واتحاده، **وقلنا بأن هذا الفصل فيه أربع مسائل:**

المسألة الأولى: مسألة التصويب والتخطئة في الأصول

والمسألة الثانية: في حكم المخطئ في مسائل الأصول، وسبق الكلام فيها والحديث عنها فيما مضى.

وبقي مسألتان:

الأولى: مسألة التصويب والتخطئة في الفروع.

والثانية: في حكم المخطئ في الفروع.

وقد تقدم معنا بيان الفرق بين الأصول والفروع، كما تقدم معنا الإشارة إلى منشأ الاختلاف في هذه المسائل، ويبقى معنا البحث في أقوال أهل العلم وأدلتهم في التصويب والتخطئة:

فجماهير أهل العلم على: أن المصيب واحد وأن ماعداه من المجتهدين في مسائل الفروع مخطئ، وهذا هو المنقول عن الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى، وإن كان قد ينقل عن بعضهم كلمات مرادهم بها رفع إثم عن المجتهد في الفروع ورفع الإثم عن المقلد له، فظنها بعضهم قولاً في التصويب.

وذهب عدد من المؤلفين في الأصول إلى: أن كل مجتهد مصيب، وهذا هو الذي اختاره وسار عليه أكثر الأشاعرة، وقد أشار المؤلف إلى كلام للغزالي في المستصفى في هذه المسألة بقوله: "وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسألة قطعي".

وقد حاول الغزالي تحرير محل النزاع فقال: المسألة التي فيها نص مقدور عليه الصواب فيها واحد، وما ليس فيه نص مقدور عليه فكل مجتهد يعد مصيبًا.

وقد استدل جماهير أهل العلم في هذه المسألة بعدد من الأدلة منها:

قول الله عز وجل: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما﴾.

وجه الدلالة: أن الله عز وجل خص سليمان بالفهم، مما يدل على أنه قد أصاب الحكم، وأن داود لم يصب في هذه المسألة.

فإن قال قائل: بأن هذا فيه تجويز الخطأ على الأنبياء عليهم السلام، وفيه القول بأن المخطئ يمدح؛ لأن الله قد مدح داوود بقوله: {وكلا آتينا حكما وعلما}.

وأجيب عن هذا: بأن الخطأ ممكن من الأنبياء؛ لكن لا يقرون عليه وذلك أن الخطأ ليس فيه معصية.

والدليل الثاني: أن النصوص جاءت بمعاتبة النبي في عدد من القضايا ولو كان كل مجتهد مصيبا لما عوتب، كما في قوله تعالى: ﴿عبس وتولى﴾، كما في قوله: ﴿عفا الله عنك لما أذنت لهم﴾ وكما في قوله: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾.

الدليل الثالث: قول النبي: "إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو مما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي مجتهد في قضاءه، مع ذلك يحتمل أن يكون اجتهاده خطأ.

الدليل الرابع: قول النبي إذا بعث جيشا: "وإذا حاصرتم حصنا فطلبوا أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم".

وجه الدلالة: أن لله حكما ثابتا في الوقائع قبل اجتهاد المجتهدين قد يصيبه المجتهد وقد لا يصيبه، وإن كان هذا الخبر أصالة في الأمان، ولذلك ورد في لفظه: "فإنكم إن تغفروا ذممكم خير من تغفروا ذمة الله".

دليل آخر: ما ورد في الصحيح من حديث: "إذ اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذ اجتهد فأخطأ فله أجر" ودل هذا على أنه قد يصيب وقد يخطئ.

وناقشه بعضهم: بأن المراد: أنه أخطأ مطلوبه في المسائل التي يخطئ الحاكم في تحقيق مناط الحكم فيها، مثل: ما لو أخطأ في جهة القبلة، أو أخطأ في تقدير أُروش الجناية، أو مقدار كفاية القريب.

وأجيب عن هذا: بأنكم إذا سلمتم وقوع الخطأ في هذه المسائل لزمكم أن تسلموا وقوع الخطأ في غيرها، فإن فرض المسألة: هل لله حكم في المسائل قد يصيبه المجتهد وقد لا يصيبه أو لا؟

الدليل الآخر: إجماع الصحابة على أن المصيب واحد، حيث اشتهر عن الصحابة في وقائع متعددة إطلاق الخطأ على المجتهدين، وقد أورد المؤلف عددا من النماذج التي حكم فيها الصحابة بخطأ المخالف لهم.

وقد عورض هذا الاستدلال باعتراضات:

أولها: أنهم إنما نسبوا الخطأ للمخالف بضنهم أنه ليس من أهل الاجتهاد.

وأجيب عن هذا: بأن الصحابة نسبوا إلى مجتهدين علماء من الصحابة لا يصح أن يقال إنهم ليسوا من أهل الاجتهاد.

وجواب آخر: بأنهم يمكن أن يكونوا قد نسبوا الخطأ في هذه المسائل للمخالف؛ لأنه قصر في الاجتهاد. وهذا أيضا كلام مردود؛ لأن هؤلاء الصحابة مع فضلهم ومكانتهم يبعد أن يقولوا بحكم قبل تمام النظر.

كما عورض: بأنه يحتمل أن يكون المخطئ لغيره ممن يرى أن المصيب واحد.

وأجيب عن هذا: بأن هذا صحيح، ولكن هذا ليس خاصا ببعضهم دون بعضهم، بل كلهم يرى هذا الرأي.

وهناك استدلالات أخرى يذكرها العلماء في هذا المبحث، منها مثلا: تخطئة الصحابة، تخطئة النبي ﷺ لعدد من الصحابة في عدد من الوقائع، ومنها أحاديث أخرى تدل على هذا المعنى.

كما استدل المؤلف بعدد من الأوجه من المعنى على أن المصيب واحد:

الأول: أن القول بالتصويب جمع بين النقيضين فهو يجعل الشيء مباحاً حراماً في وقت واحد، ولذا نقل المؤلف عن أبي إسحاق الإسفراييني قوله: بأن هذا أول سفسطة أي إنكار حقائق الأشياء، وآخره زندقة؛ لأنه يخير الناس بين المذاهب فيختارون ما ترغبه نفوسهم، وليس القول بالتصويب حكما لشخصين مختلفين، بل المجتهد الأول يرى حل هذه المرأة لزيد كالمطلقة بالثلاث في لفظ واحد، والآخر يرى تحريمها على زيد، فكيف يقال: بأن كلا من القولين صواب.

الوجه الثاني: أن الفقهاء يمنعون من اقتداء المرء بالمخالف في المذهب، ولو كان كل مجتهد مصيب لجاز الإقتداء بالمخالف في المذهب في الصلاة، **والناظر في مسائل الإقتداء بالمخالف يجد أنها على نوعين:**

النوع الأول: المخالف في الحكم هذا يجوز الاقتداء به، كما في مسألة انتقاض الوضوء بمس المرأة أو الذكر أو أكل لحم الجزور.

النوع الثاني: المخالف في تحقيق مناط الحكم، فهذا لا يجوز الاقتداء به كما في مسألة المختلفين في جهة القبلة، الأول اختلاف في الحكم، والثاني اختلاف في مناط الحكم.

وذكر المؤلف في هذا دليل يمكن إسناده إلى الإجماع هو: أنه لا زالت الأمة يناظر بعضها بعضا في مسائل الفروع، ولو كان كل واحد من المجتهدين مصيبا؛ لما احتاجوا على هذه المناظرات.

المسلك الثالث في المعنى: أن الفقيه يطلب منه الاجتهاد ولا يجتهد إلا للبحث عن الحكم موجود، ولو كان الحكم الشرعي يتبع اجتهاده لما طلب منه أن يجتهد؛ لأنه لا يوجد للحادثة حكم.

قال المؤلف: "لا يمكن أن يقال بأن المجتهد يطلب غلبة الظن فإن الظن لا يكون إلا لشيء موجود" أما قبل وجوده لا يمكن أن يظن به الوجود أو عدم الوجود.

واستدل المخالف بعدد من الأدلة منها: أن النص إذا لم يكن مقدورا للمكلف فإنه لا يعد حكما في حقه، ومثل لذلك: بمسألة تحويل القبلة إلى الكعبة حينما صلى بعضهم لبيت المقدس غير عالم بتحويل القبلة، ولم يأمروا بإعادة الصلاة مما يدل على أنهم ليسوا مخطئين.

وأجيب عن هذا: بأن الحكم يثبت بمجرد نزول النص لا ببلوغ النص للمكلف لكنه يكون معذورا، وإلا لأدى ذلك إلى القول بأن العامة ليس عليهم حكم؛ لعدم بلوغ النص في حقهم، ولأدى إلى القول بأن المجتهد قبل الاجتهاد لا يلزمه الاجتهاد؛ لأنه ليس عليه حكم.

واستدلوا أيضا: بأن الإصابة إن كانت غير ممكنة فحينئذ لا يمكن أن يكلف بغير الممكن، وإن كانت الإصابة ممكنه فتركها المكلف، فإنه يعد آثم لتركه ماهو ممكن وبالاتفاق أنه لا يأثم المخطئ في الفروع.

وأجيب عن هذا: بأنه إنما يطالب بالاجتهاد، فمتى وقع منه الاجتهاد انتفى التكليف في حقه، فإن أصاب كان له أجران، وإن أخطأ كان له أجر واحد.

كذلك استدلوا ثالثا: بأن الأمور الظنية ليس فيها دليل بناءً على قولهم بأن الظنيات إنما هي مجرد أمارات لا دلالة فيها، ولذلك تختلف هذه الأمارات مابين شخص وآخر بحسب صفات نفوسهم، وقد استدلوا على هذا باختلاف طبائع الصحابة فيما يحكمون به.

وأجاب المؤلف عن هذا: بأن القول بأن الأدلة الظنية ليس فيها دلالة لا يسلم لهم، والقول بأن الظنيات مرجعها إلى صفات النفوس فقط لا يسلم لهم، **وقد اختلف العلماء في الأدلة كيف توصل إلى المدلول؟**

فقال المعتزلة: هذا ناتج من ذات الدليل، **وقال الأشاعرة:** هو من صفات النفوس، **وأهل السنة قالوا:** هو من الدليل لكن لصفات النفوس تأثير في قبول الدلالة.

وردوا هذا الاستدلال أيضا: بأن الأدلة الظنية لو لم يكن فيها دلالة في نفسها لاستوى المجتهد والعامي فيها مما يجوز للعامي للاجتهاد، وهذا خلاف الإجماع، والاستدلال على أن الظنيات لا دلالة فيها

باختلاف طبائع النفوس يمكن أن يقال مثله في العقليات والقطعيات، فإن النفوس مختلفة في قبول هذه الأدلة.

كما رد المؤلف هذه المقالة عندما قالوا بأن الظنيات لا دليل فيها: بالمطالبة بالدليل في هذه الدعوة، وأن الظنيات لا دليل فيها، فهم يقولون الظنيات لا دليل فيها، فنقول لهم: أنتم تقرون أنه لا دليل فيها، وبالتالي يلزمكم ترك القول بنفي وجود الدلالة فيها.

وبهذا يتبين رجحان القول بأن المصيب واحد في المسائل الظنية، وأن ما عداه مخطئ.

ويترتب على هذه المسألة عدد من الثمرات، وإن كان قد لا يلتزم المخالف ببعض هذه الثمرات، منها:

مسألة المخطئ في الفروع، فإن القائل بالتصويب يقول لا يوجد مخطئ في الفروع.

ومنها مسألة لزوم الاجتهاد، فإن القول بالتصويب يلزم عليه جواز اختيار المجتهد لأي قول.

ومنها أن القول بالتصويب يجعل لكل مجتهد أجرا؛ ولذلك رأى بعض العلماء أن الخلاف في هذه المسألة حقيقي بترتب هذه الفروع عليه، بينما رأى آخرون أن الخلاف لفظي لوجود الاتفاق في هذه المسائل.

وأما المسألة الأخرى: فهي مسألة حكم المخطئ في الفروع:

فالجماهير يقولون: بأنه مأجور مثاب لاجتهاده وإن فاته أجر الإصابة، وهذا مذهب جماهير أهل العلم،

ويدل عليه: قول الله عز وجل: ﴿وكلا آتينا حكما وعلما﴾ في قصة داود وسليمان، حيث أثنى عليهما مع وجود مصيب ومخطئ، ولو كان المخطئ آثم لما أثنى عليهما.

والدليل الثاني: قول النبي ﷺ :" إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد" مما يدل على أن المخطئ لا إثم عليه.

القول الثاني: أن المخطئ في الفروع آثم، قد نسب المؤلف هذا القول لبعض أهل الظاهر وبعض المتكلمين، وأسند المؤلف سبب هذا الخلاف إلى قولهم بالمنع من العمل بالظن ووجوب الاقتصار على القطع، ولذا قال:" وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس وخبر الواحد".

وأجيب عن هذا: بأن الأدلة الظنية قد ورد في الشرع ما يدل على وجوب إتباعها، وأما ما ورد من النصوص في التشنيع على من اتبع الظن، فالمراد به الظن المقابل للدليل القاطع، فالمقصود مجرد الاحتمالات التي لم يقم عليها دليل؛ ولذلك أمر بإتباع الظن ببعض المواطن كما في قوله تعالى : ﴿فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾، كما في قوله: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾.

بهذا يتبين رجحان مذهب الجمهور بعدم تأثيم المخطئ في الفروع متى بذل وسعه بما يعجز معه عن مزيد بحث، ويترتب على ذلك أن من قلد مجتهدا يظن رجحان قوله فإنه لا إثم عليه.

طالب: إذن يا شيخ الأصول نفس الفروع نفس الترجيح؟

الشيخ: نعم لكن في الأصول ثلاثة فروق ذكرناها الجزم بخطأ المخالف، ونقض الحكم القضائي المخالف للحق، ووجوب الرد عليه.

طالب: قول أبي الخطاب: يكون نسخا وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، هل يتعلق الحكم بالشخص؟

الشيخ: هذه المسألة تقدمت في مباحث النسخ، هل يتعلق حكم الناسخ بمجرد نزوله أو لا يتعلق إلا بالعلم به، وقد اختلف الأصحاب في هذه المسألة وبنوه على مسألة الوكالة، هل تنفسخ الوكالة بمجرد فسخها أو لابد من علم الوكيل، ولذلك ذكر المؤلف القولين، فنقل عن أبي الخطاب بأنه يثبت بالنسخ بمجرد نزوله وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وبين بأن مسألة أهل قباء لم يؤمروا بالقضاء؛ لأنهم أدوا ما يمكنهم أداءه فهم بمثابة من كان في بريه وجهل القبلة، فاجتهد فصلى إلى جهة مغايرة من جهة الكعبة، فإنه لا يؤمر بقضائها، وهكذا هنا بينما رأى جماعة أن النسخ لا يثبت إلا بعلم المكلف والبحث فيها شبه لفظي.

الملف الصوتي المائة والسبعة عشر:

فصل: [في تعارض الأدلة]

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما: وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما، وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية.

وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء؛ لأنه لا يخلو: إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكم بتعيين أحدهما، أو يتخير فيهما.

لا سبيل إلى الجمع بينهما؛ عملاً وإسقاطاً؛ لأنه متناقض.

ولا إلى التوقف إلى غير غاية؛ فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير.

ولا سبيل إلى التحكم.

لم يبقَ إلا التخيير، والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع:

في العامي إذا أفتاه مجتهدان.

وفي خصال الكفارة.

والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها.

والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين (الحقائق) و(بنات اللبون).

وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التخيير بين (التحريم) و(نقيضه)، و(الإيجاب) و(عكسه) يرفع التحريم والإيجاب.

قلنا: إنما يناقض الإيجاب: جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط: فلا، بدليل: الواجب الموسع يجوز تركه بشرط.

والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط: قصد القصر.

كذا هاهنا: يجوز ترك الواجب بشرط: قصد الدليل المسقط له.

وإذا سمع قوله: {وَأَن تَجمَعُوا بَينَ الأُختَين}: حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني، وهو: قوله: {أَو مَا مَلَكَت أَيمَانُكُم} كما قال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية.

ولنا: أن التخيير: جمع بين النقيضين، واطراح لكلا الدليلين.

وكلاهما باطل:

أما بيان اطراح الدليلين: فإذا تعارض (الموجب) و(المحرِّم) فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون اطراحاً لهما، وتركاً لموجبهما.

وأما الجمع بين النقيضين: فإن المباح: نقيض المحرم؛ فإذا تعارض (المبيح) و(المحرِّم)، فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله: كان جمعاً بينهما وذلك محال.

ولأن في التخيير بين (الموجب) و(المبيح) رفعاً للإيجاب فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً وهو تحكم. وقد سلَّموا بطلانه.

قولهم: (إنما جاز بشرط: القصد).

قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟:

إن قلتم: (حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً): فقد جمعتم بين النقيضين.

وإن قلتم: (حكمه التخيير): فقد نفيتم الوجوب قبل القصد، واطَّرحتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرط.

وإن قلتم: (لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم): فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة، والاختيار من غير دليل؛ فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل، وهذا باطل.

قولهم: (إن التوقف لا سبيل إليه).

قلنا: نلزمكم: ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثَمَّ طريق إلا التوقف في المسألة.

ثم لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل؛ فإن الله –تعالى– كلّفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلا بدليل. فلو لم يجعل له دليلاً؛ كان تكليفاً بما لا يطاق.

فعند ذلك: إذا تعارض دليلان، وتعذر الترجيح: أسقطهما، وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بينتان.

أما العامي: فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلِّد أعلمهما وأدينهما.

وهو ظاهر قول الخرقي؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة: قلَّد أوثقهما في نفسه.

وقيل: يخيَّر بينهما.

والفرق بينهما: أن العامي ليس ممن عليه دليل، ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه.

بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له، فيجب عليه التوقف.

ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح؛ بخلاف المجتهد.

ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو في نفسه محال، والله أعلم.

عَقَدَ المؤلف –رحمه الله تعالى- هذه المسألة؛ من أجل بيان طريقة المجتهد في الحكم على الوقائع، وذلك أن المجتهد يجب عليه أن يبذل جهده في جمع الأدلة الواردة في المسألة المجتَهد فيها.

فإذا كان مدلول الأدلة واحداً حَكَمَ بناءً على مدلول هذه الأدلة، **وإذا تعارضت الأدلة فإنه في هذه الحال**: إما أن يتمكن من الجمع بين الأدلة فحينئذٍ يتعين عليه، والجمع بين الأدلة له طرائق مختلفة: كحمل أحد الدليلين على محل، وحمل الآخر على محل آخر، أو القول بالتخصيص، أو التقييد، أو نحو ذلك.

فإذا لم يتمكن من الجمع بين الأدلة: نظر في التاريخ، فعمل بالمتأخر وجعله ناسخاً للمتقدم.

فإن لم يعرف التاريخ: رجّح بين الأدلة، وعمل بأقواها.

فإذا لم يتمكن من الترجيح، فحينئذٍ: اختلف العلماء، فقال الجمهور: بأنه يتوقف عن الفتيا.

وقال طائفة: بأنه يخير بين هذه الأدلة.

وقد قيل بأن منشأ الخلاف في هذه المسألة: هو الخلاف في تصويب المجتهدين.

فمن قال كل مجتهد مصيب: خيَّر المجتهد بين هذه الأدلة.

ومن قال المصيب واحد: قال: بأن المجتهد يلزمه التوقف في الفتيا والقضاء.

وأما بالنسبة للعمل –يعني لو احتاج إلى العمل في مسألة لم يستطع المجتهد أن يُرجِّح فيها بين الأدلة- فحينئذ يلزمه التقليد، والعمل بفتوى غيره.

وقد استدل المؤلف للقائلين بأن المجتهد عند التعارض يلزمه التوقف ولا يصح أن يُخيَر، بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن القول بالتخيير إحداث قول جديد وترك لمقتضى الدليلين، فإنه لو تعارض دليل مُبيح ودليل مُحرِّم وقيل بالتخيير! لكان هذا حكماً جديداً.

الدليل الثاني: أن القول بالتخيير يلزم عليه الجمع بين النقيضين، فيما لو تعارض دليل تحريم مع دليل الإباحة، فكيف يقال بأنه يخير بين أن يَحرم عليه يأثم بفعله، وبين أن يباح له بلا إثم.

الدليل الثالث: أن في التخيير ترجيحاً لأحد الدليلين بلا مرجح، فيما لو تعارض موجبٌ ومبيح، فإن القول بالتخيير ترجيح لدليل الإباحة بلا مستند.

أما القائلون بالتخيير فقد استدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: من خلال السبر والتقسيم، فإنه عند تعارض الدليلين، إما أن يعمل بالدليلين معاً، وهو محال؛ لتضادهما!، وإما أن يُسقط الدليلين معاً، وهذا أيضا محال؛ لأنهما متناقضان!، وإما أن يختار أحدهما دون الآخر بلا ترجيح، وهذا تحكّم!، وإما أن يتوقف إلى غير غاية، فيلزم عليه تعطيل الحكم، فلم يبقَ إلا التخيير.

وقد أجيب عن هذا: بأن المجتهد في سبيل العمل يجب عليه التقليد، وإنما يتوقف في الفتوى والقضاء.

الدليل الثاني لهم: قالوا بأن التخيير بين الأحكام قد ورد به الشرع في مواطن، فنقيس عليه مسألتنا هذه.

ومن تلك المواطن التي ورد التخيير فيها: مسألة اختلاف الفتوى، ومسألة الواجب المخيَّر كما في خصال الكفارة، ومن ذلك مسائل خَيَّر فيها النص، مثل: التوجه إلى أي جدران الكعبة لمن صلّى داخلها، وفي زكاة مائتين من الإبل يُخيّر الإنسان بين أربع حِقاق وخمس بنات لبون، ونحو ذلك.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن وجود التخيير في بعض المسائل، لا يلزم منه ثبوته في مسائل أخرى مع عدم الجامع بينها، وهذه المسائل التي قلتم بوجود التخيير فيها تفارق مسألتنا؛ لأن تلك المسائل لا تتناقض الأقوال فيها، فإخراج الحِقاق أو بنات اللبون لا يتناقض، بخلاف القول بتصحيح التحريم وفي نفس الوقت تصحيح الإيجاب.

قالوا: والتخيير ليس فيه مناقضة الإيجاب؛ لأن الإيجاب يوجب الفعل، والتخيير هنا ليس تركاً مطلقاً، وإنما تركٌ بشرط القصد للمقابل له، كمن ترك الواجب الموسع في أول الوقت، يُشترط أن ينوي فعله في أثناء الوقت، وهكذا قاصر الصلاة، إنما يترك الركعتين الأُخريين بنية قصر الصلاة.

وأجيب عن هذا: بأن قصد هذه الأمور متأخر، نحن نتكلم عن حكم الشرع الذي هو أمر متقدم، ولا يصح أن تقولوا بأنه قبل القصد لم يوجد حكم! بل الحكم ثابتٌ قبل وجود القصد.

وبهذا يتبين رجحان قول الجمهور بوجوب التوقف.

وفي هذه المسألة لواحق:

المسألة الأولى: هل التوقف قول؟ أو لا يعتبر التوقف قولاً؟

فيقال التوقف على نوعين:

النوع الأول: التوقف بسبب عدم كِفاية الأدلة، هذا يعتبر قولاً؛ لأن القائل به يُلزِم الآخرين أن يتوقفوا، كما لو قال هذه مسألة قطعية، ولم يوجد فيها دليلٌ قاطع؛ فوجب التوقف.

النوع الثاني: التوقف بسبب عدم التمكن من الترجيح، أو عدم الوصول إلى الدليل، فهذا لا يعتبر قولاً؛ لأنه لا يُلزِم غيره بالتوقف.

والمسألة الثانية: مسألة تعدد المجتهدين واختلاف الفتوى:

فقد ذكرها المؤلف هنا استدلالاً للقائل بالتخيير على جهة القياس، وستأتي هاتان المسألتان في باب التقليد.

والراجح: أن العامي يتخيّر عند تعدد المجتهدين، ويلزمه الترجيح عند اختلاف الفتوى، ولا يلزم منه صحة قياس مسألة الباب على مسألة تعدد المجتهدين؛ لأن تلك في العامي، العامي لا يُعوَّل على ظنه واجتهاده، بخلاف المجتهد.

فصل: [هل للمجتهد أن يقول قولين في مسألة واحدة]

وليس للمجتهد أن يقول: (في المسألة قولان) في حال واحدة، في قول عامة الفقهاء.

وقال ذلك الشافعي في مواضع: منها: قال في المسترسل من اللحية، قولان:

أحدهما: يجب غسله.

والآخر: لا يجب.

فقيل عنه: لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير.

أو علم الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك؛ لينظر فيهما فاخترمه الموت.

أو نبَّه أصحابه على طريق الاجتهاد.

ولا يصح شيء من ذلك؛ فإن القولين لا يخلو:

إما أن يكونا صحيحين.

أو فاسدين.

أو أحدهما صحيح، والآخر فاسد.

فإن كانا فاسدين: فالقول بهما حرام.

وإن كانا صحيحين، وهما ضدان: فكيف يجتمع ضدان؟

وإن كان أحدهما فاسداً: لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه.

فإن علمه: فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلَبِّس على الأمة بقول يحرم القول به؟

وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد: لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له قولان؟

قولهم: (تكافأ عنده دليلان).

قد أبطلناه.

ثم لو صح: فحكمه التخيير، وهو قول واحد.

وقولهم: (إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه).

قد بينا أن ما كان كذلك: لم يكن له في المسألة قول أصلاً.

ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك، ويقول: (لي في المسألة نظر)، أو يقول: (الحق في أحد هذين القولين).

أما إطلاقه: فلا وجه له.

وهذا هو الجواب عن الآخر.

أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين: فإنما يكون ذلك في حالتين؛ لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره.

ثم لا نعلم المتقدمة منهما، فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي –صلى الله عليه وسلم–.

هذا الفصل الذي عقده المؤلف: نموذج من نماذج التعصب بين المؤلفين في المقارنة بين المذاهب، وذلك أن الشافعية طعنوا على الحنفية بأشياء على جهة التعصب لمذهب إمامهم، كما طعن الحنفية على الشافعية في أشياء، يريدون بذلك ترجيح مذهب إمامهم على مذهب غيره على جهة العموم.

ومما قُدح به في مذهب الإمام الشافعي: أنه قد ذَكَر في عدد من المواطن أن له قولين، يقول: (المسألة كذا فيها قولان)، وقد ذكر المؤلف منها مسألة: المسترسل من اللحية، والزائد فيها، هل يجب غسله أو لا يجب؟ فقال الإمام: (فيها قولان).

وقد أجاب الشافعية عن ذلك بعدد من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون من القائلين بتخيير المجتهد عند تعارض الأدلة.

لكن هذا قول باطل، وقد تقدم معنا في الفصل السابق: أن المجتهد عند تعارض الأدلة يلزمه التوقف.

الاحتمال الثاني: أن يكون قد أراد إبطال غير هذين القولين، فكأنه نبّه على انحصار الحق في هذين القولين، دون ما عداهما.

وأجيب عن هذا: بأن من كان كذلك فليس له قول أصلاً، ولو كان الأمر كذلك للزمه البيان، بأن يقول: (سأعاود النظر في المسألة)، أو (أن ما عدا هذين القولين فباطل)، ونحو ذلك.

الأمر الثالث: قال بعضهم: بأن الإمام الشافعي إنما أراد أن يحكي هذه الأقوال ليجتهد أصحابه.

وأجيب: بأنه صرَّح بنسبة القولين له، فبالتالي لا وجه لمثل هذا الإطلاق.

وجماهير أهل العلم على المنع من أن يكون للشخص قولان؛ لأن الصواب في أحد الأقوال على ما تقدم في مسألة التصويب؛ ولأن الأقوال المتضادة لا يمكن أن تكون أقوالاً صحيحة في وقتٍ واحد، ولو قُدِّر أنه لم يعلم الحق منهما، فحينئذٍ يكون جاهلاً، ولا ينسب إليه قول في هذه المسألة.

بعد ذلك ننبّه إلى أن هذا الخلاف أو هذه المسألة معقودة فيمن قال بالقولين في وقتٍ واحد.

وأما من قال بقولين في وقتين مختلفين، فهذا لا يدخل معنا، ولا يصح أن يعاب عليه أن يقول بمثل ذلك؛ فإن المجتهد قد يرجع عن رأيه.

إذا تقرر هذا: فإنه إذا وجِد للمجتهد قولان، فحينئذٍ أيهما يكون قوله؟ وأيهما يكون مذهبه؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن مذهبه هو القول الأخير من أقواله، كما في النصوص يُعمل بالمتأخر، ويُجعل ناسخاً للمتقدم.

أما إذا لم يُعلم ما هو المتأخر من أقوال الإمام، فحينئذٍ للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يُرجِّح بين القولين حسب قواعد المذهب وأصول الإمام.

القول الثاني: أن كلا القولين يُنسب إلى الإمام.

القول الثالث: أنه يُطّرح القولان ولا ينسب للإمام شيءٌ منهما، وهذا هو ظاهر اختيار المؤلف.

ظاهر اختيار المؤلف: أنه يُتوقف في نسبة الأقوال للإمام، كما في مسألة: عدم قدرة المجتهد على الترجيح عند تعارض الأخبار.

والفقهاء يُعنَون بطرائق معرفة مذاهب الأئمة على ما سيأتي.

في ذلك فوائد، منها:

حصر الترجيح في الأقوال الواردة عن الأئمة، منعاً لإحداث قولٍ جديد.

والفائدة الثانية: التدرب على الاجتهاد، واستخراج الأحكام من الأدلة.

هذه فائدة إثبات هذه الأقوال للأئمة.

الطالب: أصحاب الترجيح بين رواية الأئمة، كيف يقلدون الشيخ، وقد يكون الصواب خارج قول الإمام، أو خارج المذهب؟

الشيخ: غلب على ظنه أن ما في المذهب هو الأرجح، فلزمه أن يعمل به.

الطالب: ممكن أن يحصر نفسه في المذهب؟

الشيخ: هو مجتهد وإلا غير مجتهد؟

الطالب: مجتهد، ولكن يرجح بين أقوالهما فقط، ولا ينظر إلى ما خالفه أقوال المذهب.

الشيخ: هذه قدرته، والله –عز وجل- لا يكلف نفساً إلا وسعها.

الملف الصوتي المائة والثمانية عشر:

نتحدث في هذا اليوم إن شاء الله في مسألة: من الذي يجوز له التقليد؟ وهل المجتهد يجوز له ترك الاجتهاد والعمل بالتقليد أو لا يجوز له ذلك؟

ولتحرير محل النزاع في المسألة يقال: هناك أربعة مسائل:

المسألة الأولى: إذا كان هناك مجتهد اجتهد في المسألة وتوصل إلى حكم فيها، هذا يجب عليه العمل باجتهاده ولا يجوز له أن يقلد غيره بالإجماع.

المسألة الثانية: في مجتهد لم يجتهد في المسألة بعد، هل يجوز له أن يقلد غيره أو لا يجوز له ذلك؟ وجماهير أهل العلم على أن من كان كذلك لا يجوز له أن يقلد بل يجب عليه أن يجتهد، وهناك أقوال أخرى في المسألة، منهم من يفرق بين ضيق الوقت وسعته، ومنهم من يفرق بين فتواه وعمله يجيز التقليد في العمل دون الفتوى، ومنهم من يجيزه في بعض الصور، والجمهور كما تقدم على أنه يجب عليه الاجتهاد.

المسألة الثالثة: مسألة العامي الذي ليس لديه أدوات الاجتهاد، هذا لا يجوز له الاجتهاد ويجب عليه التقليد، لقول الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

المسألة الرابعة: من عنده بعض أدوات الاجتهاد ولم يستكملها، هل يجوز له أن يجتهد أم يجب عليه أن يقلد؟ وهذا هو المحل الذي تبحث فيه المسألة التي ذكرها المؤلف ولعلنا نقرأ كلام المؤلف في هذه المسألة.

فصل: [المجتهد لا يقلد غيره]

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم، لم يجزْ له تقليد غيره.

وعلى أن العامّي له تقليد المجتهد.

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء، كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه: أنه كالعامّي فيما لم يُحصّل علمُه؛ فإنه كما يمكنه تحصيله، فالعامّي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه.

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل، من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة، ونظر في الأدلة استقل بها، ولم يفتقر إلى تعلُّمٍ من غيره.

فهذا المتجهد هل يجوز له تقليد غيره.

قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر، مع ضيق الوقت، ولا سعته، لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به. لكن يجوز له أن ينقل للسمتفتي مذهب الأئمة، كأحمد والشافعي، ولا يفتي مِنْ عند نفسه بتقليد غيره؛ لأن تقليدَ مَنْ لا تثبت عصمته، ولا تعلم إصابته: حكمٌ شرعيٌّ لا يثبت إلا بنص، أو قياس، ولا نص ولا قياس؛ إذ المنصوص عليه العامّي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله؛ فإن العامّي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر، فلا يكون في معناه.

فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن، وظن غيره كظنه.

قلنا:

مع هذا إذا حصل ظنه: لم يجزْ له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلًا، وظن غيره بدلًا، فلا يجوز إثباته إلا بالدليل.

ولأنه إذا لم يجزْ له العدول إليه مع وجود المبدل، لم يجزْ مع القدرة عليه، كسائر الأبدال والمبدلات.

فإن قيل: "لا نسلم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص: كقوله تعالى: {فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ}. وهذا لا يعلم هذه المسألة.

وقوله: { ... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}.

قلنا:

المراد بالأولى: أمر العامّة بسؤال العلماء؛ إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكنًا من معرفتها من غير تعلُّمٍ من غيره.

الثاني:

يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل ليحصل العلم، كما يقال: "كُلْ لتشبع" و"اشرب لتروي" والمراد بـ {أُولِي الْأَمْرِ}: الولاة، لوجوب طاعاتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد.

وإن كان المراد به العلماء، فالطاعة على العوامّ.

ثم هو معارض بعمومات أخرى أقوى مما ذكروه، يمكن التمسك بها في المسألة:

كقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}، وقوله تعالى: {لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}، وقوله سبحانه: {أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ} وقوله سبحانه: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}.

وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل والأعلم؛ فإن الواجب أن ينظر إن وافق اجتهاده الأعلم: فذاك.

وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم وقد صار مزيفًا؟! عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقًا، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره؟! وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده.

فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام، مع ظهور الخلاف، فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا:

كانوا لا يفتون، اكتفاءً بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم: لم يكن إلا بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم، لتعرّف الدليل، لا للتقليد، والله أعلم.

إذًا عندنا أربع مسائل: **المسألة التي وقع فيها نظر**: مسألة المتمكن من الاجتهاد، والمؤلف حكى فيها قولًا واحدًا ورأى أنه بمثابة العامي فيما لم يحصل علمه بالتالي يجب عليه التقليد فيه، وأما ما حصل علمه فهو مجتهد، مثلًا: المحدث قد يجتهد في معرفة درجة الحديث لكنه لا يتمكن من الاستنباط فيكون مجتهدا فيما يتعلق بمعرفة درجة الحديث؛ لكنه مقلد في باب الاستنباط.

وأما المسألة التي وقع فيها خلاف كثير وأقوال كثيرة فهي: مسألة المجتهد الذي وصل رتبة الاجتهاد لكنه لم يجتهد بعد في المسألة هل يجوز له أن يقلد أو لا؟ والجماهير على أنه لا يجوز له التقليد، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة، منها:**

الأوامر الشرعية التي جاءت بالاجتهاد والنظر، من مثل قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله﴾، ومن مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، وقوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ ونحو ذلك، فهذه توجب على هؤلاء الاجتهاد.

الدليل الثاني: أن النصوص التي وردت بوجوب اتباع الكتاب والسنة ووجوب طاعة الرسول ﷺ تدل على أنه يجب عليه أن يعمل بطاعتهما من خلال النظر في الأدلة مباشرة.

والدليل الآخر: أن قاعدة الشريعة أنه إذا أمكن المبدل لم يجز الذهاب إلى البدل، وأن إمكانية وجود المبدل تماثل وجوده حقيقته.

والقول الثاني: بأنه يجوز تقليد المجتهد لغيره إذا لم يجتهد بعد، وهؤلاء حصروه وكان لهم اجتهادات وأقوال متعددة، منهم من يجيزه مع ضيق الوقت دون سعته، ومنهم من يجيزه فيما يخصه لا فيما يفتي به، ومنهم من يقول: بأنه يجوز له أن يقلد من هو أعلم منه دون من هو أقل منه، **وقد استدل هؤلاء بعدد من الأدلة، ومن تلك الأدلة:**

قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ قالوا: والمجتهد قبل الاجتهاد لا يعلم الحكم في المسألة فجاز له أن يسأل أهل الذكر، واستدلوا عليه: بأن المجتهد هنا بمثابة العامي؛ لأنه لم يجتهد بعد في المسألة والعامي يجوز له التقليد فكذا هذا.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن العامي يفارق هذا المجتهد، فالعامي عاجز عن تحصيل الحكم بخلاف هذا المجتهد.

ومن الأدلة التي استدل بها هؤلاء: ما ذكروه من حال الصحابة، قالوا: كان المجتهدون من الصحابة يتركون اجتهاداتهم ويعملون باجتهادات من هو أعلم منهم، ولذلك لم ينقل عن طلحة والزبير ونظائرهما أنهم أفتوا في الكثير من المسائل مما يجعلنا نظن أنهم كانوا يقلدون غيرهم وهم من أهل الاجتهاد.

وأجيب عن هذا: بأن امتناع الإنسان عن الفتوى لا يعني عدم اجتهاده في المسألة، لعلهم امتنعوا عن الفتوى اكتفاء بفتوى من يفتي من غيرهم من الصحابة.

واستدلوا عليه: بأن الصحابة كانوا يقلد بعضهم بعضا، ولذلك نجد أن كل واحد منهم يسأل غيره في حكم المسائل.

أجيب عن هذا: بأن السؤال ليس من أجل التقليد وإنما من أجل تعرف الأدلة في المسألة، وبالتالي أنه يظهر لنا أنه يجب على القادر على الاجتهاد أن يجتهد ولا يجوز له أن يقلد غيره.

ومن المسائل هنا: أن مسألة التفريق بين الفتوى ونقل الفتوى، فالفتوى لابد فيها من الاجتهاد ولا يفتي إلا من هو مجتهد، بخلاف نقل الفتوى فإنه يحق لمن سمع الفتوى أن ينقلها متى علم حقيقتها وشروطها وضوابطها.

ولكن هنا مسألة وهي من الفروقات أيضا: أن الفتوى يجوز للعامي أن يعمل بها مطلقا، بينما نقل الفتوى الأصل هو عدم جواز العمل بها إلا في حال الضرورات؛ لأن الله عز وجل إنما أمر بمراجعة المجتهدين الذين اجتهدوا في المسائل ويأخذون الأحكام من أدلتها، وبالتالي ناقل الفتوى لا يصح أن يسأل؛ لأنه ليس من أهل الذكر في هذه المسألة، فهذا خلاصة هذه المسألة. وبالتالي يظهر لنا أن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره ولو لم يجتهد في المسألة بعد.

فصل: إذا نصّ المجتهد على حكم لعلة في مسألة

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بيّنها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه: فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعًا للعلة، ما لم يمنع منها مانع.

فإن لم يبين العلة: لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى. وإن أشبهتها شبهًا يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين.

فإنا لا ندري لعلها لو خطرت له: لم يَصِرْ فيها إلى ذلك الحكم. ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس.

ولذلك افترقا في منصوص الشارع: فما نصَّ على علته كان كالنص، يُنسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته: لم ينسخ ولم ينسخ به.

ولو نص المجتهد- على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين: لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى؛ ليكون له في المسألتين روايتان؛ لأنّا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهبًا في المسكوت عنه، فالطريق الأولى: أن لا نجعله مذهبًا له فيما نُصّ على خلافه.

ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة، بنصه، أو دلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أحدهما.

وإن وجد منه نوع دلالة على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، فالدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح.

فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدم أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهبًا، وكنا شاكّين في الأخرى. وإن علمنا الآخرة: فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين- على ما بينا- فيكون نصه الأخير رجوعًا عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهبًا له، كما لو صرح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبًا له؛ لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

ولا يصح.

فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني، فهو باطل يقينًا؛ فإنّا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغير اجتهاده: ترك الجهة التي كان مستقبلًا لها، وتوجه على غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغير اجتهاده: لم يجزْ أن يفتي فيها بذلك الحكم، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا: أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده: فليس هذا نظيرًا لمسألتنا.

إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده، هل يبقى الأول مذهبًا له أم لا، وقد بينا أنه لا يبقى.

ثم يبطل ما ذكروه بما [لو] صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهبًا له مع قوله: "رجعت عنه، واعتقدت بطلانه"؟! فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعها ثلاثًا وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده، واعتقد أن الخلع طلاق، لزمه تسريحها، ولم يجزْ له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإن حكم بصحة ذلك النكاح حاكم، ثم تغير اجتهاده، لم يفرق بين الزوجين، لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد. لنقض النقض، وتسلسل، واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد المجتهد: فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟

الظاهر: أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جري مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

هذا الفصل تطرق فيه المؤلف إلى مسألتين:

المسألة الأولى هي: مسألة طرق إثبات مذاهب الأئمة، متى يصح أن ننسب إلى إمام قولا في المسألة.

والمسألة الثانية في: الحكم في المسائل التي يتغير فيها الاجتهاد.

وطرق إثبات مذهب الإمام طرق متعددة منها: نص الإمام، فإذا نص الإمام على الحكم في المسألة أثبتنا ذلك النص مذهبًا له.

والطريق الثاني: النظر في الدلالات والمفاهيم، فإننا يمكن أن نثبت مذهب الإمام بناء على ذلك كما قال الجمهور.

والطريق الثالث: بالتخريج في مسألة نص فيها على العلة، حينئذ كلما وجدت هذه العلة في محل أثبتنا ذلك الحكم في ذلك المحل.

الطريق الرابع: الإلحاق على مسألة نص عليها الإمام ولم يذكر علتها، قد اختلف العلماء في إثبات مذهب الإمام بناء على هذا الطريق، واختار المؤلف أنه ليس طريقا صحيحا لإثبات مذاهب الأئمة وعلل هذا: بأنه قد يوجد مانع يخفى على المتأخرين.

وذهب جماعة إلى جواز إثبات مذهب الإمام بناء على القياس ولو لم ينص الإمام على العلة، قال: لأن القياس طريق من طرق إثبات الأحكام الشرعية فيكون طريقا صحيحًا لإثبات المذاهب.

وعورض هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة منها: أن القياس لا يقوى على إثبات مذاهب الأئمة إذا لم ينص على العلة.

ومنها: أن القياس المنصوص على علته أقوى من القياس غير المنصوص على العلة، ولأن الفقيه قد يقول به بناء على علة تخفى على المتأخرين.

ثم ذكر المؤلف عدد من المسائل:

المسألة الأولى: أنه لا يصح التخريج في مسألة فيها نص عن الإمام، فإذا نص الإمام على حكم في مسألة لم يصح لنا أن نخرج قولا آخر في المسألة الأخرى؛ لأن الإمام قد نص عليها فإذا وجد النص لم نحتج إلى الاستنباط، ولأن الإمام قد نص على مذهبه، لا يصح أن نجعل مذهبه مخالفا لما نص عليه.

المسألة الأخرى مسألة: تعدد الروايات والأقوال عن الإمام، **فهذه لها أحوال:**

الحالة الأولى: إذا علم المتقدم من المتأخر من روايات الإمام حينئذ ماذا يكون مذهبه؟ الجمهور قالوا: يكون مذهبه الرواية المتأخرة كما في النصوص يعمل بالمتأخر ويقدم على المتقدم، ولا يجوز أن نجعل القول الآخر مذهبا للإمام؛ لأنه قد تركه، ولأن ظاهر الأمر أن يكون قد رجع عن القول الآخر، فلا ينسب إلى الإمام قول قد رجع عنه.

كان قبل هذا تكلمنا عن **تحرير محل النزاع نقول**: لو صرح الإمام بالرجوع عن القول الأول للقول الثاني فإن مذهب الإمام هو القول الثاني، وإنما الخلاف فيما إذا لم يصرح بالرجوع عن القول.

القول الثاني: أن كلا من القولين والروايتين تكون مذهبا له-مذهبا للإمام-، وهذا معنى قوله: "وقال بعض أصحابنا يكون الأول" -يعني القول الأول-مذهبا له أيضا مع القول الآخر فيكون له قولان في المسألة، **استدلوا على ذلك**: بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

أجيب عن هذا: بأن المجتهد إذا اجتهد ثم تبين له خطأ قوله وجب عليه الرجوع، فكأنه صرح بأن الأول ليس مذهبا له، وهذا مثل من تغير اجتهاده في القبلة عمل بالثاني، والقاضي إذا تغير اجتهاده عمل في مستقبل الأيام بالاجتهاد الثاني.

وبذا يتبين أن الراجح أن الأخير هو مذهب الإمام.

ننتقل للمسألة الأخيرة وهي مسألة: تغير الاجتهاد، هي متناسبة مع المسألة، إذا تغير الاجتهاد فحينئذ ماذا نفعل؟ نقول: **هذه المسألة لها ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: إذا كان المجتهد قاضيا فتغير اجتهاده فحينئذ نمضي المسائل الأولى على الاجتهاد الأول؛ لأنه قد حكم فيها، ونحن نريد استقرار الأحكام وثباتها ومصداقيتها، **مثال ذلك:** كان القاضي يرى أن طلاق الثلاث واحدة، وحكم في ذلك في عدد من القضايا، ثم بعد ذلك تغير اجتهاده وأصبح يرى أنها ثلاث، فلا ينقض ما سبق وإنما يحكم في الآتي باجتهاده الأخير، لماذا لم ننقضه؟ لأنه يؤدي إلى عدم ثقة الناس في الأحكام القضائية الشرعية.

المسألة الثانية في: تغير الاجتهاد بالنسبة للمجتهد نفسه، **مثال ذلك:** يرى أن الطلقات الثلاث واحدة فتغير اجتهاده وأصبح يرى أنها ثلاث، فبالتالي يجب عليه في مستقبل أيامه أن يعمل بالاجتهاد الجديد، ولأنه تبين له رجحان هذا القول فوجب عليه أن يقول به.

المسألة الثالثة في مسائل تغير الاجتهاد بالنسبة للعامي: استفتى فقيها فأفتاه بأن الطلقات الثلاث واحدة، ثم بعد ذلك تبين أن الفقيه نظر في المسألة مرة أخرى فتغير اجتهاده وأصبح يرى أنها ثلاث، فهل نقول يراعي هذا العامي الاجتهاد الجديد ويفارق المرأة؛ لأن المرء متعبد بالاجتهاد الجديد؟ أو نقول بأنه لا يجب عليه ذلك؛ لأن الفتوى التي صدرت من الفقيه بمثابة حكم القاضي، وحكم القاضي في المسائل السابقة لا ينقض بالاجتهاد الجديد، وكغيرها من مسائل تغير الاجتهاد.

طالب: ...

الشيخ: العامي إذا علم بتغير اجتهاد المجتهد فحينئذٍ مسائله السابقة فيبقى على اجتهاده السابق، وفي مسائلة الجديدة فيعمل بالاجتهاد الجديد، مثال ذلك: كان فقيه يرى أن الطلقات الثلاث واحدة، وكان رجل طلق زوجته ثلاثًا فراجعها، ثم تغير اجتهاد الفقيه فأصبح يرى أنها ثلاث، فنقول: فيما مضى من المسائل يكفيه ما عمل به من اجتهاده السابق، وفيما يأتي يلزمه أن يعيد النظر فيها وأن يعمل بالاجتهاد الجديد.

طالب: ...

الشيخ: على حسب الراجح مع وجود اختلاف في بعضها البعض.

طالب: ...

الشيخ: على العموم كل مذهب اصطلاحاته والمشهور أنه يجعل المذهب الأخير هو مذهبه؛ لأنه هو الذي استقر عليه قوله ولو كان الأول موافقا لأصول المذهب وقواعده.

طالب: ...

الشيخ: أصحاب الترجيح هؤلاء لا يخرجون عن مذهب الإمام إذا تعددت الروايات عن الإمام ينظرون فيها ويقارنون بينها ويرجحون.

طالب: ...

الشيخ: يقال وجه في المذهب.

طالب: ...

الشيخ: هذا ثاني وهو الذي أكثر فيه المؤلف الكلام، هذا مجتهد وعنده آلة لم ينظر بعد في المسألة، هل يجوز له أن يقلد، أما الثانية فعنده بعض الأدوات دون جميعها، مجتهد في النظر في الأدلة لكنه غير مجتهد في النظر لصحة الأحاديث وضعفها، فيقلد في باب صحة الأحاديث وضعفها ويجتهد في مسائل الفتوى.

طالب: ...

الشيخ: لا ليسا بمتماثلين، المتمكن من ذاك فيه ستة أقول: واحد يقول: يجوز مع ضيق الوقت، وآخر يقول: يجوز فيما يخص به نفسه، وآخر يقول: لزومه تقليد الأعلم... وهكذا.

الملف الصوتي المائة والتسعة عشر:

فصل: في التقليد

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به.

ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد.

قال الله تعالى: { ... وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ}.

ومنه قول النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الخيل: "لا تقلِّدوها الأوتار".

قال الشاعر:

قلدوها تمائمًا ... خوف واش وحاسد

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه. كما قال لقيط الإيادي:

وقلِّدا أمركم لله دركم

رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعًا.

وهو في عرف الفقهاء.

قبول قول الغير من غير حجة، أخذًا من هذا المعنى، فلا يسمى الأخذ بقول النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- والإجماع تقليدًا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين:

منها ما لا يسوغ التقليد فيه وهو: معرفة الله ووحدانيته، وصحة الرسالة. ونحو ذلك؛ لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده، أو يحيله.

فإن أجازه فهو شاكٌّ في صحة مذهبه.

وإن أحاله: فبِمَ عرف استحالته، ولا دليل عليها؟

وإن قلده في أن أقواله حق، فبِمَ عرف صدقه؟

وإن قلد غيره في تصديقه، فبِمَ عرف صدق الآخر؟

وإن عوّل على سكون النفس في صدقه، فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟

وما الفرق بين قول مقلده أنه صادق، وبين قول مخالفه؟

وأما التقليد في الفروع:

فهو جائز إجماعًا.

فكانت الحجة فيه: الإجماع.

ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب، وإما مخطئ مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه.

فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامّي ذلك.

وذهب بعض القدرية إلى أن العامّة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضًا.

وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامّة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامّهم.

ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامّي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا.

ثم ماذا يصنع العامّي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهدًا؟

ولعله لا يبلغ ذلك أبدًا، فتضيع الأحكام.

فلم يبقَ إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله – تعالى – بسؤال العلماء في قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ}.

قال أبو الخطاب: "ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها، مما اشتهر، ونقل نقلًا متواترًا؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد".

ذكر المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الفصل عددًا من المسائل:

المسألة الأولى: في تعريف التقليد وبيان حقيقته، **وذكر أنه في اللغة**: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، فيقال: القلادة لأنها توضع على العنق وتحيط به، أما إذا لم تكن محيطة بالعنق فإنها لا تسمى في لغة العرب بالقلادة.

وفي قوله: {... وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ} **المراد بالهدي**: ما يرسل إلى الحرم من بهيمة الأنعام يذبح فيه ويتصدق منه، **وأما القلائد**: فهي حبال يوضع في طرفيها أحذية ونحوها لبيان أن هذا الحيوان المقلد من الهدي فلا يتعرض له أحد.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الخيل: "لا تقلدوها الأوتار" **الأوتار**: هي ما يرمى به، وهي الحبال التي تكون في طرف القوس، كانوا ينزعونها فيضعونها على الخيل يعتقدون أنها تدفع عنها العين، فهي بمثابة التمائم ولذلك نهي عنها، بعض العلماء قال: بأن النهي خوفًا من أن تلتف هذه الحبال على رقبتها فتموت، لكن المشهور هو الأول، فإن الشريعة قد جاءت ببيان أن ما لا يعلم له أثر لا بالشرع ولا بالتكرار والخبرة فإنه لا يصح أن يجعل من ذوات التأثير، وأستند لقول الشاعر:

قلدوها تمائمًا ... خوف واش وحاسد

وقد يستعمل التقليد في: توكيل إنسان أمرًا من الأمور وإسناده إليه، ولذلك يقال: قلده الولاية، وبعضهم يقول: بأنه في الزمان السابق كان من قلد عملاً أو ولاية يوضع على رقبته شيء من القلادة فسمي بهذا الاسم.

وأما تعريف التقليد في الاصطلاح فقد فسره المؤلف بأنه: قبول قول الغير من غير حجة، أي من غير أن يكون قوله حجة وإنما قد دل الدليل على جواز الاستناد إلى ذلك القائل، وبناءً على ذلك فإن من يُقلَّد ليس قوله حجة في ذاته وليس قوله دليلاً، وإنما يؤخذ بقوله لكوننا نظن أنه يقربنا إلى الحق وحكم الله عز وجل، وبناءً على ذلك لا يسمى الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدًا، لأن قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة يجب العمل به وبالتالي لا يعد تقليدًا، وهكذا الأخذ بالإجماع لا يعد تقليدًا، لماذا؟ لأن الإجماع حجة، وأما الأخذ بقول الصحابي فقد وقع الاختلاف فيه هل يعد تقليدًا أو لا يعد، وفصّل آخرون فقالوا: بأننا إذا اعتبرنا قول الصحابي دليلاً شرعيًا فإنه لا يعد الأخذ بقوله من باب التقليد، وأما إذا لم نعده كذلك فإن الأخذ بقوله يعد تقليدًا.

ما الفرق بين قولنا يعد تقليد وقولنا ليس بتقلد؟ إذا قلنا بأن الأخذ بقول الصحابي تقليد فإنه يأخذ بقوله العامي، وإذا قلنا الأخذ بقوله ليس تقليدًا وإنما هو حجة فحينئذ يختص العالم بأخذ أقوالهم.

المسألة الثانية في هذا الفصل: ما هي مجالات التقليد وما الذي يصح أن يدخل فيه التقليد؟

إذًا عرفنا مما سبق أن التقليد: قبول مذهب الغير واعتقاد صحته أو العمل به من غير أن يكون ذلك المذهب دليلاً شرعيًا.

العلوم التي يمكن أن يدخلها التقليد على أنواع:

النوع الأول: أصل دين الإسلام، ويشمل هذا: التوحيد، والرسالة، وصحة هذا الدين، فهل يجوز الأخذ بالتقليد في هذه المسائل؟ **اختلف العلماء في ذلك على قولين مشهورين:**

القول الأول: أنه لا يجوز التقليد في هذه المباحث والمسائل، **وقد يستندون في ذلك على عدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن الله عز وجل ذم التقليد في كتابه وشنع على المشركين لكونهم قلدوا، مما يدل على عدم جواز التقليد في هذه الأمور، قال تعالى: {وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا}.

ولكن هذا الاستدلال إنما يختص بالتقليد في باطل، وأما التقليد في الحق فإنه ليس داخلاً في هذه النصوص، ولذا عاتبهم الله لتقليدهم لآبائهم مع كونهم لا يعلمون صدق ما يقوله آباؤهم.

الدليل الثاني: ما ورد في أسئلة القبر، حيث يقول المشرك والمنافق والكافر: سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، فلم يكن منجيًا له في قبره.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن الحديث إنما شنع على التقليد الذي صدر من المنافق والكافر، ولذا لما قال الموحد: ربي الله وديني الإسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم، لم يُسأل هل كان ذلك من باب التقليد أو من باب الاجتهاد.

الدليل الثالث لهم ما ذكره المؤلف هنا: بأن المقلد لا يخلو حاله من عدد من الأحوال –وهذا دليل يسمى بالسبر والتقسيم–:

الأول: أن يجوّز الخطأ على من يقلده وبالتالي يكون شاكًا في صحة مذهبه، فكيف يأخذ بمذهب من يشك في صحة مذهبه؟

الثاني: إذا أحال الخطأ على من يقلده فهذا لا يقبل منه، لأنه لم يأخذ ذلك عن دليل، إذ فرض المسألة في العامي أو في المقلد، وإن استند في إحالة الخطأ عليه إلى أقوال من يقلده حينئذ يقال له: بم عرفت صدق أقواله؟

وإن كان قد دل عليه غيره قال: ذلك الغير فلان يقبل قوله في هذه المسائل. فما الدليل على صحة قول هذا القائل؟

وإن كان قد عول على أو استدل بأن نفسه تسكن إلى قول هذا القائل، فهذا ليس بدليل وليس أمرًا منضبطًا، ولذلك لم يكن سكون نفس غير المسلمين لمن يقلدونهم سببًا من أسباب عذرهم في هذا التقليد.

والقول الثاني في هذه المسألة: أنه يجوز التقليد في الحق في هذه المسائل، **واستند أصحاب هذا القول إلى عدد من الوقائع التي حدثت في زمن النبوة:**

يأتي الرجل إلى قومه فيقول: لا أحدثكم حتى تدخلوا في دين هذا الرجل، فيدخلون، فيقبل النبي صلى الله عليه وسلم منهم ذلك، كما في حديث أسيد بن الحضير، وحديث عمرو بن الطفيل الدوسي أو طفيل بن عمرو الدوسي، وغيرها من الأحاديث.

واستدلوا ثانيًا: بأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا جاءه من يشهد الشهادتين لم يسأله هل أخذ ذلك عن طريق التقليد أو أخذه عن طريق الاستدلال.

ورُتب على هذا الخلاف عدد من المسائل منها:

المسألة الأولى: البحث في صحة إيمان المقلد، وقد نقل عن الإمام الأشعري أنه يقول: بعدم تصحيح إيمان المقلد، وقد اختلف أصحابه في النظر إلى مثل هذا القول، وقال طائفة بمثله، وفسره آخرون بأن مراده التأثيم والتكفير.

المسألة الثانية من ثمرات هذه المسألة: مسألة التأثيم، هل من ترك النظر والاستدلال يعد آثمًا أو لا؟ هناك بعض النصوص التي رغبت في الاستدلال بل بعضها شدد، مثلاً في حديث ابن حبان أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ أواخر سورة آل عمران: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآَيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ} ثم قال صلى الله عليه وسلم: "ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن".

ولعل الأظهر في هذه المسألة: جواز الأخذ بالتقليد وصحة إيمان المقلد، لأن هذا كان غالبًا في وقت النبوة بالنسبة للناس.

المسألة الثانية: التقليد في مسائل العقائد، وقد قال طائفة من الأصوليين بالمنع من التقليد فيها، والجمهور على جواز التقليد خصوصًا في دقائق مسائل العقائد، إذ إن أذهان كثير من الناس لا تتسع للاستدلال فيها.

المسألة الثالثة: التقليد فيما علم من الإسلام بالضرورة، ومنه أركان الإسلام الخمسة، وقد قال طائفة كبيرة من المؤلفين في الأصول لا يجوز التقليد فيها، **لأمرين:**

الأول: أنها أمور مستفيضة مشهورة فمثله لا يحتاج فيه إلى التقليد.

والأمر الثاني: أن العلم بهذه الأمور يستوي فيه العالم والعامي، وبالتالي لا وجه للقول بأن العامي قلد العالم في هذه المسائل.

وهناك قول آخر بجواز التقليد فيها، وأن من حصّل العلم بهذه المسائل من طريق الاستفاضة والاشتهار لم يحتج إلى التقليد لكن من لم يحصّل ذلك وقلد جاز له.

المسألة الأخيرة في هذا الباب: حكم التقليد في الفروع، **والمراد بالفروع:** المسائل الشرعية الظنية سواء كانت في مسائل الفقه أو في مسائل العقيدة.

وقد حكي الخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن التقليد في الفروع جائز، وقد قال به جماهير أهل العلم، **واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: إجماع العلماء على جواز التقليد، وقالوا بأنه ما من زمان إلا وفيه سائل ومسؤول مما يدل على وجود الاجتهاد في جميع الأزمان، ولم يكن علماء جميع الأزمنة يأمرون العامة بأن يحصلوا درجة الاجتهاد.

الدليل الثاني: النصوص الشرعية من الكتاب والسنة مما فيه إجازة التقليد، ومن ذلك قوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} وقوله: {وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} فأمر الأمة بمراجعة العلماء، ومثله في قوله تعالى: {وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم

لعلمه الذين يستنبطونه منهم} وهكذا في عدد من الأحاديث منها في حديث العسيف، قال الرجل: وإني سألت أهل العلم أن ما على ابني .. الحديث، فأقره النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك حديث: "هلا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال".

الدليل الثالث: ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من بعث العلماء والدعاة إلى الناس يعلمونهم أمر دينهم، فيلزم عليه أن يكون الناس قد أخذوا مسائل دينهم من هؤلاء الذين أرسلهم النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا من التقليد.

الدليل الآخر: أن القول بتكليف العوام الوصول إلى رتبة الاجتهاد يخالف مقاصد الشريعة وغاياتها، فإنه يؤدي إلى انقطاع الناس عن أعمالهم، وبالتالي تتعطل الأعمال، ويؤدي إلى عدم الزراعة والتجارة والصناعة، وهذا يخالف مقصود الشرع.

الدليل الآخر: أن القول بتكليف العامة الاجتهاد قولٌ غير ممكن التطبيق، فإن الوصول إلى رتبة الاجتهاد يحتاج إلى دراسة تتطلب سنين عديدة، فكيف يطلب من العامي أن يترك مزاولة أعماله لأنه لم يعلم حكم الله فيها حتى يحصل درجة الاجتهاد، هذا يؤدي إلى ضياع الأحكام.

والقول الثاني: أن التقليد في الفروع غير جائز وأنه ممنوع منه، وقد نسب المؤلف هذا القول إلى القدرية، سموا بهذا الاسم لأنهم ينفون القدر، **واستدل أصحاب هذا القول**:

بالنصوص التي وردت في ذم التقليد وأهله، وقد تقدم معنا أن المراد بها: من قلد في باطل.

واستدلوا أيضًا: بالنصوص الآمرة باتباع الكتاب والسنة، كقوله: {اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم} والنصوص الآمرة بتدبر القرآن {كتابٌ أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته} ولكن فرق بين التدبر والوصول إلى رتبة الاجتهاد.

وقد قال عدد من الظاهرية بهذا القول، ومنعوا من التقليد في الفروع، والناظر في أقوالهم يجد أنهم لا يمنعون من التقليد في الفروع وإنما يطالبون العامي بسؤال العالم عن دليله، وبعضهم اكتفى بأن يقول العامي للعالم: هذا حكم الله؟ إذا قال: نعم، قالوا يكفيه ذلك.

وهذا لا يخرج هذا السائل عن رتبة التقليد، ومن ثم يظهر أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، وإنما الخلاف في بعض المسائل هل تعد من التقليد كما قال الجمهور، أو لا تعد كذلك كما قال الظاهرية ومن وافقهم.

يبقى أن أشير إلى مسألة تتعلق بالتقليد في أصل الإسلام، ألا وهي مسألة: **ما هو أول واجب على المكلف؟**

فعند المعتزلة: أول واجب على المكلف الشك، لأن هذا يدعوه إلى الاستدلال، ومن ثم يتمكن من تحصيل اليقين.

القول الثاني: أن أول واجب على المكلف هو النظر والاستدلال كما قال بذلك كثير من الأشاعرة، وهناك من قال: أول واجب هو قصد النظر.

القول الآخر في هذه المسألة: أن أول واجب هو الشهادتان، وهذا القول هو أصوب الأقوال، وهو الذي تدل عليه النصوص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو قومه إلى الإقرار بالشهادتين {إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون} وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله" والنظر وما في معناه إنما هي طرق، والطريق ليس واجبًا لذاته فمن وصل إلى المقصود الشرعي لم يحتج إلى إيجاب أحد من الطرق بعينه.

بهذا يتبين رجحان هذا القول الأخير وهو الذي تدل عليه النصوص كما سبق.

فصل: [فيمن يستفتيه العامّي]

ولا يستفتي العامّي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر، أو يخبره عدل عنه.

فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن ينقله اتفاقًا.

ومن جهل حاله.

فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه.

وإن منعتم السؤال عن علمه، فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا:

كل من وجب عليه قبول قول غيره، وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول، بالنظر في معجزاته، ولا يصدّق كل مجهول يدّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواته.

وفي الجملة: كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل؟

أما العادة من العامة: فليست دليلًا.

وإن سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته: فلأن الظاهر من حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتيا.

ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد، لغلبة الجهل، وكون الناس عوامًّا، إلا الأفراد.

ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الآحاد، فافترقا.

بحث المؤلف في هذا الفصل: **صفات من يجوز تقليده**، وذكر أنها صفتان:

الصفة الأولى: العدالة، فالفاسق لا يقبل خبره ولا فتياه لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} فدل هذا على أنه لا يقبل خبر إلا أهل العدالة، ومن ثم يكون **الناس في ذلك ثلاثة أنحاء**:

الأول: المعلوم العدالة، وهذا يقبل قوله في الفتوى متى كان مجتهدًا.

والثاني: من ليس لديه عدالة، هذا لا يجوز الاستناد إلى قوله وفتياه مهما بلغ من العلم.

والثالث: من جهل حاله في العدالة، **قال طائفة**: يجوز الاستناد إلى قوله لأن الغالب في العلماء أنهم ثقات، **وقال طائفة**: بأنه لا يجوز الاعتماد على قوله لأن قاعدة الشريعة ألا يقبل إلا خبر العدول.

الشرط الثاني من شروط من يجوز تقليده –الصفة الثانية–: الاجتهاد، فمن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يجوز سؤاله، وبالتالي **ينقسم الناس ثلاثة أقسام**:

القسم الأول: من ليس بعالم، ويعرف الناس أنه ليس بعالم، فهذا لا يجوز تقليده بالاتفاق، قال تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} إنما أجاز سؤال أهل الذكر.

القسم الثاني: العلماء، فهؤلاء يجوز الاستناد إلى فتاواهم متى غلب على ظن المقلد أنه من أهل الفتيا.

القسم الثالث: من جهل حاله، هذا أيضًا لا يجوز تقليده عند جماهير أهل العلم، **وذلك لعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: في قوله: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} وهذا لا يُعلم أنه من أهل الذكر.

الدليل الثاني: أن قاعدة الشريعة أنه لا يقبل قول أحد إلا إذا عُرف بالعدالة، ولهذا أوجب الله عز وجل على الأمة أن تعرف حقيقة حال النبي قبل أن يعملوا بقوله، ولذا لا يصدق كل من قال أنا رسول الله حتى يقيم الدليل عليه، وكذلك القاضي لا يستند على شهادة من لا يعلم حاله، فلا يَقبل إلا شهادة من قامت البينة على أنه من أهل العدالة، وهكذا لا يُحكم على خبر وصحته وثقة رجاله إلا من علم بحال هؤلاء الرواة.

وهناك قول آخر: بأن مجهول العلم يجوز تقليده، **واستدلوا عليه بعدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن من شأن عامة الأمة أنهم إذا دخلوا بلدًا سألوا من ينتصب للفتيا ولم يسألوا عن علمه.

وأجيب عن هذا: بأن فعل عامة الناس ليس من أدلة الشرع، ولا يصح أن يبنى الحكم الشرعي على مثل ذلك.

الدليل الثاني لهم: أن مجهول العدالة يجوز الاعتماد على فتياه فكذلك مجهول العلم.

وأجيب عن هذا: بأن هذا قياس مع الفارق، وذلك لأن من عُلم بالعلم فالغالب عليه أنه من أهل العدالة، وليس الغالب على أهل العدالة أن يكونوا من أهل العلم والفتيا، ولذلك يقلّ أهل العلم في الأمة.

كذلك قد تقدم معنا أن الراجح أن مجهول العدالة لا يجوز الاعتماد على فتياه.

وبهذا يظهر رجحان القول بأن مجهول العلم لا يجوز الاعتماد على فتياه.

يبقى عندنا مسألة أخيرة وهي: **كيف يعرف العامي العالم الذي يجوز الرجوع إليه؟ هناك طرق**:

الطريق الأول: مراجعة أهل العلم له واحتكامهم إليه، مما يدل على أنه من أهل العلم.

الطريق الثاني: الدلالة، فإذا دل أحد المجتهدين العامي على شخص ليسأله في دينه، دل هذا على أن ذلك الشخص من أهل الفتيا، ويشترط في هذا الدال أن يكون من أهل الاجتهاد والعدالة ولا يكتفى بقول العدل الذي ليس من أهل الاجتهاد.

الطريق الثالث: إقرار العلماء لمن انتصب للفتيا، هذا دليل على أنهم يقرّونه على الفتيا ويقرون العامة على رجوعهم إليه.

هذه طرائق معرفة العامة للمجتهدين.

الملف الصوتي المائة والعشرون:

فصل: [إذا تعدد المجتهدون فللمقلد سؤال من شاء]

وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مساءلة من شاء منهم. ولا يلزمه مراجعة الأعلم، كما نقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامّة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل.

وقد أومأ إليه الخرقي فقال: "إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه".

والأولى أولى؛ لما ذكرنا من الإجماع.

وقول الخرقي يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا، وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه، فحينئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.

وفيه وجه آخر: أنه يتخير، لما ذكرناه من الإجماع.

ولأن العامّي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول؛ فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوامّ.

ولو جاز ذلك:

جاز له النظر في المسألة ابتداءً.

ووجه القول الأول:

أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان، فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين.

ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع، ويعرف الأفضل بالأخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامّي أهل لذلك.

والإجماع محمول على ما إذا لم يسألهما؛ إذ لم ينقل إلا ذلك.

فأما إن استوى عنده المفتيان: جاز له الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم أولى من البعض.

وقد رجح قوم القول الأشد؛ لأن الحق ثقيل.

ورجح الآخرون الأخف؛ لأن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-بعث بالحنيفية السمحة. وهما قولان متعارضنا فيسقطان.

وقد روي عن أحمد-رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-ما يدل على جواز تقليد المفضول؛ فإن الحسين بن بشار سأله عن مسألة في الطلاق فقال: "إن فعل حنث" فقال له: يا أبا عبد الله، إن أفتاني إنسان -يعني: لا يحنث- فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ -حلقة بالرصافة-فقال: إن أفتوني به حل؟ قال نعم.

وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا. والله أعلم.

ذكر المؤلف في هذا الفصل مسألتين مشهورتين:

المسألة الاولى: حكم التقليد عند تعدد المجتهدين قبل أن يعلم بأقوالهم، في هذه المسألة مسألة تعدد المجتهدين جمهور أهل العلم على أن المقلد والعامي يسأل من شاء منهم وأنه لا يلزمه سؤال الأعلم.

واستدل المؤلف في ذلك: بالإجماع، فإن الصحابة قد أجمعوا على سؤال المفضول مع وجود الفاضل ولم ينكر ذلك أحد من أهل العلم.

وقد حكى المؤلف قولًا آخر: بأن العامي يلزمه سؤال الأفضل، وهذا القول قد قال به طائفة من أهل العلم كأبي إسحاق الإسفراييني والقفال، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة منها:** أن العامي يجب عليه أن يرجح بين الأقوال بحسب قائليها.

واستدلوا كذلك: بأن الأعلم يغلب على الظن أن قوله هو الموافق للحق.

والراجح: هو قول الجمهور؛ لوجود الإجماع في هذه المسألة.

وأما المسألة الثانية فهي مسألة: عمل العامي عند اختلاف المجتهدين.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة التي قبلها: أن المسألة السابقة فيما إذا لم يعلم بأقوال المجتهدين واختلافهم، فحينئذ يجوز له أن يسأل أي واحد شاء.

وأما المسألة الثانية فهي فيما إذا علم بأقوالهم وقد اختلفوا لديه فما هو الواجب عليه؟

وجمهور أهل العلم: على أنه يلزمه أن يرجح بين المفتيين بحسب صفات المفتيين، هذا هو قول جمهور أهل العلم قد أومأ الخرقي إليه كما ذكر المؤلف هنا، **ودليل ذلك**: أن المصيب أحد المجتهدين كما تقدم، وليس كل مجتهد يعد مصيبًا، ومن ثم يلزم العامي أن يرجح بين قوليهما ليعمل بما يغلب على ظنه أنه شرع الله.

الدليل الثاني: القياس على المجتهد عند تعارض الأدلة فإنه يلزمه الترجيح بين الأدلة فهكذا العامي يلزمه أن يرجح.

الدليل الثالث: أنه لو خير العامي بين أقوال المجتهدين لأدى ذلك إلى أن يعمل كل إنسان بهواه ويختار ما يرى أنه يحقق له رغبته، وهذا خلاف قاعدة الشرع في النهي عن اتباع الهوى.

القول الثاني في المسألة: أن العامي يخير بين أقوال الفقهاء عند اختلافهم، **واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، من ذلك:**

أن النصوص قد أمرت بمراجعة أهل العلم والأخذ بفتواهم، ومن أخذ أحد القولين كان عامل بفتوى مجتهد فجاز له ذلك.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن النصوص إنما أمرت بأخذ قول المجتهد عند عدم العلم بقول غيره، أما إذا اختلف الفقهاء وجب عليه أن يرجح بينهم.

الدليل الثاني لهم، قالوا: بأن العامي لا يستطيع التفريق بين الفاضل والمفضول.

وأجيب عن هذا: بأنه يتمكن من التفريق إما بوجود من يخبر بذلك من الفقهاء أو بكون المفضول يذعن ويسلم للفاضل ويقدمه، فبالتالي قد توجد أمارات تجعل الإنسان يفرق بين المفتين ويرجح بينهم.

الدليل الثالث: الإجماع المحكي في زمن الصحابة، على عمل الناس بقول المفضول مع وجود الفاضل؛ ولكن هذا الإجماع إنما يراد به عند عدم العلم بأقوالهم، أما إذا علم بأقوالهم فهذه مسألة أخرى.

وحسب ما يتبين لنا رجحان وجوب اجتهاد العامي بين أعيان المفتين عند اختلافهم.

والترجيح بالنسبة للعامي عند اختلاف العلماء يكون بحسب ثلاث صفات:

الصفة الأولى: العلم، فإن الأفضل في علمه أغلب على الظن أن يكون قوله هو الموافق لشرع.

الصفة الثانية: صفة الورع، فإذا تساوى الفقيهان في العلم، فإن العامي يرجح بين أقوال الفقيهين بحسب الورع فمن رآه أورع كان قوله أرجح؛ وذلك لأن صاحب الورع يوفق إلى قول الحق كما وردت النصوص بمثل ذلك: قال تعالى: ﴿يا أيها الذين امنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾.

فإذا تساوى المفتيان في صفة العلم والورع فحينئذٍ ماذا يعمل؟ **حكى المؤلف عدد من الأقوال في المسألة:**

القول الأول: أنه يخير العامي بين أقوال المفتين عند تساويهم في العلم والورع، **واستدل أصحاب هذا القول:** بأنه ليس قول بعضهم أولى من بعضهم الأخر، ونقل المؤلف عن الإمام أحمد نقلا بأنه يقول: بجواز أن يعمل أو أن يختار بين أقوال المفتين.

القول الثاني: عند تساوي المفتيين فإنه يؤخذ بالقول الأشد، **واستدلوا على ذلك:** بأن الحق ثقيل على النفوس فهذه قرينة تدل على أن القول الأشد هو الموافق لشرع.

القول الثالث: بأنه يرجح القول الأخف، قالوا لأن النبي قد بعث بالحنفية السمحة، كما ورد ذلك في الخبر.

وقد علق المؤلف على هذين القولين بأنهما قولان متعارضان فيسقطان.

القول الرابع: بأنه يرجع إلى حكم الأشياء قبل السمع.

القول الخامس: أنه عند اختلاف المفتيين يعمل العامي بقول الأكثر، بأن يراجع عالم ثالث فإذا وافق أحد العالمين عمل بقول الأكثر؛ لأن قول الأكثر من العلماء قرينة مغلبة على الظن أن قولهم هو الموافق للشرع، ولعل هذا القول أرجح الأقوال؛ لأنه قد وجد فيه قرينة تدل على ترجيح أحد القولين على القول الأخر.

طالب: ...

الشيخ: العمل بالأحوط هذا يبرئ ذمة الإنسان، وهو نفس القول في ترجيح القول الأشد، هناك مرات لا يمكن الاحتياط، وهناك مرات يصعب علينا الإلزام بالأحوط.

طالب: ...

الشيخ: الأول: التخيير، والثاني: الأشد، والثالث: الأخف، والرابع: هما القولان الأخيران متعارضان فيسقطان.

طالب: ...

الشيخ: الذي يظهر أن المراد به من أوجب اتباع الأخف، ومن أوجب اتباع الأشد، وهما قولان متعارضان، ولا يوجد مرجح لأحدهما فحينئذ يقول بأنهما ساقطان؛ بدليل أنه في أول المسألة أجاز له التخيير.

باب: في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع: فإن وجده لم يحتجْ إلى النظر في سواه. ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلًا قاطعًا، لا يقبل نسخًا ولا تأويلًا.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد منهما دليل قاطع.

ولا يتصور التعارض في القواطع، إلا أن يكون أحدهما منسوخًا.

ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟! وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم؟!

ثم ينظر في أخبار الآحاد:

فإن عارض خبر خاصٌّ عمومَ كتاب أو سنة متواترة: فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها.

ثم ينظر –بعد ذلك–في قياس النصوص:

فإن تعارض قياسان أو خبران، أو عمومان: طلب الترجيح.

فصل: [تعريف التعارض]

واعلم أن التعارض: هو التناقض.

ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله –تعالى–ورسول الله –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–لا يكون كذبًا.

فإن وجد ذلك في حكمين:

فإما أن يكون أحدهما كذبًا من الراوي.

أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين، أو في زمانين.

أو يكون أحدهما منسوخًا.

فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ: رجحنا، فأخذنا الأقوى في أنفسنا.

ذكر المؤلف في هذا الفصل مسألتين: إحداهما: تتعلق في ترتيب الأدلة، و**الثانية**: في أحكام التعارض.

المراد بترتيب الأدلة: معرفة المقدم من الأدلة في شيئين:

الأول: عند ابتداء النظر، والثاني: عند وجود التعارض بين الأدلة.

وهناك منهجان للعلماء في ترتيب الأدلة:

المنهج الأول يقول: بأن المجتهد لا يحكم في المسألة الفقهية إلا بعد النظر في جميع الأدلة بدون استثناء؛ وذلك لأن الأدلة يخصص بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضًا، فلزم المجتهد أن ينظر في جميع الأدلة الواردة في المسألة قبل أن يحكم فيها.

القول الآخر: بأن الناظر في المسائل يرتب في النظر فمتى وجد الدليل الأقوى لم يحتج للنظر في الدليل الأقل، وهذا هو ظاهر كلام المؤلف.

ولعل القول الأول أرجح؛ لأن الأدلة يخصص بعضها بعضًا ويبين بعضها بعضها الأخر.

فعلى قول المؤلف، قد رتب الأدلة ثلاث رتب أو أربعة رتب:

الرتبة الأولى: رتبة الإجماع، فإنه إذا وجد في المسألة إجماع لم يحتج إلى النظر إلى غيره؛ لأن الإجماع يدل على وجود دليل ناسخ لغيره من الأدلة، فلو قدر أن الإجماع مخالف لدليل من الكتاب أو السنة نعلم حينئذٍ أن هذا الدليل إما منسوخ قد ورد له ناسخ، وإما أن يكون مؤولًا يراد به غير ظاهره، **من أمثلة ذلك**: في حديث قتل شارب الخمر الرابعة فإن الإجماع قد دل على أنه لا يقتل، وبالتالي أخذنا بمدلول هذا الإجماع ولم نلتفت إلى ذلك الخبر؛ لأنه إما منسوخ، وإما مؤول، فقد ورد أن رجلا كان يكثر أن يؤتى به في شربه للخمر فكان النبي ﷺ يجلده .

الرتبة الثانية: النصوص المتواترة من الكتاب والسنة، وهناك بحث أصولي: هل الكتاب والسنة في رتبة واحدة أو أن رتبة الكتاب تكون في المرحلة الأولى ورتبة السنة تكون بعده؟ وقد اختار المؤلف أنهما في رتبة واحدة؛ لأن كل واحد منهما دليل قاطع.

المرتبة الثالثة: النظر في أخبار الآحاد فيجعلها في الرتبة الثالثة، ولكن لو وجد عموم كتاب وخبر آحاد فإن العلماء يرجحون العمل بالدليل الخاص في محل الخصوص والعمل بالدليل العام في ماعدا ذلك.

الرتبة الرابعة: النظر في القياس، وبالتالي إذا لم يجد نصًا ولا إجماعًا فإنه يذهب إلى إعمال القياس وكذلك يعمل في بقية الأدلة المختلف فيها.

بعد ذلك نبحث في مسألة التعارض:

المراد بالتعارض في اللغة: التقابل، **ويراد به في الاصطلاح**: تقابل دليلين في الدلالة، وقد فسر المؤلف التعارض بأنه التناقض.

ويشترط للتعارض عدد من الشروط:

الشرط الأول: صحة الدليلين فلو كان أحد الدليلين ضعيفًا فإنه لا يصح أن يعارض دليل آخر.

الشرط الثاني من شروط التعارض: تقابل الدليلين في المدلول، فلو كان الدليلان لا يتقابلان فلا يوجد هناك تعارض.

الشرط الثالث: اتحادهما في محل الدلالة، بحيث يشملان زمانًا واحدًا، ومكانًا واحدًا، وشخصًا واحدًا، ومتعلقًا واحدًا، أما إذا كان الدليلان يتعلقان بمحلين مختلفين فإنه لا يقال بوجود التعارض بينهما.

وأما عن مواطن التعارض، فإن هناك ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعارض ظني مع دليل ظني، العلماء يقررون بأن ذلك ممكن ومتصور، وليُعلم بأن هذا على شيئين: تعارض مظنونين وتعارض ظنين: فأما تعارض الظنيين فإنه غير ممكن، يستحيل أن يظن الأنسان أن الحكم في مسألة على شيء وفي نفس الوقت يظن أن الحكم على خلافة.

المسألة الثانية: تعارض قاطع مع مظنون، ويقال فيها مثل ما قيل في التي قبلها، فلا يصح أن يعارض علم بظن؛ لأن ما عُلم كيف يوجد في النفس ظن يقابله، ولو قدر وجود الظن في مقابلة القطع فأنه يعد شكًا، ولا يمكن أن يقال بأن ما قطع به يكون مشكوكًا فيه.

الحال الثالث: تعارض قطعي مع قطعي، وهذا أيضًا مستحيل، وذلك أنه لا يمكن أن يقطع بالأمرين المتقابلين، فإن وجد دليلان متعارضان قطعيان فحينئذٍ نقول هذا التعارض ليس تعارضًا حقيقيًا.

وهكذا في بقية الأنواع فإنه لا يوجد تعارض حقيقي في النصوص الشرعية لقول الله عز وجل: ﴿أفلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا﴾ ولكن التعارض يكون في ظن المجتهد فيظن وجود تعارض بين الدليلين ولا يكون الأمر كذلك.

يبقى عندنا مسألة العمل عند وجود التعارض:

إذا وجد تعارض بين الدليلين فماذا نعمل؟ **نقول هناك عدد من الطرق:**

الطريق الأول: الجمع يين الدليلين، بحمل أحد الدليلين على محل وحمل الأخر على محل مغاير له، **وهذا الطريق له أمثلة عديدة**:

من ذلك مثلًا: لو كان أحد الدليلين عامًا وكان الآخر خاصًا فأننا نعمل بالخاص في محل الخصوص ونعمل بالعام فيما عدا ذلك، كما في قول الله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ مع قوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ فهذه الآية خاصة في الحامل فتحمل على الحامل، والآية الأولى عامة فتحمل على غير الحامل.

ومثله: لو كان أحد الدليلين مطلقًا والأخر مقيدًا، فإننا نحمل المطلق على المقيد ونجعله مفسرًا به، كما في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ مع قوله جل وعلا: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دمًا مسفوحا﴾ فقيدنا الآية الأولى بأن المراد بها الدم المسفوح.

وقد يكون ذلك بحمل أحد الدليلين على محل والأخر على محل مغاير له، كما في قول النبي: "لا تستقبلوا القبلة ببول أو غائط" مع قول ابن عمر: صعدت بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ يبول مستقبلا بيت المقدس.

فقد قيل بأن أحاديث النهي يراد بها في حال الفضاء، وبينما أحاديث الإباحة يراد بها في حال البنيان.

وكذلك من طرائق الجمع: وضع أحد الدليلين بمدلول مغاير، كما في حديث النهي عن الصلاة في الكعبة، مع حديث صلاته ﷺ فيها، فحمل حديث الصلاة على أن المراد به صلاة التطوع، وحمل الحديث الآخر على أن المراد به صلاة الفريضة.

فهذا هو الطريق الأول الجمع بين الدليلين وهذا الطريق أولى من غيره؛ لأن فيه إعمالاً الدليلين، وإعمال الدليلين أولى من اطراح أحدهما.

فإذا لم يمكن الجمع بين الدليلين قلنا بالنسخ، بأن نعمل بالمتأخر ونجعله ناسخًا للمتقدم، **من أمثلة ذلك**: ما ورد في حديث طلق أنه قدم إلى النبي ﷺ وهم يبنون المسجد، فسأله سائل فقال: مسست فرجي بيدي وأنا أصلي، فقال النبي: إن هو إلا بضعه منك.

ثم جاء في حديث بسرة وحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "من مس ذكره فليتوضأ" فلو قدر عدم إمكان الجمع بين الدليلين فإن حديث بسرة وأبي هريرة متأخر لتأخر إسلامهما، فيعد ناسخًا للدليل المتقدم.

ولا يصار إلى القول بالنسخ عند التعارض إلا إذا لم يمكن الترجيح، أما إذا نص في الدليل على وجود النسخ فإنه لا يدخل معنا في باب التعارض أصلًا؛ لأن النصوص لم تتوارد على زمان واحد، وإنما تواردت على زمانين مختلفين ومن ثم لم يوجد تعارض على ما ذكرنا من شروط التعارض.

الحال الثالث: إذا لم يمكن الجمع بين النصوص المتعارضة، ولم نعرف المتأخر فحينئذٍ نصير إلى الرتبة الثالثة وهي رتبة الترجيح.

والمراد بالترجيح: معرفة الأقوى من الدليلين، أو تقوية أحد الدليلين بما يقارنه، وكما تقدم أنه لا يصار إلى الترجيح إلا عند عدم إمكانية الجمع.

والقول بالترجيح هو ظاهر النصوص الشرعية قال تعالى: ﴿اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقال تعالى: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ أي: أقواه وأرجحه.

وطرائق الترجيح بين الأدلة كثيرة متعددة وقد ذكر المؤلف عددًا من هذه الطرائق، وهناك أسباب للترجيح بعضها يعود إلى الإسناد، وبعضها يعود إلى المتن، وبعضها يعود إلى المدلول، وبعضها يعود إلى أمر خارج، وبعض العلماء يجعل أسباب الترجيح خمسة أقسام: منها ما يعود إلى الراوي، ومنها ما يعود إلى الإسناد، ومنها ما يعود إلى المتن، ومنها ما يعود إلى المدلول، ومنها ما يعود إلى أمور خارجية.

والمؤلف اقتصر على ثلاثة وأدخل بعض هذه الأسباب في بعضها الآخر، وأسباب الترجيح غير محصورة وما يذكر إنما هو نماذج لهذه الأسباب، فإن كل أمر يجعل الظن يترجح مع أحد الدليلين المتقابلين فإنه يعد سببًا من أسباب الترجيح، إذا لم يمكن الجمع، ولا معرفة المتأخر، ولا الترجيح بين الأدلة ولا المتعارضة فماذا نعمل؟

تقدمت معنا هذه المسألة في مبحث الاجتهاد، قلنا بأنه بالنسبة للفتيا والقضاء يجب علية التوقف؛ لأنه لا يجوز له أن يفتي إلا بما هو راجح لديه، وأما بالنسبة للعمل فإنه إما أن يحتاط ويعمل بما يرى أنه الأحوط، وإما أن يقلد غيره لأنه عجز عن الوصول إلى الراجح في المسألة، فتعين عليه القول بتقليد غير من العلماء.

هذا خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الباب، ولعلنا إن شاء الله أن نذكر ما يتعلق بأسباب الترجيح في يوم آخر.

طالب: ...

الشيخ: كما تقدم أن التعارض ليس في الظنون، فإنه لا يمكن أن تظن شيئًا وتظن خلافه، وإنما التعارض في المظنونات، والتعارض في المظنونات لا في الظنون، والتعارض لا بد من تحقق شروط التعارض السابقة، لو كان أحد الدليلين ضعيفًا، أو كانت الأدلة غير متقابلة في المدلول، أو لم تتوارد على محل واحد، فإنه أصلًا لا يوجد تعارض، فإذا وجدت هذه الشروط عمل بطرائق دفع التعارض السابقة، وهكذا بما يتعلق بالمقطوعات، فإنه قد يكون دليلان قاطعان أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، والمجتهد لا يعلم ما هو الناسخ، ولا المنسوخ وبالتالي تكون أدلة متعارض في نظره هو، وأما في حقيقة الأمر فإنه لا يوجد تعارض في أدلة الشريعة لا في المقطوعات ولا في المظنونات.

طالب: ...

الشيخ: تقدم معنا في مباحث تخصيص العموم القطعي بخبر الواحد، أن الحنفية يقولون بأنه يعمل بالمتأخر ولو كان المتأخر هو العام، فيجعلونه ناسخًا للمتقدم، وهذا البحث منهم فيما يتعلق بالعموم والخصوص، ولكنه ليس بحثًا فيما يتعلق بجميع أنواع التعارضات، فمثلًا في مسألة: البيان والتأويل قد يؤولون المتأخر بدليل متقدم، وفي مسألة: التقييد اختلف النقل عنهم، فمرة يقولون: يعمل بالمتأخر سواءً كان مطلقًا أو مقيدا، ومرة يقولون: بأنه يقيد به تأخر أو تقدم، فالمقصود أن الاختلاف هنا مع الحنفية إنما هو في طريقة الجمع، هل هي طريقة مقبولة أو هي طريقة غير مقبولة عند العلم بالتاريخ.

طالب: ...

الشيخ: كما تقدم أنه أيضًا وجد خلاف في مسألة المطلق والمقيد.

الملف الصوتي المائة والواحد والعشرون:

[وجوه الترجيح في الأخبار]

ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الأول: يتعلق بالسند وذلك من أمور خمسة:

أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواته أكثر: كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر: كان أقوى وآكد منه لو كان منفردا، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا لا يشك فيه.

وبهذا قال الشافعي.

وقال بعض الحنفية:

لا يرجح به؛ لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة.

ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين: وجب اتباعه.

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد.

ولذلك قوّى النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأبو بكر قوّى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوّى عمر خبر المغيرة –أيضا– في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوّى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد.

وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة فيمن شهد جنازة بموافقة عائشة.

إلى غير ذلك مما يكثرُ فيكون إجماعا منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حراثتهم وتجارتهم وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

فأما الشهادة فلم يرجحوا فيها، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد.

ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل.

الثاني: أن يكون أحد الراويين معروف بزيادة التيقظ وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

الثالث: أن يكون أورع وأتقى فيكون أشد تحرزا من الكذب وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحبَ الواقعة، كقول ميمونة: (تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان) فيقدم على رواية ابن عباس: (نكحها وهو محرم).

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة، كرواية أبي رافع: (تزوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما) مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي.

ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صحة صوم من أصبح جنبا، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن، كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلا عن حكم الأصل، مثل: الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له، وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه

قال القاضي: وإذا تعارض الحاضر والمبيح: قدم الحاضر؛ لأنه أحوط.

وقيل: لا يرجح بذلك.

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج: فبأمور منها:

أن يشهد القرآن أو السنة أو الإجماع، بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي، كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم).

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر يتفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه، فتتعارض روايتاه ويبقى الآخر سليما عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلا والآخر متصلا: فالمتصل أولى؛ لأنه متفق على صحته وذلك مختلف فيه.

ذكر المؤلف في هذا الفصل أسباب الترجيح بين الأخبار، وسيذكر في الفصل الذي يليه أسباب الترجيح بين العلل، **المراد هنا**: أنه إذا تعارض خبران ولم نتمكن من الجمع ولا معرفة التاريخ فإننا نبحث عن الأسباب التي يتقوى بها أحد الخبرين على الآخر.

وهذه الأسباب التي يرجح بين أحد الخبرين بها على الآخر قد تجتمع في ترجيح أحد الخبرين، فيكون ذلك من باب تعاضد أسباب الترجيح، وقد تكون هذه الأسباب متعارضة، فحينئذ يحتاج إلى الترجيح بين أسباب الترجيح، وكذلك قد تجتمع أسباب الترجيح في محل واحد وتتكاثر بعضها يؤيد أحد الخبرين وبعضها يؤيد الخبر الآخر، ومن ثم نحتاج إلى النظر في هذه الأسباب المتعددة، وذكر العلماء أن الناظر الفقيه في المسألة ينظر في هذه الأسباب ويرجح بينها ويختلف الترجيح ما بين مسألة وأخرى بحسب القرائن المحتفة بتلك المسألة.

والترجيح في الأخبار له أسباب يمكن تقسيمها إلى خمسة أنواع، وقد حصل الخلط بين هذه الأنواع في كلام المؤلف، **النوع الأول من أسباب الترجيح:**

الترجيح بحسب الإسناد، وهذا له أمثلة كثيرة ذكر المؤلف عددا منها:

الأول: الترجيح بكثرة الرواة، فإذا كان أحد الخبرين قد رواه جماعة كثيرة بينما الخبر الآخر إنما رواه الواحد والاثنان فإن جماهير أهل العلم يقوون أو يرجحون بكثرة الرواة، من أمثلة ذلك:

حديث رفع اليدين عند تكبيرة الركوع والرفع منه، فإنه قد ورد عن عدد من الصحابة أوصلهم بعضهم إلى عشرة، وقابله حديث: (كان النبي – صلى الله عيه وسلم- يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود) فهذا الخبر إنما رواه ابن مسعود، قال الجمهور: يرجح رواية الأكثر. وقال الحنفية: لا يصح الترجيح بهذا السبب، ولذلك الحنفية لا يرون استحباب رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، بل ذكر المؤلف هنا الخلاف الأصولي في هذه المسألة، **فالجماهير يرون صحة الترجيح بكثرة الرواة، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:**

الدليل الأول: أن كثرة الرواة يترتب عليها زيادة الظن المستفاد من الخبر بنسبة الحكم للشرع، والمؤلف في كلامه ما يفهم منه أن ما يستفاد من رواية الثاني ظن مستقل، والصواب أنه يزيد الظن الأول وليس ظنا مستقلا.

الدليل الثاني: أن كثرة الرواة تجعل الخبر أبعد عن الغلط والسهو.

الدليل الثالث لهم: أن زيادة الرواة توصل إلى التواتر؛ مما يعني أن الخبر يتقوى بكثرة رواته، وهذا مذهب الجمهور ومنهم الإمام الشافعي والحنابلة.

والقول الثاني: أنه لا يرجح الخبر بكثرة الرواة، وقد قال بهذا القول بعض الحنفية، وإن كان بعض أهل العلم ينسبه إلى جميع الحنفية، **واستدلوا على ذلك بـ**: قياسه على الشهادة والفتوى، فإنه لا يرجح بين الشهادات بحسب عدد الشهود وهكذا في باب الفتوى.

وقد أجاب المؤلف عن ذلك بأجوبة منها: أن هناك فارقا بين باب الشهادة وباب الرواية، فإن باب الشهادة مبنية على الطرائق الشرعية التي وردت في النصوص لا يزاد عليها، ولذلك لابد من أن تكون بلفظ الشهادة ولا يصح بلفظ الخبر بخلاف الرواية، ولذلك لم نقبل شهادة النساء ولو تعددت، فباب الشهادة لو تعارض خصمان وأتى أحدهما بثلاثة شهود والأخر بمئة شاهد، لم يرجح بينهم بحسب عدد الشهود، وإنما ينظر إلى من هو المدعي ومن هو المدعى عليه ومن الداخل والخارج.

كذلك استدل المؤلف على ترجيح قول الجمهور: بوقوع الإجماع من الصحابة على تقوية رواية خبر الواحد برواية غيره، وقد ذكر المؤلف عددا من الحوادث التي فيها تقوية الخبر بكثرة رواته، هذا دليل رابع للجمهور.

الدليل الخامس: أن النبي- صلى الله عيه وسلم- قد رجح وقوى الخبر بكثرة رواته، ولذا لما روى ذو اليدين وحده أن النبي – صلى الله عيه وسلم- إنما صلى ركعتين في الصلاة الرباعية، سأل أبا بكر وعمر ليتقوّى خبره.

الدليل الآخر من أدلة الجمهور على تقديم رواية الأكثر: القياس على عوائد الناس، فإن الناس في أمورهم التي يعتادونها عندما تتعارض الروايات يقدمون رواية الأكثر، وعندما يكون هناك أسباب سلامة وأسباب خوف فإنهم يرجحون بكثرة هذه الأسباب وقلتها.

الأمر الثاني مما يكون الترجيح فيه بحسب الإسناد: أن يكون أحد الخبرين مرسلا ويكون الآخر متصلا فتقدم الرواية المتصلة، والمراد بالمرسل عند الأصوليين: ما سقط راوٍ من إسناده بأي طبقات الإسناد. وذلك أن الخبر المرسل وقع اختلاف في صحة الاحتجاج به على ما تقدم في مباحث الرواية، والمراد الراوي الذي لا يسقط إلا الثقات كما تقدم، أما من كان يروي ويسقط الضعفاء فهذا لا يستند على روايته، ولا يحتج بها. وقد تقدم أن من شرط التعارض صحة الدليلين.

السبب الثالث من أسباب الترجيح بحسب الإسناد: أن يكون أحد الخبرين متفق على رفعه إلى النبي- صلى الله عيه وسلم- بينما يكون الخبر الآخر قد اختلف في رفعه، رواه بعض الرواة موقوفا وراه آخرون مرفوعا للنبي- صلى الله عيه وسلم- وذلك أن المختلف في رفعه قد لا يكون الراجح فيه الرفع، فمثلا في حديث ابن عباس أن النبي – صلى الله عيه وسلم- سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال: (حج عن نفسك ثم عن شبرمة) هذا الخبر اختلف في رفعه ووقفه، ويبعد أن تكون الحادثة الواحدة قد تكررت، إذ يبعد أن يكون مثل هذه الحادثة وقع في زمانين لشخص بهذا الاسم، بالتالي يحتاج إلى المقارنة بين الروايات، الناظر يجد أن أكثر الرواة يجعلونه موقوفا على ابن عباس رضي الله عنهما، بالتالي قلنا ترجيح رواية الوقف.

الأمر الرابع من أسباب الترجيح بحسب الإسناد: أن يكون راوي أحد الخبرين قد رُوي عنه خلاف ما روى، في هذه الحال تتعارض روايته مع رأيه، بينما الخبر الآخر لا يوجد تعارض بين ذلك الخبر وبين الراوي له، فما اتَفَق فيه رواية الراوي مع رأيه أولى مما خالف فيه الراوي روايته. فهذه مرجحات تعود إلى الإسناد.

النوع الثاني من أنواع المرجحات: تقدم معنا الترجيح بحسب الإسناد والثاني **بحسب الراوي**، ومن أمثلة ذلك: الترجيح بحسب زيادة الضبط، فإذا كان أحد الراويين معروفا بزيادة الضبط وقلة الغلط فحينئذ تكون روايته أرجح من رواية غيره، فلو تعارضت رواية سفيان الثوري مع رواية سفيان بن عُيينة قدمنا رواية الثوري؛ لأنه أضبط في الحديث.

النوع الثاني من أنواع الترجيح بحسب الراوي: الترجيح بالورع والتقوى، فإذا كان أحد الراويين مشهورا بالورع والتقوى ولم يكن الآخر كذلك: أمكن ترجيح رواية الأول بهذا؛ لأن زيادة الورع والتقوى تدل على ابتعاد صاحبه عن الكذب وعن نقل ما لا يَتيقن منه.

المثال الثالث من أمثلة الترجيح بحسب الراوي: الترجيح بكون الراوي صاحب الواقعة، فإنه أعرف بالواقعة وتفاصيلها من غيره، تعلمون أن من المسائل مسألة: عقد النكاح للمحرم، فإن الحنفية يصححونه ويجوزونه، والجمهور يمنعون منه، استدل الجمهور بحديث: (لا يَنكح المحرم ولا يُنكِح) فعارضهم الحنفية بحديث ابن عباس: أن النبي -صلى الله عيه وسلم- تزوج ميمونة وهو محرم، وهنا تعارض خبران، وورد أن ميمونة قالت: تزوجني النبي - صلى الله عيه وسلم- ونحن حلالان، وميمونة صاحبة الوقعة وهي أعرف بما وقع لها من غيرها.

المثال الرابع من الترجيح بحسب حال الراوي: الترجيح بمباشرة الراوي للقصة، فلما روى ابن عباس أن النبي -صلى الله عيه وسلم- تزوج ميمونة وهو محرم، ثم روى أبو رافع قال: تزوج النبي - صلى الله عيه وسلم- ميمونة وهو حلال، قال: وكنت السفير بينهما. فحينئذ رواية أبي رافع أرجح من رواية ابن عباس؛ وذلك أن من باشر القصة فهو أعرف بها وأعلم بحقائقها وتفاصيلها، وقد دل على ترجيح رواية المباشر للقصة: إجماع الصحابة على تقديم رواية عائشة وأم سلمة في كون النبي - صلى الله عيه وسلم- كان يصبح جنبا من غير احتلام فيغتسل ويصوم، على رواية أبي هريرة أن من أصبح جنبا فعليه القضاء، وكذلك وقع الاختلاف في مسألة المجامع بدون إنزال، فالجمهور يقولون: يجب عليه الغسل؛ لقول النبي - صلى الله عيه وسلم: (إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل) وورد عن بعضهم كبعض الظاهرية: عدم وجوب الغسل في هذه الحال؛ لقول النبي- صلى الله عيه وسلم: (إنما الماء من الماء). وقد أجمع الصحابة على ترجيح الرواية الأولى، وذلك باستناد هذا برواية عائشة، فإن الصحابة لما اختلفوا أرسلوا إلى عائشة فروت: أن النبي - صلى الله عيه وسلم- قال: (إذا جلس على شعبها الأربع ثم جَهَدَها فقد وجب الغسل). فهذه مرجحات بحسب الراوي.

النوع الثالث من أنواع المرجحات: الترجيح بأمور تعود إلى المتن، ومن أمثلة ذلك: أن يكون أحد الدليلين يحتاج إلى تقدير من أجل أن يصح الكلام والآخر لا يحتاج إلى تقدير فحينئذ يرجح مالا يحتاج إلى تقدير على ما يحتاجه، وهكذا ترجح الرواية التي ثبتت بالمنطوق على الرواية التي ثبتت بالمفهوم، ولذلك رجح

بعضهم حديث: (الماء طهور لا ينجسه شيء) على حديث القلتين، قالوا: لأن حديث القلتين إنما يدل بطريق المفهوم والآخر يدل بطريق المنطوق.

النوع الرابع من أنواع أسباب الترجيح: الترجيح بحسب المدلول، لا بحسب المتن واللفظ، ولا بحسب إسناده، ولا بحسب رواته، **ولذلك أمثلة:**

المثال الأول: لو كان أحد الخبرين مقررا لأصل الإباحة الأصلية والثاني يدل على الانتقال عنه، حينئذ نرجح الناقل عن حكم الأصل، مثال ذلك حديث أنس: كشف النبي – صلى الله عيه وسلم– فخذه، وحديث طلق أو حديث جرهد: (غط فخذك؛ فإن الفخذ عورة) فالخبر الثاني ناقل عن الأصل، فالأصل الجواز والإباحة، فيقدم هذا الناقل.

المثال الثاني للترجيح بحسب المدلول: ما لو تعارض خبران أحدهما يدل على وجوب عبادة، والآخر يدل على عدم وجوب هذه العبادة، فحينئذ نقدم الخبر الموجب للعبادة، وذلك لأن النافي للعبادة يوافق الأصل، والمثبت للعبادة هذا ناقل عن الأصل والناقل تقدم روايته كما تقدم، من أمثلة ذلك: ما جاء في النصوص من منع مريد الأضحية من الأخذ من رأسه، فقد روت عائشة رضي الله عنها أن النبي – صلى الله عيه وسلم– بعث هديه من المدينة إلى مكة ولم يحرم عليه شيء مما حلله، وروت أم سلمة رضي الله عنها أن النبي – صلى الله عيه وسلم– قال: (إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يأخذن من شعره شيئا حتى يضحي)، الخبر الثاني موجب لعبادة ترك الشعر والخبر الآخر نافٍ لها، ومن مقتضى هذه القاعدة أن يقدم مثبت العبادة على النافي لها، هناك معنى آخر: وهو أننا إذا قدمنا الناقل فمعناه: كأننا نقول الأصل هو الإباحة، جاء دليل الإباحة موافقا لهذا الأصل، ثم جاءنا الخبر الناقل، فلا يوجد هناك نسخ، وإنما إذا قلنا بالعكس قدمنا الناقل فحينئذ كأننا نقول: جاء الخبر بالنقل ثم جاء دليل ينسخ هذا الحكم.

من أمثلة الترجيح بحسب المدلول: ترجيح رواية الإثبات على رواية النفي إذا لم يستند النفي إلى علم، من أمثلة ذلك ما ورد في الحديث: أن النبي– صلى الله عيه وسلم–صلى في الكعبة كما في حديث بلال، بينما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل في الكعبة، فنقدم رواية بلال لأن بلال اطلع على ما لم يطلع عليه ابن عباس، وهذا فيما إذا لم يكن النفي مستندا إلى جزم وعلم. من أمثلة الترجيح بحسب المتن: مالو تعارض دليل المبيح ودليل الحاظر، كما ورد في الخبر أن النبي – صلى الله عيه وسلم– نهى عن لحوم الحمر الأهلية، وفي الحديث الآخر: أن النبي– صلى الله عيه وسلم– أجاز لهم أكل الحمر، فهنا تعارضت روايتان: رواية حاظرة ومبيحة، في هذه الحال ماذا نفعل؟ العلماء لهم قولان:

قول يقول: نرجح الحاظر لأنه أحوط. وهذا هو مذهب الإمام أحمد ومذهب الشافعي وطوائف.

القول الثالث[١]: أن الحظر والإباحة ليس لها مدخل في باب الترجيح؛ لعدم وجود غلبة الظن بسبب قيام الدليل الحاظر.

المثال الآخر من الترجيح بين الأخبار بحسب المدلول: ما لو تعارض خبران أحدهما مثبت للحد والآخر مسقط له، من أمثلة ذلك: حديث جلد المحصن فقد ورد في الحديث: (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا...) ثم قال: (والثيب بالثيب الرجم والجلد) وهنا زيادة رواية الجلد، فبالتالي هل نقول: كون الخبر يسقط الجلد يكون من مرجحات هذا الخبر على غيره أو لا؟ قال المؤلف: لا مدخل لهذا في الترجيح.

من أنواع الترجيح بحسب المدلول: ما لو كان أحد الخبرين يترتب عليه الحرية والخبر الآخر لا يقتضي حرية وإنما يقتضي بقاء المملوك على الرق، قال الجمهور: لا يصح أن نقدم المثبت للحرية، قالوا: لا مدخل لكون الخبر يوجب الحرية أو لا يوجبها في مسألة الترجيح بين الروايات، وقد مثل له بعضهم بحديث: (من أعتق عبدا له فيه شرك قُوّم عليه) يعني المطالَب هو معتق الجزء، وورد في بعض الروايات أن العبد يُستسعى أي: يطلب منه السعي في الرزق لتحصيل بقية ثمنه، فالمؤلف يقول: هذا الباب لا مدخل له في الترجيح؛ لأن كون الخبر ورد مثبتًا للحرية أو نافيا لها لا يؤثر على صدق الراوي.

النوع الخامس من أنواع الترجيح بين الأخبار: الترجيح بحسب الأمور الخارجية، من أمثلة ذلك شهادة القرآن: فلو تعارض خبران أحدهما يشهد له القرآن قدمت، من أمثلة هذا: أنه ورد في الخبر أن النبي- صلى الله عيه وسلم- كان يصلي الفجر بغلس. بينما روى الآخرون حديث: (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر) فيقول قائل: الخبر الأول يشهد له ظاهر القرآن في قوله: (فاستبقوا الخيرات) هكذا من الترجيح بحسب الأمور الخارجية: موافقة أحد الخبرين بسنة ثابتة واردة عن النبي- صلى الله عيه وسلم. وكذلك من الترجيح بحسب الأمور الخارجية: تأيّد أحد الخبرين بالإجماع، إذا ورد خبران وقع الإجماع على أحدهما قُدم الخبر الذي فيه إجماع، وهكذا إذا تعارض خبران أحدهما يعضده القياس والآخر لا: قدمنا خبر الواحد الذي يعضده القياس. وكذلك الترجيح بحسب موافقة عمل الخلفاء في الزمان الفاضل، ومثل هذا لو تعارض خبران كان أحدهما موافقا لأقوال الصحابة فإنه يقدم على قول غيره.

فهذه أمور تتعلق بالترجيح بين الأخبار على ما تقدم.

---

[١] لعل الشيخ قصد القول الثاني

طالب: ...

الشيخ: الذي تذكره من عمل المحدثين في كونهم لا يقررون قاعدة وينظرون إلى ما يحتف بالخبر من القرائن: ليس مرادًا هنا، الآن عندنا خبران: أحدهما قد اختلف الرواة في رفعه ووقفه والآخر اتفقوا على رفعه فإنه تقدم رواية ما اتفق على رفعه، بينما عمل المحدثين في أمر آخر وهو: رواية الوقف ورواية الرفع، فعمل المحدثين في مسألة تعارض رواية الرفع مع رواية الوقف أيهما يرجح؟ قالوا: لا نجعل قاعدة في هذا الباب وينظر إلى قرائنه، بينما جماعة من الأصوليين يقولون: الرفع زيادة من ثقة فتكون مقبولة مطلقا، فهذه في مسألة أخرى. مسألتنا اليوم خبران: أحدهما متفق على رفعه والآخر وقع الاختلاف على رفعه ووقفه، فهي مسألة أخرى.

الملف الصوتي المائة والثاني والعشرون:

فصل في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر، من موافقتها لدليل آخر من كتاب أو سنة أو قول صحابي أو خبر مرسل، أو بكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر.

فأما إن كانت إحداهما حاظرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد، أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف: فرجح به قوم، احتياطًا للحظر ونفي الحد.

ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها.

ومنع آخرون الترجيح بذلك، من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان.

ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها، فكذا هاهنا.

ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة. وآخرون بالعكس؛ لأن الحق ثقيل.

وهي ترجيحات ضعيفة.

فإن كانت إحدى العلتين حكمًا، والأخرى وصفًا حسيًّا، ككونه قوتًا أو مسكرًا.

فاختار القاضي ترجيح الحسية.

ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلا يلازمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم.

ورجح القاضي: بأن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية، فهي أولى مما يوجب الظن.

ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت.

وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف.

وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافًا، لمشابهتها العلة العقلية.

ولأنها أجرى على الأصول.

وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها.

ثم اختار التسوية، وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما، وسلامتّهما، الشيخ: سلامتِهما، معطوفة على إفادتهما.

من الفساد.

ومتى صحت لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد؛ لأن الأصول شواهد للصحة، وما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس؛ لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء، لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة، لكثرة فائدتها.

ومنع ذلك قوم؛ لأن الفروع لا تبني على قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص.

والأول أولى، فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها.

ورجح ما كانت علته وصفًا على ما كانت علته اسمًا؛ لأنه متفق على الوصف، مختلف في الاسم فالمتفق عليه أقوى.

ورجح ما كانت علته إثباتًا على التعليل بالنفي، لهذا المعنى أيضًا.

ورجح العلة المردودة إلى أصل قاسَ الشارعُ عليه، كقياس الحج على الدَّين في أنه لا يسقط بالموت، أولى من قياسهم على الصلاة، لتشبيه النبي –صلى الله عليه وسلم– له بالدين في حديث الخثعمية.

ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقًا عليه، والآخر مختلفًا فيه، كانت المتفق على أصلها أولى، فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

وكذلك ترجح كل علة قوى أصلها، مثل:

أن يكون أحدهما محتملًا للنسخ، والآخر لا يحتمل.

أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بآحاد.

أو أحدهما ثابتًا بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة.

أو أحدهما بنص صريح، والآخر بتقدير أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلًا بنفسه، والآخر أصلًا لآخر.

أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفًا معينًا، والآخر أجمعوا على أنه بدليل، ولم يكن معينًا.

أو يكون أحدهما مغيرًا للنفي الأصلي، والآخر مبقيًا عليه، فالمغير أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي

للحكم على الحقيقة.

وترجح العلة المؤثرة على الملائمة.

والملائمة على الغريب.

والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن. والله -سبحانه- أعلم.

تم الكتاب بحمد الله ومنّه وكرمه.

وصلى الله على خير رسله: محمد وآله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

ذكر المؤلف هنا عددًا من أسباب الترجيح بين الأقيسة والعلل المتعارضة، وهذه الأسباب منها ما يعود إلى أصل القياس، منها ما يعود إلى العلة، ومنها ما يعود إلى الفرع، منها ما يعود إلى الحكم والمدلول، فهي تنقسم أربعة أقسام حسب تقسيم حسب أركان القياس.

وما سبق ذكره من الترجيحات بين الأخبار بالنسبة للمدلول، يمكن أن يقال هنا أيضًا، سواءً فيما يتعلق بإثبات سبب الترجيح، أو بالإشارة إلى وجود الخلاف فيه.

وأسباب الترجيح لا يلزم أن تنفرد المسألة بسبب ترجيح واحد، بل قد يكون في المسألة أسباب ترجيح متعددة، فمرات تكون هذه الأسباب بجانب واحد فيتقوى هذا الجانب، ومرات تكون أسباب الترجيح في الجانبين، ومن ثم نحتاج إلى الترجيح بين أسباب الترجيح ومعرفة ما هو الأقوى من هذه الأسباب.

وما يذكره العلماء هنا في الغالب أنه بحث نظري، وأكثر كتب الأصول لا يذكرون تطبيقات واقعية لما يذكر في هذا الفصل، ومن ثم بحث تطبيقات هذه الأسباب من أسباب ترجيح المعاني من الأمور التي تفيد الإنسان كثيرًا، ويجد الإنسان هذا البحث في كتب الخلاف التي يشار فيها إلى وجود الخلاف بين أهل العلم.

ولعلنا نذكر هذه الأسباب التي ذكرها المؤلف، **نشير إلى الأقسام الأربعة السابقة:**

ترجيح بسبب الأصل، ترجيح متعلق بالعلة، ترجيح متعلق بالحكم، ترجيح متعلق بالفرع، وهناك أمر خامس وهو الترجيح بحسب الأمور الخارجية، -المدلول هو: الحكم-.

قال المؤلف: ترجح العلة بما يرجح به الخبر، من موافقتها لدليل آخر من كتاب أو سنة أو قول صحابي أو خبر مرسل، فهذه متعلقة بالترجيح بأمر خارجي خارج عن القياس.

قال: أو بكون إحداهما ناقلة عن الأصل، هذا من الترجيح بحسب المدلول أو الحكم، إذا كانت إحدى العلتين يترتب عليها أن يكون هناك نقل للحكم من الأصل الذي هو الإباحة إلى غيره، كان هذا القياس أقوى من القياس الذي إنما يُثبِت مقتضى الأصل.

ثم ذكر أيضًا ما يتعلق بالتعارض بالعلة الحاضرة والعلة المبيحة، وأن هناك اختلافًا أصوليًا في الترجيح بينهما، فطائفة قالت: نرجح الحظر احتياطًا، قالوا: ولأن كوننا نمنع من فعل هذه الأمور أولى من إثباتها.

بينما آخرون قالوا: بأن الحظر والإباحة حكمان شرعيان فيكونان مستويين.

وذكر هنا قاعدة وهي: هل يصح أن نعلل العلة بسبب فروعها؟ أو أن نرجح بين العلل بحسب الأحكام والفروع؟ لأن الأحكام والفروع أمور تابعة تأتي العلة ويأتي القياس ثم يأتي الحكم ويأتي الفرع.

وذكر إشارة، قال: ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها، أي: بآثارها، فكذا هنا.

كذلك من أسباب الترجيح المتعلقة بالحكم والمدلول: إذا كانت إحدى العلتين مثبتة للحد والأخرى مسقطة له، فقال طائفة: نرجح الموجب للحد.

وقال طائفة: نرجح المسقط للحد؛ احتياطًا في هذا الجانب، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات.

بينما قال آخرون: لا نرجح بهذا السبب؛ لأنه من الترجيح بالآثار.

المسألة الأخرى: الترجيح بين قياسين أحدهما يثبت العتق والآخر ينفيه،

وقال طائفة: نرجح القياس المثبت للعتق؛ لأن الشرع يتطلع للعتق.

وقال آخرون: لا ترجيح بهذا السبب.

كذلك من الترجيحات بحسب الحكم والمدلول: إذا كان أحد القياسين يقتضي تخفيفًا على المكلفين، فقال طائفة: يرجح هذا القياس؛ لأن التخفيف من مقاصد الشريعة.

وقال آخرون: نرجح القياس الذي يثبت الحكم الأشد؛ احتياطًا، لكن المؤلف لم يرتض الترجيح بهذا السبب، وقال: هي ترجيحات ضعيفة.

ثم انتقل المؤلف إلى ذكر بعض أسباب الترجيح المتعلقة بالعلة: فلو قدر أن إحدى العلتين حكمًا شرعيًا، كما في قولهم: جاز بيعه فجاز رهنه، هنا العلة حكم شرعي، فلو فرض أن هذه العلة تعارضت مع علة هي وصف حسي، كما لو قال: بأن هذا الأمر مفقود أو غير معلوم، فحينئذ هل يقدم القياس الذي وصفه حكم شرعي أو يقدم القياس الذي من الأوصاف الحسية.

ذكر المؤلف قال: ككونه قوتًا وهذا وصف حسي، أو كونه مسكرًا وهذا وصف حسي.

وذكر الخلاف، قال القاضي: يرجح الحسية، وأبو الخطاب يرجح الحكمية.

ذكر أن أبا الخطاب يقول بأن الوصف الحسي موجود قبل الحكم الشرعي، ونحن نتطلع إلى إثبات أحكام شرعية، والأحكام الشرعية إنما ثبتت بنزول الشرع، مما يدل على أن الأصل ليس تعليل الأحكام بالأوصاف الحسية وإنما تعليلها بالأحكام، والحكم أشد مطابقة للحكم.

خالفه القاضي كما تقدم فرجح الحسية، قال: لأنها كالعلة العقلية، أكثر العلماء يرون أن العلل العقلية قطعية، وأنها موجبة لحكمها.

والصواب: أن العلل العقلية منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني.

كما أن الصواب إثبات الحكم بواسطة العلة العقلية ليس لذاتها، فهي مؤثرة، وتأثيرها ليس لذاتها إنما لجعل الله ﷻ لها ذلك.

قال أبو الخطاب: ولأن العلة الحسية لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت، العلة الحكمية تحتاج إلى دليل، والعلة الحسية لا تحتاج إلى غيرها في الثبوت، لكن إشارة المؤلف في الأخير إلى تضعيف الترجيح بذلك.

هكذا من الترجيحات العائدة إلى العلة: قلة الأوصاف أو كثرتها.

فبعضهم قال: العلة قليلة الأوصاف أقوى من العلة كثيرة الأوصاف.

فمثلًا في علة الجمهور، علل الجمهور وجوب القصاص بأنه قتل عمد عدوان.

بينما عللها الحنفية بقولهم: قتل عمد عدوان بمحدد.

وهنا العلة الأولى أقل أوصافًا.

هكذا ترجيح العلة بسبب كثرة الفروع، فبعض الفقهاء قال: إذا تعارضت علتان إحداهما أكثر فروعًا فإنها ترجح على العلة الأخرى التي فروعها أقل.

وتقدم معنا الإشارة إلى قول بعضهم بأن العلل لا يصح أن يرجح بينها بحسب الفرع والأثر بما يدخل فيه الكلام في الفروع والكلام في الحكم، وهكذا لو كانت إحدى العلتين أكثر عمومًا.

قال: ثم اختار التسوية، **أي أن أبا الخطاب لم ير التعليل بهذه الأمور الثلاثة**:

قلة الأوصاف، وكثرة الفروع، وعموم العلة.

ثم اختار التسوية وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العموم يأخذ حكم كثرة الفروع.

قال: لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما، يعني: العلة كثيرة الأوصاف وقليلة الأوصاف.

وفي سلامتهما من الفساد إقامة دليل على التعليل بها، وهي لم يرد عليها اعتراض، فإذا صح كون الوصف علة فلا التفات إلى كثرة الفروع أو كثرة الأوصاف.

من أسباب الترجيح ما يعود إلى الأصل، من ذلك: إذا كانت العلة مأخوذة من أصول كثيرة، فهذا يجعلها أقوى.

مثال ذلك: في الضمان بالمثل، ضمان المثليات بالمثل دل عليه نصوص كثيرة فالتعليل بكون الضمان في المثليات بالمثل دل عليه أصول متعددة، بخلاف ما لو كان هناك أصل واحد مثل مسألة المصراة فالضمان فيها لم يكن بالمثل، فبالتالي تكون العلة الأولى أقوى.

قال: ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد؛ لأن الأصول شواهد للصحة، فما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ثم عاد إلى التعليل بحسب أوصاف العلة، قال: ورجح العلة المطردة المنعكسة، المراد بالمطردة: التي يثبت فيها الحكم كلما وجد الوصف.

وأما المراد بالمنعكسة: فهي التي لا يثبت الحكم فيها مع انتفاء العلة.

قال: لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداءً، الطرد والعكس هذا هو: الدوران، والدوران طريق من طرق إثبات علية الوصف.

والطرد شرط، والعكس شرط في الغالب؛ لأنه في بعض المسائل قد يثبت الحكم بوجود علة أخرى.

كذلك من الترجيح بحسب الفروع والأثر، ترجيح العلة المتعدية التي لها فروع على القاصرة التي ليس لها فروع، ومن قال بذلك قال: لأن العلة المتعدية أكثر فائدة؛ لأنه يترتب على التعليل بها إثبات الحكم في الفروع.

بينما هناك من منع، وقال: بأن العلة المتعدية لا ترجح على القاصرة؛ لأن الفروع تابعة، فبالتالي لا يصح أن نجعل التابع مؤثرًا في متبوعه.

قال: بل القاصرة أوفق للنص؛ لأنها متوافقة مع النص الذي إنما دل على الحكم في محل النص فقط، العلة القاصرة تتوافق مع النص، ولذلك رجحوا العلة القاصرة.

والأول أولى، أي: القول بترجيح المتعدية على القاصرة أرجح، فإن العلة المتعدية متفق على التعليل بها، بينما العلة القاصرة وقع الاختلاف بين العلماء في التعليل بها.

ثم قال: "ورجح" ينقل عن أبي الخطاب "ورجح ما كانت علته وصفًا على ما كانت علته اسمًا" فمثلًا في مسألة الربا علل بعضهم الحكم في جريان الربا في الذهب بكونه ذهبًا، هذا اسم، ومثله في بعضهم علل بأنه نقد، بينما علله آخرون بأنه ثمن، أو أنه موزون، الثمنية والوزن هذه أوصاف، والذهب هذا اسم، والعلة

الوصفية أرجح من العلة الاسمية، واختلف العلماء في التعليل بالوصف الاسمي أو بالاسم، أثبته جماعة ونفاه آخرون، حينئذٍ نعلم أن العلة المتفق على التعليل بها أقوى.

قال: ورجح ما كانت علته إثباتًا على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضًا، إذا كانت علة مثبتة كالموزون، وهناك علة بالنفي كما لو قال بأنه غير مكيل فلم يجر فيه الربا، فغير مكيل هذه تعليل بالنفي، فلو تعارضت علتان إحداهما مثبتة والأخرى منفية رجح التعليل بالمثبتة؛ لأن المنفية وقع اختلاف في التعليل بها.

ثم عاد إلى التعليل حسب الأصول، فقال: ورجح –يعني أبا الخطاب– العلة المردودة إلى أصل قاس الشرع عليه، فلو تعارضت علتان إحداهما ردت إلى أصل قاس الشرع عليه والأخرى لم تفعل ذلك رجحنا القياس الذي ردت العلة فيه إلى أصل قاس الشرع عليه، ومثل له المؤلف بقوله: كقياس الحج على الدَّين في أنه لا يسقط بالموت، فهذا أولى من قياسهم الحج على الصلاة.

لو قدر أن إنسانًا عنده تركة مال وهو لم يحج، قال طائفة: يحج عنه؛ لأن النبي ﷺ شبه الحج بالدَّين، والدَّين لا يسقط بالموت فكذا الحج.

بينما قال آخرون: إذا مات من لم يحج وعنده مال لم يجب على ورثته أن يخرجوا من ماله من يحج عنه؛ لأن الحج يسقط بالموت كالصلاة.

فهنا تشبيه الحج بالدَّين وارد في حديث النبي ﷺ فيكون الأول أرجح وأقوى، بالتالي نقول: الدَّين لا يسقط بالموت.

قال المؤلف: ومتى كان أصل العلتين متفقًا عليه، والآخر مختلفًا فيه، هنا الترجيح بحسب الأصل، وهناك أصول متفق عليها وهناك أصول مختلف فيها، فإذا كان الأصل متفقًا عليه فإن الترجيح به أقوى، فإن إعمال هذا القياس أقوى من إعمال القياس المستند إلى أصل مختلف فيه.

قال: فإن قوة الأصل الذي حصل فيه الإجماع توكيد لقوة العلة.

قال: وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها، العلة التي يكون أصلها قويًا تكون أرجح من غيرها.

ومثّل لذلك: بما إذا كان أحد الوصفين أو أحد الحكمين أو أحد الأصلين محتملًا للنسخ، والآخر لا يحتمل النسخ، فإننا نقدم ما لا يحتمل النسخ.

وهكذا إذا كان أحد القياسين أصله ثبت بدليل قاطع كآيةٍ قرآنية أو خبرٍ متواتر، والقياس الآخر إنما ثبت أصله بخبر واحد قدم القياس الذي ثبت الحكم في أصله بالمتواتر.

ومثله ما لو كان أحد الأصلين ثابتًا بروايات كثيرة، والأصل الآخر إنما ثبت حكمه برواية واحدة، بالتالي نقدم القياس الذي ثبت أصله بروايات كثيرة.

مثل ذلك: ما لو كان أحد القياسين ثبت الحكم في الأصل بنص صريح، والآخر إنما ثبت بتقدير أو إضمار، فيكون ما ثبت بالنص الصريح أولى.

هنا مسألة: ما لو كان أحد القياسين أصله ثابتًا بالنص، والقياس الآخر أصله إنما ثبت بالقياس، نرجح القياس المستند على أصل ثابت بالنص على القياس المستند إلى أصل إنما ثبت بواسطة قياس.

على أننا سبق أن قررنا في الكلام عن أركان القياس أنه لا يصح إثبات أو لا يصح القياس على أصل إنما ثبت حكمه بواسطة القياس؛ لأنه تطويل إن اتحدت العلتان، ولأنه تعليل بما ليس بعلة إن اختلفت العلتان على ما تقدم بحثه في أركان القياس.

وهكذا ما لو كان أحد القياسين أحد الأصلين قد اتفق على تعليله والأصل الآخر اختلف في تعليله، فإن القياس على أصل متفق على تعليله أقوى، فلو ترددنا في الوعل هل ينتقض الوضوء به؟ فقاسه جماعة على الإبل، بينما قاسه آخرون على الغنم، فهنا انتقاض الوضوء بأكل لحم الإبل غير معلوم العلة، بخلاف عدم انتقاض الوضوء بأكل الغنم، فقدم القياس المستند على أصل حكمه معلل على القياس الذي أصله تعبدي أو اختلف فيه.

قال: كذلك يرجح القياس بكون دليل أحد الوصفين مكشوفًا، أي: ظاهرًا؛ لأن الأصل في الأوصاف التي يعلل بها أن تكون ظاهرة، معينًا، أي: معروفًا بعينه، والآخر أجمعوا على أنه ثابت بدليل ولم يكن معينًا.

عاد إلى مسألة موافقة النفي الأصل، قال: ويرجح بين القياسين بكون أحدهما مغيرًا للنفي الأصلي والآخر مبقيًا له، فالمغير للنفي الأصلي أولى.

طالب: ....

الشيخ: ما هو تعريف العلة؟ ظاهر، لو جاء وصف خفي، حينئذٍ هل نعلل بالوصف الظاهر أو بالوصف الخفي؟ نقول التعليل بالوصف الظاهر أقوى، وهكذا لما قلت في تعريف العلة: وصف ظاهر منضبط.

عندنا وصفان، أحدهما منضبط معروف الحدود والمعالم، والآخر غير منضبط، فالتعليل بالمنضبط أولى وأرجح.

قال: إذا كان أحد القياسين يغير النفي الأصلي، فإنه يقدم على القياس الذي يبقي على النفي الأصلي.

قال: المغير أولى؛ لأنه حكم شرعي، بينما الآخر وهو المبقي للنفي الأصلي إنما هو نفي للحكم على الحقيقة، هي باقية على الأصل.

لو اختلفت عندنا علتان إحداهما مؤثرة والأخرى ملائمة فإننا نقدم المؤثرة، والمؤثرة: ما أثر فيها عين الوصف في عين الحكم، أما الملائمة فهي التي أثر فيها جنس الوصف في عين الحكم، أو أثر فيها عين الوصف في جنس الحكم، تقدم على الملائمة، الملائمة تقدم على الغريب، والغريب العلماء فيها قولان: منهم من يقول: المراد بالغريب: ما ثبت تأثير جنس الوصف في جنس الحكم، بينما آخرون رأوا أن الغريب: مالم يوجد له أصل يشهد له بالاعتبار، لكن أخذنا معناه من قواعد الشريعة.

كذلك لو تعارضت علتان إحداهما مناسبة، أي: يحصل من ترتيب الحكم على الوصف مصلحة نشاهدها، فهذه العلة المناسبة تقدم على العلة الشبهية، والمراد بالشبهية: التي لم يعرف فيها وجه القياس.

وهناك مبحث آخر يذكره بعض علماء الأصول في هذا الباب وهو: الترجيح بين الحدود، الترجيح بين الحدود أيضًا له قواعد وله أصوله، فإذا أردنا أن نرتب أسباب الترجيح بين العلل، فنقول: هناك أسباب للترجيح عائدة إلى الأصل، ومن ذلك ما لوكان الأصل قد ثبت أن الشرع قاس عليه.

ومن ذلك إذا كان الأصل متفقًا عليه، فإنه يرجح على القياس الذي أصله مختلف فيه.

كذلك يرجح بين العلتين بسبب الأصل متى كان أحد الأصلين غير قابل للنسخ فإنه يقدم على القياس الثابت على أصل محتمل للنسخ.

هكذا من أسباب الترجيح بحسب الأصل: أن يكون الحكم الأصلي حكم أحد الأصلين مقطوعًا به لثبوت الخبر المتواتر، فيقدم على القياس الذي ثبت أصله بخبر آحاد.

وهكذا يقدم القياس الذي ثبت الحكم في أصله بروايات كثيرة أو بنص صريح على غيره.

كذلك يرجح بكون الأصل ثبت بالإجماع أو الأصل ثبت بأحد الأصلين ثبت حكمه بدليل متفق عليه، فهذه ترجيحات بين الأقيسة بحسب الأصل.

وهناك ترجيحات بين الأقيسة بحسب العلة أو الوصف، ومن أمثلة ذلك:

ما لو كانت إحدى العلتين حكمًا والأخرى وصفًا، على الخلاف بين أبو الخطاب والقاضي فيهما.

كذلك من أسباب الترجيح بين الأقيسة بحسب العلة، ما لو كانت العلة أقل أوصافًا.

كذلك من أسباب الترجيح بين الأقيسة العائدة إلى الوصف أن يكون أحد الوصفين مطردًا منعكسًا والآخر ليس كذلك.

وكذلك ما لو تعارض قياسان أحدهما علته متعدية والآخر علته قاصرة فإننا نقدم العلة المتعدية، وهذا من أسباب الترجيح بحسب الفروع، لا يدخل معنا هنا.

كذلك تقدم العلة التي هي وصف على العلة التي هي اسم، وهكذا تقدم العلة المثبتة على العلة المنفية.

وكذلك أيضًا نرجح بين الأقيسة بحسب العلة بكون أحد القياسين علته مؤثرة أو مناسبة فإنها أقوى في تغليب الظن.

النوع الثالث من أنواع الترجيح بحسب الحكم، وهناك أسباب:

منها أن يكون أحد القياسين حاضرًا والآخر مبيحًا، ومنها أن يكون أحد القياسين مسقطًا للحد والآخر لا يسقطه، ومنها إذا كان أحد القياسين يوجب العتق والآخر ليس كذلك، وهكذا أيضًا المقارنة بين قياسين أحدهما يترتب عليه علة أو تخفيف والآخر ليس كذلك، هكذا أيضًا يرجح بين القياسين متى كان أحد القياسين مغيرًا للنفي الأصلي والآخر يبقي النفي الأصلي.

الرابع بحسب الفروع، فإن من أسباب الترجيح التي تتعلق بالفروع ما إذا كانت إحدى العلتين كثيرة الفروع والأخرى قليلة الفروع، طائفة رجحوا كثيرة الفروع.

ومن ذلك ترجيح العلة المتعدية على القاصرة؛ لأن القاصرة ليس لها فروع.

إذن هذه أسباب الترجيح بحسب الفرع.

يبقى معنا الأمور الخارجية وقد ذكرها في أول الفصل وقال: أنه يرجح بين القياسين بموافقتها لدليل آخر من كتاب أو سنة أو قول صحابي أو خبر مرسل، هذه الترجيح بأمور خارجية.

أسأل الله -جل وعلا- أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، كما أسأله -جل وعلا- أن يرزقكم الفهم الثاقب والعلم المستوعب والحافظة القوية، وأسأله -جل وعلا- أن يصلح أحوال الأمة وأن يردهم إلى دينه ردًا حميدًا.

هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

طالب: ...

الشيخ: هل العلة إذا تعارض عندنا قياسان، أحدهما علة مناسبة، والآخر علته شبهية، حينئذٍ يقدم القياس الذي علته مناسبة، القياس الذي علته وصف شبهي هنا هل يصح التعليل به أو لا يصح، تقدم لنا البحث فيه: الجمهور يرون صحة التعليل بالأوصاف الشبهية؛ لأنها ليست مناسبة ولا مشتملة على المناسبة، وبالتالي ما يدخل معنا في مبحث الترجيح؛ لأن الترجيح لا يكون إلا بين أمرين يصح الاستدلال بهما.